



МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ
УНИВЕРСИТЕТ им. М. В. ЛОМОНОСОВА

П. С. Гуревич

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

УЧЕБНИК ДЛЯ БАКАЛАВРОВ

3–е издание, переработанное и дополненное

*Рекомендовано Учебно–методическим отделом
высшего образования в качестве учебника для студентов
высших учебных заведений, обучающихся по гуманитарным
направлениям и специальностям*

**Книга доступна в электронной библиотечной системе
biblio-online.ru**

Москва • Юрайт • 2014

Автор:

Гуревич Павел Семенович — доктор философских наук, доктор филологических наук, профессор, заведующий сектором истории антропологических учений Института философии РАН, профессор Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова.

Рецензенты:

Будева Л. П. — доктор философских наук, профессор, академик Российской академии образования;

Киященко Н. И. — доктор философских наук, профессор.

Гуревич, П. С.

Г95 Религиоведение : учебник для бакалавров / П. С. Гуревич. — 3-е изд., перераб. и доп. — М. : Издательство Юрайт, 2014. — 573 с. — Серия : Бакалавр. Углубленный курс.

ISBN 978-5-9916-3206-5

В учебнике религия рассмотрена как объект познания и как духовный феномен. Автор стремится раскрыть ее сущность как культурно-антропологического феномена. Дана характеристика мировых религий. Значительное место уделено психологическим аспектам религии. В книге также даны отрывки из работ виднейших мыслителей, которые занимались данным феноменом.

Религиозное сознание, как и свободомыслие, имеет давние традиции. Вера — это состояние души человека, позволяющее ему преодолевать жизненные испытания, находить опору в жизненном бытии. Современное образование невозможно без знания религии. Однако религиоведение — это не проповедь религии, не культовое изложение религиозных догматов. В учебнике представлена широкая мировоззренческая картина мира, в которой находит свое место и свободомыслие, и вера. Именно поэтому религиоведение обеспечивает диалог с наукой: теологией, философией, психологией, культурологией и историей.

Соответствует Федеральному государственному образовательному стандарту высшего профессионального образования третьего поколения.

Для студентов, специалистов и всех интересующихся вопросами религии.

УДК 2
ББК 86.2я73

Оглавление

Предисловие	12
Введение.....	14

Часть I. РЕЛИГИЯ КАК ОБЪЕКТ ПОЗНАНИЯ

Глава 1. Источники и направленность религиоведения	24
1.1. Исторические исследования в структуре религиоведения	24
1.2. Социология в структуре религиоведения.....	28
1.3. Культурология в структуре религиоведения	31
<i>Заключение</i>	34
<i>Контрольные вопросы</i>	34
<i>Темы рефератов</i>	34
<i>Литература</i>	34
Глава 2. Философия религии	36
2.1. Взаимовлияние теологии и философии.....	36
2.1.1. Что такое философия религии?.....	36
2.1.2. Платоновская философия религии	38
2.2. Философские традиции в осмыслении религии	40
2.2.1. Д. Юм об извращениях истинной религии.....	40
2.2.2. Ж.-Ж. Руссо о взаимоотношениях религии и общества	40
2.2.3. Просветительская концепция религии	41
2.2.4. И. Кант о категории веры.....	44
2.2.5. Г. В. Ф. Гегель о предмете философии религии	47
2.2.6. Б. Паскаль и Ф. Ницше: опыт сравнения	50
2.3. Религия в трактовке русских философов.....	52
2.3.1. В. С. Соловьев как философ религии	52
2.3.2. Н. А. Бердяев как философ религии	55
2.4. Современная философия религии	59
2.4.1. М. Хайдеггер о Боге	59
2.4.2. К. Ясперс о взаимоотношении философии и религии	61
<i>Заключение</i>	65
<i>Контрольные вопросы</i>	66
<i>Темы рефератов</i>	66
<i>Литература</i>	66
Глава 3. Психология религии	67
3.1. Многообразие психологических состояний	67
3.1.1. Мир психологических оттенков и состояний.....	67

3.1.2. Психологические аспекты веры.....	69
3.2. Религиозные переживания в прагматическом ракурсе	73
3.3. «Общечеловеческий навязчивый невроз».....	75
3.4. Архетип «внутреннего Бога».....	80
3.5. Религия и «эмоциональная чума»	82
3.5.1. «Убийство Христа»	82
3.5.2. Христос — осуществление законов природы	84
<i>Заключение</i>	87
<i>Контрольные вопросы</i>	87
<i>Темы рефератов</i>	88
<i>Литература</i>	88
Глава 4. Психология о религии	89
4.1. Религиозные потребности в трактовке Э. Фромма.....	89
4.1.1. Пророки и социальный характер	89
4.1.2. Два разных значения веры.....	91
4.1.3. Понятие греха.....	93
4.1.4. Два способа человеческого существования	98
4.2. В. Франкл: экзистенциальный анализ религиозности.....	98
4.2.1. Феномен духовности	98
4.2.2. Осознаем ли Бог?	99
4.3. Трансперсональная психология и религиозность	100
<i>Заключение</i>	102
<i>Контрольные вопросы</i>	103
<i>Темы рефератов</i>	103
<i>Литература</i>	103
Глава 5. Идея Бога.....	104
5.1. Первоначальные представления о Боге.....	104
5.2. Самораскрытие Бога	108
5.3. Бог как источник нравственного закона	112
5.4. Абсолютное совершенство	113
<i>Заключение</i>	116
<i>Контрольные вопросы</i>	116
<i>Темы рефератов</i>	116
<i>Литература</i>	117
Глава 6. Религия как специфическое явление	118
6.1. Религия как духовный феномен	118
6.1.1. Культ предков как первобытная религия.....	118
6.1.2. Статическая и динамическая религии	120
6.2. Истинный и высший источник религии	122
6.2.1. Два источника религии и морали.....	122
6.2.2. Магические правила	124
6.2.3. Первобытная религия	126
6.3. Боги без имен.....	129
6.3.1. Неперсонифицированные боги	129

6.3.2. Монотеизм (единобожие).....	131
6.4. Нравственное содержание человеческого духа	131
6.5. Религиозное чувство	134
6.5.1. Религиозный опыт.....	134
6.5.2. Тайник души.....	135
6.6. Разум и откровение.....	137
6.6.1. Живое взаимодействие с Абсолютом	137
6.6.2. Разум — судья веры.....	140
<i>Заключение</i>	143
<i>Контрольные вопросы</i>	144
<i>Темы рефератов</i>	144
<i>Литература</i>	144

Часть II. РЕЛИГИЯ КАК ДУХОВНЫЙ ФЕНОМЕН

Глава 7. Религия как антропологический феномен	146
7.1. Образ человека в разных религиях	146
7.2. Срединное положение человека в мире.....	147
7.2.1. Расколотость мира.....	147
7.2.2. Жэнь	150
7.3. Индуизм о человеке.....	150
7.3.1. Пуруша	150
7.3.2. Атман.....	152
7.4. Буддизм — олицетворение страдания.....	155
7.4.1. Четыре благородных истины	155
7.4.2. Парадокс смерти	156
7.5. Иудаизм — большинство голосов.....	159
7.6. Христианство — радикальная любовь.....	161
7.6.1. Божественная Троичность.....	161
7.6.2. Гуманизм как отпадение от Бога.....	163
7.6.3. Католицизм как подражание Богу.....	165
7.6.4. Православие.....	166
7.6.5. Протестантизм	168
7.7. Ислам — подданство Бога	169
<i>Заключение</i>	171
<i>Контрольные вопросы</i>	171
<i>Темы рефератов</i>	172
<i>Литература</i>	172
Глава 8. Религия в контексте культуры	173
8.1. Культ и культура	173
8.1.1. Культ как феномен религии.....	173
8.1.2. Связь культа с культурой	178
8.1.3. Смысл соотношения культа и религии	183
8.1.4. Религиозные ритуалы	188
8.2. Различные модели представлений о религии	189

8.3. Религия как иррациональный дар свыше.....	190
8.4. Религия как аллегорическое знание.....	192
8.5. Религия как преклонение перед героями.....	193
8.6. Религия как общественный институт.....	194
8.7. Религия как врожденное свойство человека.....	196
8.8. Религия как направляющая сила.....	196
<i>Заключение.....</i>	197
<i>Контрольные вопросы.....</i>	197
<i>Темы рефератов.....</i>	197
<i>Литература.....</i>	198

Глава 9. Обновленчество как противостояние фундаментализму..... 199

9.1. Обновленчество как культурно-антропологический феномен.....	199
9.2. Модернизм как процесс.....	206
9.2.1. Манифестальный разрыв с ортодоксальной верой.....	206
9.2.2. Демифологизация веры.....	208
9.3. Фундаментализм как религиозный феномен.....	210
9.3.1. Фундаментализм — не архаика.....	210
9.3.2. Евангельский фундаментализм.....	213
9.3.3. Исламский фундаментализм.....	216
9.3.4. Православный фундаментализм.....	218
<i>Заключение.....</i>	219
<i>Контрольные вопросы.....</i>	220
<i>Темы рефератов.....</i>	220
<i>Литература.....</i>	221

Часть III. КЛАССИФИКАЦИЯ РЕЛИГИЙ. МИРОВЫЕ РЕЛИГИИ

Глава 10. Разновидности религий..... 224

10.1. Основания классификации религий.....	224
10.2. Особенности мировых религий.....	226
10.2.1. Буддизм.....	227
10.2.2. Христианство.....	229
10.2.3. Ислам.....	232
<i>Заключение.....</i>	235
<i>Контрольные вопросы.....</i>	236
<i>Темы рефератов.....</i>	236
<i>Литература.....</i>	237

Глава 11. Христианство..... 238

11.1. Определение христианства.....	238
11.1.1. Деяния апостолов.....	238
11.1.2. Жизнь и учение Христа.....	247
11.1.3. Сущность христианства.....	257
11.1.4. Подлинный смысл обращения.....	258

11.1.5. Мученичество или фанатизм	262
11.1.6. Монофизитство	264
11.2. Католичество	265
11.2.1. Появление католицизма	265
11.2.2. Учение Фомы Аквинского и средневековое римское католичество	266
11.2.3. Папская власть	269
11.2.4. Духовное возрождение и монашество	271
11.3. Протестантизм	273
11.4. Протестантская этика	276
11.4.1. Предпосылки протестантизма	276
11.4.2. Вторичная Реформация XVII в.	279
11.5. Православие	282
11.5.1. Зарождение православия	282
11.5.2. Русская православная церковь	283
11.5.3. Православное богословие	289
11.5.4. Судьбы православия	291
<i>Заключение</i>	293
<i>Контрольные вопросы</i>	294
<i>Темы рефератов</i>	295
<i>Литература</i>	295
Глава 12. Буддизм	297
12.1. Атеистическая религия	297
12.1.1. Судьба Будды	297
12.1.2. Поиск пути	298
12.1.3. Дхарма	298
12.2. Основные истины бытия	299
12.2.1. Четыре благородных истины	299
12.2.2. Восьмеричный путь освобождения	300
12.2.3. Колесо рождений и смерти	302
12.2.4. Нирвана	302
12.3. Учение древних	303
12.3.1. Преображения буддизма	303
12.3.2. Махаяна: путь сочувствия и метафизики	307
12.3.3. Пустота	309
12.3.4. Тибетская ваджраяна: кратчайший путь в чертог единения	310
12.4. Дзэн: великий путь просвещения	312
12.4.1. Сидячая медитация	312
12.4.2. Чистая земля: призыв Будды Амиды	314
12.4.3. Нитирэн: спасение через «Сутру лотоса»	314
12.4.4. Буддизм на Западе	315
12.4.5. Тибетская книга мертвых	316

<i>Заключение</i>	318
<i>Контрольные вопросы</i>	318
<i>Темы рефератов</i>	319
<i>Литература</i>	319
Глава 13. Ислам	320
13.1. Возникновение ислама.....	320
13.1.1. Событие священной истории мусульман	320
13.1.2. Кто такой Мухаммад?.....	323
13.2. Пять столпов ислама.....	324
13.2.1. Божественный закон	324
13.2.2. Вероучение.....	325
13.2.3. Течения внутри ислама	326
13.3. Коран	326
13.3.1. Библия мусульман	326
13.3.2. Исламская культура	327
<i>Заключение</i>	329
<i>Контрольные вопросы</i>	329
<i>Темы рефератов</i>	329
<i>Литература</i>	329
Глава 14. Религии первых цивилизаций	330
14.1. Религия Древнего Египта.....	330
14.1.1. Политеистическое варварство	330
14.1.2. Египетская «Книга мертвых».....	330
14.2. Месопотамские религии	332
14.3. Древнегреческая религия.....	335
14.3.1. Иерархический политеизм.....	335
14.3.2. Воздаяние	338
14.3.3. Ананке	340
14.3.4. Учение о бессмертной душе.....	342
14.3.5. Орфизм	344
14.3.6. Пифагорейство	346
14.3.7. Неоплатонизм.....	348
14.4. Римская религия	349
14.4.1. Топографический политеизм	349
14.4.2. У людей, как у богов.....	351
14.4.3. Римская религия не отрицает религиозности.....	352
14.5. Древнегерманская религия.....	355
14.5.1. «Старшая Эдда»	355
14.5.2. Верховный бог древнегерманской религии.....	356
14.6. Древнеславянская религия	359
14.7. Дальневосточные религии	360
14.7.1. Зороастризм.....	360
14.7.2. Конфуцианство	361
14.7.3. Философ Лао-цзы	363

14.8. Синтонизм.....	365
<i>Заключение.....</i>	366
<i>Контрольные вопросы</i>	366
<i>Темы рефератов.....</i>	367
<i>Литература.....</i>	367
Глава 15. Исторические формы верований	368
15.1. Шаманизм.....	368
15.1.1. Значение понятия.....	368
15.1.2. Шаманы и духи	372
15.1.3. Происхождение шаманизма.....	373
15.1.4. Шаманизм сегодня.....	376
15.1.5. Будущее шаманизма.....	379
15.2. Магия.....	382
15.2.1. Типы магии	382
15.2.2. Магия и ритуал.....	385
15.2.3. Магия и религия	387
15.2.4. Магия и наука	391
15.3. Миф.....	395
15.3.1. Миф и мифология.....	395
15.3.2. Истолкование мифа.....	397
15.3.3. Ф. Бэкон о мифе.....	398
15.3.4. Миф — бессознательный вымысел и особое восприятие мира.....	400
15.3.5. Неустранимость мифа	406
15.3.6. Социальная мифология.....	408
15.4. Мистика.....	409
15.4.1. Мистика как культурная традиция.....	409
15.4.2. Мистический опыт.....	412
15.4.3. Мистика как феномен	419
15.5. Язычество.....	426
15.5.1. Происхождение слова.....	426
15.5.2. Культ насилия	430
15.5.3. Судьбы язычества.....	432
15.5.4. Славянское язычество	437
15.6. Гностицизм.....	440
15.7. Эзотеризм	441
<i>Заключение.....</i>	445
<i>Контрольные вопросы</i>	445
<i>Темы рефератов.....</i>	446
<i>Литература.....</i>	446

Часть IV. РЕЛИГИЯ КАК СОЦИАЛЬНОЕ ЯВЛЕНИЕ

Глава 16. Теории происхождения религии	448
16.1. Страх создал богов.....	448

16.2. «Чувство Вселенной»	454
16.3. Религия как порождение культа предков.....	455
16.4. Религиозное отчуждение.....	457
16.5. Совесть — порождение религии.....	459
16.6. Религия — кристаллизация субъективных переживаний	463
16.7. Исток религии в трансцендентности	467
16.8. Религия — выражение человеческой природы.....	469
<i>Заключение</i>	472
<i>Контрольные вопросы</i>	472
<i>Темы рефератов</i>	472
<i>Литература</i>	473
Глава 17. Социальные функции религии.....	474
17.1. Э. Дюркгейм о социальных функциях религии	474
17.2. Общество — сущность Бога.....	477
17.3. Типология социальных функций	481
<i>Заключение</i>	486
<i>Контрольные вопросы</i>	486
<i>Темы рефератов</i>	487
<i>Литература</i>	487
Глава 18. Атеизм.....	488
18.1. Две основные формы безбожия	488
18.2. Гуманистический атеизм.....	491
<i>Заключение</i>	494
<i>Контрольные вопросы</i>	494
<i>Темы рефератов</i>	494
<i>Литература</i>	495
Часть V. РЕЛИГИЯ И ОБЩЕСТВО	
Глава 19. Религия и политика	498
19.1. Власть и религия	498
19.2. Политизация веры	501
19.3. Бог и политика	503
19.4. Религиозные нормы, организации и объединения.....	506
<i>Заключение</i>	509
<i>Контрольные вопросы</i>	509
<i>Темы рефератов</i>	509
<i>Литература</i>	510
Глава 20. Роль религии в современном мире	511
20.1. Столкновение цивилизаций.....	511
20.2. Культурные разломы	515
20.3. Новое самоопознание	521
20.4. Гипотезы и дискуссии	522
<i>Заключение</i>	525
<i>Контрольные вопросы</i>	526

<i>Темы рефератов</i>	526
<i>Литература</i>	526
Глава 21. Исторические судьбы религии	527
21.1. Рациональность	527
21.2. Секуляризация.....	530
21.3. Религия в постмодернистской культуре.....	534
21.4. Нетрадиционная религиозность	536
21.5. Религиозный ренессанс	538
<i>Заключение</i>	542
<i>Контрольные вопросы</i>	542
<i>Темы рефератов</i>	542
<i>Литература</i>	542
Феномен духовности (вместо заключения)	544

Предисловие

Религиозное сознание, как и свободомыслие, имеет давние традиции. Вера — это состояние души человека, позволяющее ему преодолевать жизненные испытания, находить опору в жизненном бытии. Современное образование невозможно без знания религии. Однако религиоведение — не проповедь религии, не культовое изложение религиозных догматов. В учебнике дана широкая мировоззренческая картина мира, в которой находит свое место и свободомыслие, и вера. Именно поэтому религиоведение обеспечивает диалог с наукой: теологией, философией, психологией, культурологией и историей.

Религиоведение — дисциплина, связанная с изучением религии как духовного феномена, как объекта познания. Автор учебника стремился раскрыть сущность религии как культурно-антропологического феномена. Значительное место в учебнике уделено психологическим аспектам религии. Религиоведение направлено на изучение мировоззренческих, аксиологических и этических проблем, волнующих современное общество. Осваивая этот предмет, студент получит знания по истории мировых религий, по восточным религиозным направлениям (даосизм, синтоизм и др.). За время обучения студент приобретет знания по истории христианской церкви, получит представление о том, чем оказывается религия как социальный феномен, сможет поразмышлять об исторических судьбах религии, о возрождении религиозного сознания и его многообразии.

В результате изучения дисциплины студент должен:

знать

- сущность религии как социального феномена;
- роль религии в культурном развитии;
- действие религиозных норм, организаций и объединений;
- понятия политеизма и монотеизма;
- классификацию и особенности мировых религий;
- феномен атеизма;
- религии первых цивилизаций;
- теории происхождения религий;
- социальные функции религий;

уметь

- прослеживать исторические судьбы религий;
- анализировать возрождение религиозной жизни в нашей стране;
- выявлять связи между религией и политикой;
- ориентироваться в исторических формах верований;
- сопоставлять формы современной нетрадиционной религиозности;

владеть

- подходами к анализу современной религиозной ситуации в России;
- навыками анализа мировых религий;
- методами осмысления религии как антропологического феномена;
- способами оценки секуляризации и атеизма.

Введение

Есть на свете люди, чей духовный опыт подсказывает: существуют некие запредельные, трансцендентные¹ силы. Такие люди верят в Бога, который принял страдание за человечество, потому что любит нас. Порой в душе человека рождается ощущение непосредственной близости к Божеству, возможности прямого общения с Ним. Верующий молится в надежде, что Бог слышит его исповедь. У такого человека накапливается опыт, который помогает ему жить, преодолевать жизненные трудности. Эти люди убеждены в том, что тайна человеческой жизни сопряжена с особым, божественным предназначением.

Однако у многих такого религиозного опыта нет, и они полагают, что мир возник сам по себе, без вмешательства надличностных сил. Эти люди ищут духовные опоры, не связанные с Богом, прежде всего в самом человеке, в раскрепощении человеческого сознания, в грандиозном творчестве людского рода. Говорить с ними на религиозные темы почти бессмысленно: их душа ничего кроме скепсиса не рождает. Получается странный разговор по принципу пословицы: «Я ему про Фому ("Бог есть!"), а он мне про Ерему ("Бога нет!")».

Религиозное сознание, равно как и свободомыслие, имеет давние традиции. Вера — это состояние души человека, позволяющее ему преодолевать жизненные испытания, находить опору в жизненном бытии. Она вырастает из самых глубин человеческого естества. Человек не может жить без веры, ибо он не просто существо, действующее на основе инстинкта, и не просто вместилище разума. Русский философ И. А. Ильин (1882—1954) писал: «Исторически положение индивидуальной человеческой души слагалось почти неизменно так, что ее самостоятельному религиозному исканию и усмотрению противопоставлялась — в лучшем случае — обретенная и сформулированная религиозная истина, а в худшем случае — запрет и подавление... Религиозная жизнь души была опосредована и подчинена уставу; самостоятельность ее полагалась греховной, а порыв к ней — дьявольским искушением»².

¹ Трансцендентный — религиозный и философский термин, обозначающий то, что находится за пределами человеческих чувств и разума.

² Ильин И. Шлейермахер и его «Речи о религии» // Ступени. Философский журнал. 1992. № 3. С. 59.

Знание не может уничтожить веру или заменить ее. Вот почему И. А. Ильин замечает, что человек, не способный переживать образов искусства, не должен говорить и писать об искусстве; ибо душа его — художественно пустыня, а в пустыне злак не прозябает¹. В судьбе каждого человека вера — индивидуальное достоинство. Известный французский философ Вольтер (1694—1778) при жизни был активным безбожником. О католической церкви он писал: «Раздавите гадину!» — однако в канун смерти позвал священника и исповедовался. Две стороны его личности наконец-то воссоединились.

Наиболее проницательные западные и восточные мыслители отмечали, что стремление извести богомольность, подорвать религиозное сознание часто оборачивается вовсе не господством светлого разума, а суррогатом религиозных чувств. Русский философ Н. А. Бердяев (1874—1948) подчеркивал, что представители позитивизма как философского направления, отвергая религию, совсем не являли собой идеал рассудочной непогрешимости. Очищая себя от суеверий, они взращивали поразительные иррациональные фантомы².

В истории общественной мысли отмечен такой парадокс: люди «научного» сознания полны всякого рода вер и даже суеверий. «Возьмите самых крупных глашатаев наступления позитивной эры, тех, которые во имя будущего человечества страстно отрицали религиозную веру, — Конта, Фейербаха, Спенсера, Маркса. О. Конт был не только верующий по своей психологической природе, но и настоящий мистик... Л. Фейербах по природе своей был религиозным атеистом и страстным глашатаем религии человечества. Г. Спенсер верил в свое Непознаваемое и в мировое развитие. К. Маркс верил в социализм, в будущее общество... психология веры лежит в основе рационалистического, «научного» марксизма»³.

В нашей стране был проведен грандиозный социальный эксперимент. Мы прошли через десятилетия принудительной, насильственной атеизации общественного сознания. Речь идет вовсе не о процессе секуляризации, обезбоживания мира, который развернулся в Европе после эпохи Возрождения. Едва ли не впервые в истории человеческого рода родилось демоническое, сатанинское устремление подорвать тысячелетние основы религиозного сознания, вытравить из человеческой природы ее базисные признаки, сконструировать безрелигиозное единомыслие. Рушились церкви, уничтожались священники, вытравлялась вера. Однако уничтожить религию не удалось.

¹ См.: Ильин И. Указ. соч. С. 58.

² См.: Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 39.

³ Там же.

Напротив, в наши дни все чаще говорят о возрождении веры. Сейчас в России, как известно, в светских вузах введена теология, призванная заполнить духовный вакуум, который образовался в последние десятилетия в нашей стране в связи с попыткой отсечь важнейшие духовные культурные традиции. Современное образование невозможно без знания религии. Однако религиоведение — это не проповедь религии, не культовое изложение религиозных догматов. Как гуманитарная дисциплина оно призвано дать широкую мировоззренческую картину мира, в которой находит свое место и свободомыслие, и вера. Именно поэтому религиоведение обеспечивает диалог с науками: теологией, философией, психологией, культурологией и историей.

В некоторых учебниках и пособиях по религиоведению проводится явная тенденция — противопоставить религиозной картине мира атеистическую, нередко именуемую научной. При изложении материала из работ видных мыслителей выхватываются отдельные цитаты, призванные под видом объективного подхода исказить взгляды того или иного автора. Так, в книге В. В. Кудрявцева «Лекции по истории религии и свободомыслия» дана крайне односторонняя трактовка взглядов на религию американского философа У. Джеймса (1842—1910), о позиции которого автор лекций пишет: «Вера в Бога нужна для того, чтобы возмущение существующим в мире злом и сострадание к обездоленным и несчастным не мешали человеку выполнять обязанности по отношению к самому себе даже в безысходных ситуациях, ибо там, где есть Бог, трагедия только временна и частична»¹. Конечно, религия у У. Джеймса получает прагматическое оправдание, но ведь именно он написал о многообразии религиозного опыта, ввел слово «трансперсональный», которое в конечном счете дало название трансперсональной психологии — одного из пяти ведущих мировых течений в психологии. Столь же «эпатажно» излагаются в указанной работе взгляды З. Фрейда (1856—1939), Л. Фейербаха (1804—1872), Ф. Энгельса (1820—1895). В итоге получается повторение азбучных атеистических истин.

Антирелигиозное сознание располагает целым арсеналом «сокрушительных» формул, наивных объяснений, лукавых комментариев. В свое время некоторые из этих положений имели определенную обоснованность, потому что отражали уровень знаний о вере и религии. Однако в какой мере в XXI в. можно говорить о том, что религия — это искаженное фантастическое отражение действительности, или о том, что религиозное переживание можно приравнять к невротическому состоянию или даже к психопатии.

¹ Кудрявцев В. В. Лекции по истории религии и свободомыслия. Минск, 1998. С. 9.

Разве это не оскорбление чувств верующих? Можно ли, например, отнести к «фантазиям» весьма продуктивные попытки русских религиозных философов приблизиться к разгадкам тайн истории?

Религия — неотъемлемая часть культуры. Миллионы людей испытывают потребность в религиозных чувствах, в религиозной жизни. Никакими средствами невозможно и не нужно истреблять веру людей в Бога, хотя такие попытки в истории человечества были.

Что такое религия как феномен человеческой культуры? Какими вопросами занимается религиоведение? В чем отличие философии религии от теологии? Как многобожие сменилось единобожием? Каковы основные черты язычества? В чем смысл учения Будды? Как родилось христианство и почему оно имеет всемирно-историческое значение? В чем смысл мусульманства? Как возникла религия? Каковы функции религии в обществе и какова ее структура?

Люди давно пытались понять столь загадочный, одновременно возвышающий и устрашающий феномен — религию. Действительно, какая сила заставляет людей верить в то, что они никогда не видели и не ощущали? Почему богов так много? Когда человек начал творить богов? Или человечество изначально явилось в этот мир верующим и лишь значительно позже засомневалось в своей вере? Подобные и другие вопросы волнуют многих, в том числе и определенную группу специалистов, которые избрали религию предметом своих специальных размышлений.

Религиоведение — молодая наука. Лишь в XIX в. были предприняты первые попытки систематического научного постижения религии. Однако у религиоведения солидные традиции, ибо осмысление данного феномена началось еще в древности. Интерес к религии проявляли историки, философы, социологи, психологи. Только в результате комплексного, сравнительного изучения появилась возможность создать относительно целостный комплекс знаний о религии.

В Древнем мире существовало многобожие. Потом возникли мировые религии. Сегодня мы можем говорить о многобожии. Наряду с признанными мировыми религиями существует множество других верований. Порой они эксцентричны, странны. Признание Бога причудливо соединяется в них с признанием науки. Здесь подчас сплетаются религиозные представления, заимствованные из разных религий. Иногда современные религиозные объединения вербуют молодых людей для прославления какого-нибудь новоявленного пророка. Такие культы нередко называют новыми религиями, культовыми объединениями. Господствующая церковь, как правило, ведет с ними борьбу. Так происходит во многих западных странах, а также в России и Китае.

Уже отмечалось, что религиоведение — комплексная дисциплина. Она опирается на философию религии, социологию, культурологию, психологию и историю.

Философия религии — это философский анализ специфического феномена религии. При такой констатации сразу возникают вопросы. Зачем нужна философия религии, если есть теология — религиозное учение о Боге? Есть ли смысл философствовать о том, что открывается человеку через веру и чувства? Может быть, логичнее просто принять постулаты веры и не устраивать дискуссий вокруг религиозных проблем? Иначе говоря, стоит ли размышлять о том, что живет в сердце верующего человека?

Помимо философии религии религиозными проблемами так или иначе занимаются теология и религиозная философия. Теология (от греч. *theos* — Бог и *logos* — учение; учение о Боге) — систематическое изложение, обоснование, распространение учения о Боге, его откровении, свойствах, качествах, признаках. Богословие призвано доказать истинность «догматики», религиозной нравственности, правил и норм жизни верующих и духовенства, установленных той или иной религией¹.

Теология — это богословие. В узком смысле, в отличие от религиозной философии, она представляет собой систему догм вероучения. По сути дела теология противостоит философии, поскольку она, тоже обращаясь к вечным вопросам о сущности мира и человека, излагает вероучение без скепсиса и аналитической оценки, апологетически (от греч. *apologia* — защита кого-либо или чего-либо (часто предвзятая); восхваление, заступничество).

Теология включает в себя доказательства сверхъестественного происхождения Священного Писания, богодухновенности², Святого предания, божественной сущности церкви, а также ряд практических дисциплин, связанных с проведением богослужения. Для богословия догмы святы и находятся вне анализа. Однако можно верить в Бога и в то же время рассматривать эту веру как проблему, т.е. как нечто спорное. Если человек задумывается над вопросами о том, действительно ли существует Бог, есть ли доказательства Его бытия, откуда взялись догматы, зачем нужна религия и какова роль церкви, он становится философом.

Однако зачем философствовать о том, что надо возвращать в душу? Не пустое ли это занятие? На эти вопросы отвечал русский философ В. С. Соловьев (1853–1900). Он спрашивал: не достаточно ли верить, что существует Солнце и наслаждаться его све-

¹ См.: Трофимова Т. И. Теология // Философский словарь / под ред. И. Т. Фролова. М., 2001. С. 559.

² Богодухновенность — религиозная концепция, утверждающая, что священные книги даны людям Богом или богами в виде откровения.

том и теплотой, зачем еще физические и астрономические теории Солнца и Солнечной системы? Разумеется, они не нужны тем, кто не ощущает в себе научной пылкости, но из этого не следует, что они вообще никогда никому не нужны.

Философы всегда проявляли особый интерес к религии, к проблемам ее значения и смысла, к той роли, которую она играет в жизни отдельного человека, общества и всего человечества.

Что же такое религия? Исследователи расходятся в точном обозначении истока этого слова. Иногда слово «религия» связывают с латинским *religio*, обозначающего «благочестие», «набожность», «святыня». В этом смысле религия — это набожность, предмет культа. Другое латинское слово *relegare* — значит связывать, привязывать. Отсюда религия включает в себя не только веру или совокупность взглядов, но и соответствующее поведение, определяемое верой в существование Бога. И наконец, латинское слово *relegere*, означающее возвращаться, обдумывать, бояться, предопределяет понимание религии как чувства связанности, зависимости и должностования по отношению к всемогущей силе, дающей опору и достойной поклонения.

Л. Н. Толстой указывал на три понятия религии, которые обычно возникают при осмыслении данного феномена.

1. Религия — это данное Богом истинное откровение и вытекающее из этого богопочитание. Так определяют религию люди, которые веруют в какую-нибудь одну из существующих на Земле религий и именно ее считают истинной, а другие — ложными.

2. Религия — это свод суеверных положений и вытекающее из этих положений суеверное богопочитание. Суеверием называется неполная, превратная вера. Она исходит в действие и восприятие сил, объяснимых законами природы, но не находящихся в себе обоснования в самом религиозном учении. Суеверие принимает за реальность существования магических таинственных сил, которые оказывают благотворное или вредное влияние на жизнь людей и домашних животных, а также определяют некоторые явления природы (погоду, рождение, рост).

В наши дни в суеверии сохранились пережитки старых народных верований. Это обнаруживается в ношении амулетов, в некоторых рисунках, татуировке и т.д. Проявления суеверия различаются в зависимости от различия способностей, поведения, условий жизни и воспитания. Эти различия суеверий устанавливаются как психологией, так и при изучении преданий всех народов и времен.

3. Религия — это свод философских положений и нравственных законов, созданных умными и властными людьми для управления грубыми, невежественными народными массами, чтобы их утешить и одновременно обуздать. Так определяют религию люди,

безразличные к вере и божественным предметам, но считающие ее полезным орудием государственности.

По мнению Л. Н. Толстого, все эти определения религии ограничены. Первое определение напоминает то, которое мог бы дать музыке человек, сказав, что музыка — это та известная ему песня, которой желательно научить как можно больше людей. Второе можно сравнить с тем, как оценил бы музыку человек, не понимающий и не любящий ее. Такой человек сказал бы, что музыка — это воспроизведение звуков гортанью или извлечение их с помощью инструментов и что это занятие бесполезное, праздное, и людей от него надо отлучать. В третьем определении Л. Н. Толстой усмотрел неполноту и пристрастность. Такое понимание религии подобно тому, которое дал бы музыке человек, если бы заметил, что это дело полезное для обучения танцам или маршированию и что поэтому музыку надо всячески поддерживать.

У всех определений религии есть общий недостаток: если сравнивать религию с музыкой, то получается, что разговор идет о внешних функциях музыки, о ее полезности или ценности для того, кто музыку определяет. Ни одно из представленных определений религии, по мнению Л. Н. Толстого, не выражает ее истинную природу. Тут-то и обнаруживается различие и противоречивость в понимании религии, которые ведут к ожесточению людей верующих и к неверию, нигилизму неверующих.

Л. Н. Толстой не просто сформулировал неточности в определении религии. По сути дела, он выразил ту проблему, которой должны заниматься философы. Неплохо было бы дать целостное, единое определение этого феномена, то есть такое, которое поднималось бы выше конфессиональных¹ различий и конкретных разногласий по вопросам веры².

Термин «религия» впервые предложил римский политик и философ Марк Туллий Цицерон (106—43 до н.э.), который в трактате «О природе богов» определил религию как преклонение человека перед бесконечным Началом. Существует и другая версия, которую предложил христианский писатель IV в. до н.э. Лактанций. Он полагал, что «религия» происходит от слова *religare* — «связывать».

Противоречат ли данные предположения друг другу? Ни в коей мере. Религия — это и определенная связь между человеком (как конечным существом) и Богом (как бесконечным и абсолютным Началом мира), и вытекающее из нее (связи) благоговение перед бесконечным, т.е. богопочитание. Именно так понимали религию

¹ Конфессия — вероисповедание, признание.

² См.: Толстой Л. Н. Полн. собр. соч. Т. 39. Статьи 1893—1898. Религия и нравственность. М., 1957.

многие мудрецы и философы. В своей сути не расходится с этим осмыслением религии и то, что предлагают нам современные мыслители.

Бог есть высшая реальность религиозной веры, всегда рассматриваемая как некая нетривиально трактуемая личность. Он считается сущностью, наделенной сверхъестественными свойствами и силами. В самом широком смысле Бог есть сущность, наделенная всеми совершенствами. В это совершенство верят и преклоняются перед Богом как сущим.

Часть I
РЕЛИГИЯ КАК ОБЪЕКТ
ПОЗНАНИЯ



Глава 1

ИСТОЧНИКИ И НАПРАВЛЕННОСТЬ РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ

В результате изучения данной главы студент должен:

знать

- сущность религиоведения как самостоятельной дисциплины;
- исторические исследования в структуре религиоведения;

уметь

- проводить различие между источниками и направленностью религиоведения;

владеть

- навыками обнаружения социологии в структуре религиоведения;
 - навыками обнаружения культурологии в структуре религиоведения.
-

1.1. Исторические исследования в структуре религиоведения

История стала заметным разделом религиоведения еще в древности. В XVIII в. проблемы истории религии нашли отражение в работах французских ученых: историка Ш. де Бросса (1709—1777) и Е. Ф. Дюпюи (1742—1809). Среди тех, кто внес немалый вклад в развитие религиоведения в качестве историков можно назвать французского философа Ж. Э. Ренана (1823—1892), который известен главным образом благодаря работам по истории христианства: «Жизнь Иисуса» (1863); «История происхождения христианства» (1863—1883). Склоняясь к позитивизму, Ренан отрицал значение философии как средства познания религии. «Философия — это приправа, — писал он, — без которой все блюда кажутся безвкусными, но которая сама по себе не годится для пищи». По Ренану, цель развития мироздания, совершающегося по естественным законам, — Бог, означающий господство разумного начала в мире. Воплощением такого начала является совершенный, гениальный человек. Остальная масса, по мнению Ренана, является лишь необходимым условием существования избранных.

По мере развития науки накапливались многочисленные эмпирические сведения о различных религиях, многообразных веро-

ваниях. Английский ученый немецкого происхождения Фридрих Макс Мюллер (1823—1900) в работе «Введение в науку о религии» отмечал, что религия есть священный предмет, и в ее самой совершенной или самой несовершенной форме она заслуживает наивысшего уважения¹. Автор показал, что история буддизма представляет прекрасную возможность проследить процесс формирования канона священных книг. Ф. М. Мюллер считал, что сравнительное изучение религий стало необходимым в связи с открытием ранее неизвестных подлинных документов, важных для изучения истории религий человечества, и с огромными возможностями в исследовании глубочайших истоков религиозной мысли во всем мире, которое дало ученым обширное изучение восточных языков.

Голландский священник Корнелис Тиле (1830—1902) стоял у истоков современного религиоведения. В его работах исторический подход к изучению религий сочетался с глубокими философскими обобщениями. Он отмечал, что для науки о религии не подходит односторонний эмпирический метод, который удовлетворяется исключительно упорядочиванием и собиранием фактов. Наука о религии должна, по мнению ученого, принимать во внимание результаты антропологии, социологии, психологии и в особенности сравнительное изучение религий. Для исследователей важны такие работы Тиле, как «Религия зороастризма» (1864), «Сравнительная история египетской и месопотамской религии» (1869), «Очерки по истории религии. К вопросу о распространении мировых религий» (1897—1899). К. Тиле интересовал также вопрос о возможной типологизации религий. При этом использовались различные основания такой классификации — религии натуральные и супранатуральные (т.е. природные и сверхприродные), сложившиеся стихийно или созданные отдельным человеком. Некоторые исследователи разделяли религии на объективные, субъективные и объективно-субъективные. Другие видели возможность выделить религии естественные, религии моральные и религии искупления. (Искупление — один из важнейших догматов христианства (в том числе и православия), согласно которому крестная смерть Иисуса Христа явилась жертвой за грехи человечества. После свершившегося акта искупления, согласно церковному учению, человеку достаточно уверовать в Христа, принять крещение и с него снимается грех прародителей, и сам он обретает реальные шансы на спасение.)

К. Тиле создал сложную последовательную схему, выделив естественные религии, низшие естественные религии (в том числе спиритизм — веру в посмертное существование душ умер-

¹ Классики мирового религиоведения. Антология. Т. 1 / сост. и общ. ред. А. Н. Красникова. М., 1996. С. 34.

ших и возможность непосредственного контакта с ними людей, которые называются медиумами, и фетишизм — раннюю форму религиозных верований, поклонение неодушевленным предметам, которым приписывались «сверхчувственные» свойства: способность исцелять, предохранять от врагов, помогать на охоте и т.д.), высшие естественные религии (переход к многобожию, магические религии, антропические (от слова «антропос» — человек) и этические религии. Не все этические религии, как считал Тиле, стоят на одинаковой ступени развития. Здесь, по его мнению, можно ясно различить две ступени, а именно партикуляристские (партикулярный — частный) и универсалистские религии. Последние можно назвать мировыми религиями. К универсалистским относятся религии, не ограничивающиеся отдельной нацией или группой народов, но обращающиеся ко всем, вне зависимости от происхождения и социального состояния, и тем самым преследующие цель стать мировыми религиями.

К рассматриваемой группе исследователей по праву можно отнести также нидерландского теолога и религиоведа, одного из основателей современной науки о религии Шантепи де ла Соссе (1848—1920), который ставил, главным образом, методологические проблемы. Он уделял большое внимание популярным в то время подходам к рассмотрению религии, ее различным интерпретациям, собирал материал для создания универсальной классификации религий мира. Его собственные исследования относились к греческой и германской религиям. Основные религиоведческие работы Шантепи де ла Соссе — «Учебник по истории религий», «Религия тевтонов» (1902).

Чрезвычайной популярностью пользуются и в наши дни работы швейцарского историка и правоведа Иоганна Якоба Баховена (1815—1887), выдвинувшего гипотезу о существовании матриархата как специфической стадии развития человеческого общества. Многие философы, культурологи и психологи ссылались на эту концепцию. Так, американский философ Эрих Фромм (1900—1980) в работе «Иметь или быть?» отмечал, что принцип матриархата делает центральной фигурой общества любящую мать. «Материнский принцип — это принцип безусловной любви: мать любит своих детей не за то, что они доставляют ей радость, а потому лишь, что они дети (ее собственные или другой женщины — это неважно)»¹.

В своих работах Баховен уделял большое внимание мифологии и религии, считая, что они могут послужить ключом для правильного понимания древней истории. Труды Баховена по анализу религиозного символизма имеют статус классических.

¹ Фромм Э. Иметь или быть? М., 2012. С. 222.

Среди историков можно назвать также английского востоковеда У. Робертсона Смита (1846—1894), российских историков Ф. И. Щербатского (1866—1942), В. В. Бартольда (1869—1930).

Специалисты по санскриту открыли схожесть между индийскими мифами, с одной стороны, и греческими, римскими и библейскими — с другой. Таким образом сложилось сравнительное религиоведение, позволяющее сравнивать различные верования.

Общепризнанна роль в становлении религиоведения как самостоятельной научной дисциплины упоминавшегося выше исследователя мифологии и сравнительной лингвистики Мюллера, которого многие исследователи считают основоположником научного религиоведения. Этот исследователь пришел к выводу, что понять религию как феномен можно только на путях сравнительного исследования. Он утверждал, что тот, кто знает одну религию, не знает ни одной... Чтобы в полной мере оценить значение той или иной религии, важно обнаружить ее древнейшую форму, сравнить с другими типами религии. Религия нуждается в беспристрастном, объективном рассмотрении, что возможно только в одном случае: если исследователь в состоянии выйти за рамки собственных верований и научных предпочтений.

Исторические исследования развивались в разных направлениях. Огромное значение имела теория эволюции Чарльза Дарвина («Происхождение видов», 1859). Историки пришли к убеждению, что если процесс эволюции может быть рассмотрен как ряд последовательных стадий развития, то в той же мере можно выделить и фазы становления религии. И. Я. Баховен (1815—1887) высказал идею, что человечество прошло путь от промискуитета к матриархату. Это такая стадия развития, на которой родство ведется исключительно или преимущественно по материнской линии — не по линии отца, а по линии матери. На основе этого делался вывод о том, что матрилинейные народы всегда гораздо более примитивны по сравнению с патрилинейными или, иначе говоря, что матриархат представляет собой раннюю стадию развития, или эволюции.

Развитие человечества от промискуитета (промискуитет — беспорядочное половое общение) к матриархату, а от него к патриархату Баховен описал через религиозное измерение.

Можно назвать также книгу американского ученого Льюиса Моргана (1818—1881) «Древнее общество» (1877). Изучая быт американский индейцев, Морган собрал огромный фактический материал по истории первобытного общества. Ему принадлежит попытка создания периодизации истории доклассового общества. Ученый пытался также выделить несколько стадий социального развития, каждая из которых характеризовалась бы определенными социальными институтами. Нынешние туземцы, с его точки

зрения, представляют нам те стадии развития, через которые много веков назад прошли цивилизованные народы. Предположение, выдвинутое Морганом, состояло в том, что культура и религия развиваются однолинейно, благодаря чему все известные нам культуры якобы можно расставить в единый ряд таким образом, что они прошли в прошлом через те стадии, которые представлены в данном ряду низшими культурами. Эта точка зрения устарела.

Эволюционный метод привел религиоведов к убеждению, что религиозная история человечества сходна с геологической. На древние пласты накладываются более поздние. Например, более углубленные исследования месопотамской религии и цивилизации, которые были проведены в конце XIX в., показали, что многие библейские мифы и ритуалы возникли в Древнем Вавилоне и только потом распространились в античном и Древнем Израиле.

Историки поставили также ряд других вопросов. Анализ новозаветных текстов на рубеже XIX и XX вв. поставил вопрос о том, кто создал «священные тексты»: Бог или человек? Работы Д. Штрауса, Э. Ренана, А. Швейцера пробудили интерес к Христу как исторической личности, к его земной жизни.

«Особенно быстро процесс накопления теоретического и эмпирического материала происходил в последние три столетия в Европе, что было связано с философской ревизией многих традиционных взглядов, в том числе пересмотром теологической трактовки религии как божественного откровения»¹.

Итак, собранный в XVIII — первой половине XIX в. фактический материал и поставленные исследователями теоретические вопросы способствовали формированию новой отрасли гуманитарного знания, которая получила название «религиоведение» (в англоязычной литературе эта отрасль знания стала называться *The Science of Religion*, во франкоязычной — *La Science de Religion*, в немецкоязычной — *Religionswissenschaft*).

1.2. Социология в структуре религиоведения

Данный раздел религиоведения начал складываться еще до возникновения социологии как самостоятельной дисциплины. Главная его тема — отношение религии и общества. Автором первых социологических идей о религии можно назвать английского философа Томаса Гоббса (1588—1679), определявшего церковь как общество людей, исповедующих христианскую религию и объединенных в лице одного суверена, по приказанию которого они обя-

¹ Красников А. Н. У истоков современного религиоведения // Классики мирового религиоведения. Антология. Т. 1. С. 17—18.

заны собраться и без разрешения которого не должны собираться. Так как во всех государствах всякое собрание, не имеющее разрешения гражданского суверена, является незаконным, то точно так же и церковь, собравшаяся в каком-либо государстве, запретившем ее собрание, является незаконным собранием. «Христианское государство и церковь — одно и то же». Отсюда следует, что нет на Земле такой универсальной церкви, которой все христиане обязаны были бы повиноваться, так как нет такой власти на земле, по отношению к которой все другие государства были бы подданными¹.

Важные идеи о религии можно найти у французского философа Шарля Монтескье (1689—1755), который резко критиковал теологию и церковь и вместе с тем отводил религии определенную роль в поддержании общественной нравственности. Ш. Монтескье не только ставил вопрос об истинной религии. Христианство, повелевающее людям любить друг друга, желает, чтобы всякий народ имел наилучшие политические и гражданские законы, потому что после этой религии они составляют величайшее благо, какое только человек может дать и получить². Характерно, что социолог ставит вопрос и о магометанской религии (т.е. об исламе), расширяя рамки христианских представлений о вере.

Основателем позитивизма³ и создателем социологии в европейской философии стал Огюст Конт (1798—1857). По его мнению, история познания природы может быть разделена на три стадии, каждая из которых соответствовала определенному типу мировоззрения: теологическому, метафизическому и позитивному. На первой, теологической, стадии человеческий ум пытался объяснить явления воздействием сверхъестественных сил, Бога. Затем следует стадия метафизическая, а на смену ему идет стадия позитивная, или научная. Средством установления социальной гармонии Конт считал пропаганду «новой религии», в которой культ личного Бога заменялся культом абстрактного человека как высшего существа.

Основателями социологии религии были также немецкий философ и социолог Макс Вебер (1864—1920), французский социолог Эмиль Дюркгейм (1858—1917), немецкий социолог Георг Зиммель (1858—1918), немецкий теолог и философ Эрнст Трельч (1865—1923).

¹ См.: *Гоббс Т.* Избр. произведения : в 2 т. М., 1965. Т. 2 : Левиафан. Гл. 39. С. 461.

² См.: *Монтескье Ш.* О духе законов // *Его же.* Избр. произведения. М., 1955. С. 531.

³ Позитивизм — направление в философии XIX—XX вв., объявившее единственным источником истинного, действительного знания конкретные, эмпирические науки и отрицающее ценность всех других видов познания.

Огромную роль в развитии религиоведения сыграл Вебер. «Западный тип рациональности», содержательную предпосылку которого создала иудаистско-христианская форма религиозности, Вебер не считал единственным¹. Наряду с ним философ выделял китайский (даоистско-конфуцианский) и индийский (индуистско-буддистский) типы рациональности, различие которых обусловливается, с его точки зрения, различием способов отношения к миру, задаваемых соответствующими религиозными картинами мира. Даоистско-конфуцианская «картина мира» задает приспособленческий тип отношения к последнему, индуистско-буддистская ориентирует человека на бегство от мира, иудаистско-христианская — на овладение миром. Религиозные «картины мира», следовательно, по Веберу, определяют своеобразие соответствующих типов рациональности не по логической форме, а по содержательной направленности утверждаемых ими способов «социального действия».

М. Вебер показал также, что религиозная рационализация ведет к «обезбоживанию» мира, сначала теоретическому (в рамках «картины мира»), а затем и практическому (расколдовыванию внутримировой действительности), а это, в свою очередь, ведет к «обессиливанию» самой религии.

М. Вебер изучил место и значение религии в изменяющемся мире, ее влияние на развитие экономики, политических систем, семьи. В работе «Протестантская этика и дух капитализма» (1904–1905), принесшей ему известность, Вебер анализировал влияние христианства на историю Запада, его экономическое развитие и социальную жизнь. «Современный человек, дитя европейской культуры, — пишет философ, — неизбежно и с полным основанием рассматривает универсально-исторические проблемы с вполне определенной точки зрения. Его интересует прежде всего следующий вопрос: какое сцепление обстоятельств привело к тому, что именно на Западе, и только здесь, возникли такие явления культуры, которые развивались — по крайней мере мы склонны предполагать — в направлении, получившем универсальное значение?»²

М. Вебер связывает эти процессы с возникновением протестантизма³, исследует пуританское понимание профессионального призвания и требования аскетической точки зрения, которые должны

¹ См.: *Давыдов Ю. Н.* Вебер. Макс // *Философский словарь* / под ред. И. Т. Фролова. С. 87.

² *Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма // *Его же.* Избр. произведения. М., 1900. С. 44.

³ Протестантизм — одно из основных направлений христианства, возникшее в XVI в. в связи с антикатолическим движением в Европе.

были оказать непосредственное воздействие на развитие капиталистического стиля жизни. Всю силу удара аскетизм¹ направляет на непосредственное наслаждение жизнью и всеми ее радостями. Повсюду, где утверждалось пуританское мироощущение, оно при всех обстоятельствах способствовало установлению буржуазного, рационального, с экономической точки зрения, образа жизни, что, конечно, имеет неизмеримо большее значение, чем простое стимулирование капиталовложений.

М. Вебер рассматривал религию как мощный фактор социальных преобразований.

1.3. Культурология в структуре религиоведения

Культурология — это наука о многообразии культур и закономерностях культурно-исторического процесса. Изучая разнообразие культурных миров, исследователи, естественно, обращали внимание на различные верования народов. Возьмем, например, Эдуарда Бернетта Тайлора (1832—1917). Его работа «Исследования по ранней истории человечества» (1865) и многочисленные статьи в основном посвящены историческому процессу. Автор пытается проследить хронологическую последовательность отдельных событий, реконструировать историю. Э. Б. Тайлор весьма интересовался эволюционными процессами в культуре, в которых его внимание привлекали не хронологическая последовательность форм, а перерастание предшествующей формы в последующую.

Э. Б. Тайлор проследил эволюцию человеческой цивилизации от первобытного человека до человека, каким он является в европейской культуре. Высший уровень развития первобытного человека ученый видел в живших в его время аборигенах Австралии. Э. Б. Тайлор разработал теорию анимизма², о которой будет сказано ниже. Он отвергал божественные силы. Религиозные феномены культуролог рассматривал как порождение земных факторов. Сознание первобытного человека Тайлор считал «детским», началом всего последующего развития человечества, а не результатом человеческого «падения», утраты исходного совершенства.

Воссоздать летопись развития религиозного сознания попытался Джеймс Джордж Фрэзер (1854—1941). Он собрал огромный эмпирический материал, который характеризовал различные эпохи, и сделал попытку сравнить полученные данные. Ученый

¹ Аскеза — отказ от жизненных благ и удовольствий, посвящение своей жизни служению Богу.

² Анимизм — вера в души и духов.

придерживался идеи эволюции и духовного единства человечества. Книга Фрэзера «Золотая ветвь» (1890) рассказывает об эволюции первобытной культуры в первобытном обществе. Вывод автора состоял в том, что магия и религия противоположны друг другу и что магия исторически родилась раньше, чем религия. Магия в истолковании Фрэзера была «примитивной наукой». Точно так же он оценивал роль анимизма в примитивном сознании. Дж. Фрэзер считал, что магия и анимизм были попытками человека найти рациональные средства для того, чтобы объяснить мир и действовать в нем. Магия не является религией. Последняя рождается только тогда, когда магия исчезает. По мнению Фрэзера, в религии человек пытается познать себя, признавая свою зависимость от богов, которым он преклоняется, и существование сверхчеловеческого сознания.

Во второй половине XIX в. существовало множество теорий происхождения тотемизма¹. Под тотемами подразумевалось животное или растение, оцениваемое как фактический предок, от которого магическим образом зависели жизнь и благополучие рода в целом и каждого человека в отдельности. Вместилищем тотемных предков были чуринги, хранившиеся в святых местах.

Теория тотемизма Фрэзера исходила из того, что примитивный человек, будучи неосведомленным в физиологии зачатия, пришел к выводу, что женщина беременеет от съеденной пищи. На основе этого верования якобы и возникли обычаи, по которым от каждого индивида требовалось соблюдение определенных ритуальных обязательств перед тем видом животного или растения, от которого он (как считалось) произошел. Таким образом, возникла одна из форм тотемизма — тотемизм зачатия, а уж потом от нее произошли все другие формы.

Совсем иная теория тотемизма была разработана английским антропологом Альфредом Радклиф-Брауном. В примитивных обществах любые предметы, оказывающие важное влияние на социальную жизнь, неизбежно становятся объектами ритуальных обрядов (негативных или позитивных), и функция таких ритуалов заключается в том, чтобы выражать, а тем самым закреплять и увековечивать признание социальной ценности тех объектов, к которым они обращены. Следовательно, в обществе, выживание которого полностью или в значительной степени зависит от охоты и собирательства, различные виды животных и растений, в особен-

¹ Тотемизм (от слова «ототеман» на языке североамериканских индейцев оджибве — род его) — одна из ранних форм религии, выражающая веру в сверхъестественное родство между человеческими группами (родами) и животным и растительным миром (реже явлениями природы и неодушевленными предметами).

ности те из них, которые употребляются в пищу, становятся объектом ритуальных обрядов.

В некоторых типах дифференцированных обществ (например, в племенах, разделенных на сибы или кланы, т.е. на группы родственников) различные сегменты общества имеют тенденцию отграничиваться друг от друга различием ритуала; обряды одного и того же типа, общего для всего племени, направляются каждым из его сегментов на свой особый объект или класс объектов.

Следовательно, в то время как в недифференцированных обществах (например, у андаманцев) ритуальное отношение к животным и растениям, используемым в пищу, является общим недифференцированным отношением между социумом и миром природы в целом, для дифференцированных обществ характерна общая тенденция развивать особые ритуальные отношения между каждым из социальных сегментов (кланов или других групп) и каким-то одним или несколькими видами животных и растений или же, в некоторых случаях, каким-то особым фрагментом природы, в который включено много видов¹.

Бронислав Каспер Малиновский (1884–1942), английский этнограф и культуролог польского происхождения, один из основателей и лидеров функциональной школы в британской антропологии, трактовал культуру как целостную, интегрированную согласованную систему, все части которой связаны друг с другом. С этой точки зрения он изучал феномен религии. Основная единица функционального анализа у Малиновского — институт культуры (например, магии, религии). Такой институт и объединяет более или менее сложную совокупность родственных культурных признаков. В рамках религиоведения ученый сравнивал африканский и европейский культурный порядки, которые, по его мнению, совершенно независимы друг от друга, оказывают друг на друга влияние и порождают третью культурную реальность. Б. К. Малиновский раскрывал принцип жизнеспособности африканского трибализма², который вытекал из внутренней силы туземной культуры. Он описывал племенной, региональный и африканский национализмы, связанные с религией, анализировал войны, которые велись во имя религиозных идеалов, занимался изучением религиозных верований меланезийских племен. Б. К. Малиновский — основатель функционализма в западном религиоведении. Главная его работа — «Магия, наука и религия» (1954).

¹ Радклиф-Браун А. Методы этнологии в социальной антропологии // Антология исследований культуры. Т. 1 : Интерпретация культуры / ред. С. Я. Левит. СПб., 1997. С. 617.

² Триба — племя.

Заключение

Религиоведение — сравнительно молодая гуманитарная дисциплина. Однако она имеет давние традиции. Феномен религии издавна интересовал философов, историков, социологов, а в последнее время — культурологов и психологов, но религиоведение — не просто комплексная наука, имеющая в своем арсенале философские идеи, социологические констатации, исторические факты, культурологические заметки или психологические наития. Опираясь на разные источники, религиоведение стремится дать целостный анализ различных теоретических и практических аспектов религии.

Социология всегда проявляла интерес к религии. Основоположниками западной социологии религии можно считать Дюркгейма и Вебера. Э. Дюркгейм заложил традицию функционального изучения религии как «коллективного представления» и считал, что она есть основное средство сплочения общества, установления связи между индивидом и социальным целым. От Вебера идет традиция, которая рассматривает религию прежде всего как мотив социального действия, выявляет ее роль в процессе тех или иных социальных преобразований. В культурологии религия оказывается важным способом кристаллизации национальной идентичности, а также устранения конфликтов на этноконфессиональной основе. Религия является важной частью любой культуры.

Контрольные вопросы

1. Каков предмет религиоведения?
2. Когда появилась эта дисциплина?
3. Что нового внес в религиоведение Э. Дюркгейм?
4. В чем значение социологических взглядов М. Вебера на религию?
5. Как культурологи объясняли феномен тотемизма?
6. Почему религия является важным пластом любой культуры?

Темы рефератов

1. Предыстория религиоведения.
2. Философия религии.
3. Исторические труды по религии.
4. Социология религиоведения.
5. Культурологические взгляды на религию.
6. Психологические аспекты религиоведения.

Литература

Антология исследований культуры. — Т. 1: Интерпретации культуры. — СПб., 1997.

Гараджа, В. И. Религиоведение. — М., 1994.

Гуревич, А. Я. Избранные труды. Средневековый мир. — М. ; СПб., 2013.

Гуревич, П. С. Культурология. — М., 2012.

Мейнке, Ф. Возникновение историзма. — М. ; СПб., 2013.

Померанц, Г. Великие религии мира / Г. Померанц, Э. Миркина. — М. ; СПб., 2012.

Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии / сост. В. И. Гараджа, Е. Д. Руткевич. — М., 1996.

Шохин, В. К. Философия религии и ее исторические формы. — М., 2010.

Глава 2

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ

В результате изучения данной главы студент должен:

знать

- понятие философии религии;
- основные направления философии религии;

уметь

- анализировать философские традиции в осмыслении религии;
- проводить различие между теологией и философией;

владеть

- навыками анализа современной философии религии.
-

2.1. Взаимовлияние теологии и философии

2.1.1. Что такое философия религии?

Философия религии — это совокупность философских установок по отношению к религии, философских постижений ее природы и функций, а также философских обоснований божества, рассуждений о его природе и отношении к миру и человеку. Уже в античной Греции такие мыслители, как Платон (428/427—348/347 до н.э.), Аристотель (384—322 до н.э.), Лукреций Кар (ок. 99—55 до н.э.), Цицерон проявили интерес к феномену религии и дали первые концептуальные трактовки этого явления.

Ход истории духовного развития западной цивилизации основывается на противоречивом взаимодействии Библии и греческой классической философии. И та и другая придерживаются единых взглядов в отношении морали. Расхождения начинаются там, где надстройкой, дополнением морали философы называют теорию, а Библия — искупление, прощение и послушную любовь к Богу.

Мораль, справедливость требуют подчинения определенному закону. Философия отвергает Божий промысел, заранее заданный закон и пытается найти первоосновы, ведущие принципы морального, на основе которых можно было бы построить определение истинных ценностей. Поиски таких первооснов осуществляются посредством чувственных восприятий, осмысления и понимания (интеллекта), опираются на прочные и твердые знания.

Библия представляет собой упование на таинственные божьи законы, неизвестные и принципиально непознаваемые человеком. Связь Бога с человеком осуществляется благодаря божественным откровениям, которые суть свободное и таинственное проявление любви к нему со стороны Бога. Библия — это не рассуждение о Боге, а история его действий и обещаний. Восприятие Бога, а не его осмысление — вот корень библейской мудрости.

Радикальное различие Библии и греческой философии проявляется также в литературной форме. Если работы философов представляют собой плоды размышлений одного человека, который якобы обладает возможностью «начать» свое исследование, то Библия — это компиляция источников, продолжение уже сложившейся традиции с минимальными изменениями, это комментарии со ссылкой на ранее случившиеся события, поскольку человек не имеет права «начинать».

Философия не носит характер абсолютного знания, она направлена на поиск последнего, приносящий ясность мысли. Философское исследование признает лишь общечеловеческий и вневременной опыт, доступный каждому. Однако поскольку целью философии и ее главной задачей является постановка глобальных проблем, постольку она не может уклоняться от таких животрепещущих проблем, как вопросы жизни и смерти, божественного откровения и т.п.

Теология альтернативна философскому знанию. Спор между философами и теологами по основным вопросам человеческого бытия приобретает сейчас особую остроту и актуальность. Показательным в этом отношении является решение философией и теологией вопроса о божественном откровении. Распространенное мнение свободомыслящих XIX и XX вв. о том, что современная наука опровергает откровение, является неадекватным. Наука скорее нейтральна по отношению к этому вопросу, она не имеет объективных доказательств ни за, ни против божественного откровения. Причем, согласно Библии, все истинные чудеса происходили в донаучную эпоху и настоящие чудеса не случались в присутствии физика первой величины. Современная философия в силу неясности и запутанности собственного содержания также не в состоянии опровергнуть теологический тезис о божественном откровении.

Теология отрицает объективное рассмотрение вопроса о божественном откровении и считает сотворение мира не результатом естественного процесса, а «чудом», которое не имеет и не может иметь естественных объяснений, поскольку мудрость божья не постижима человеческим разумом.

Философия религии необходима тогда, когда традиционная религия и формы осмысления мира перестают удовлетворять

человека или общество. Тот, кто живет в ярком свете (или полной тьме) религии, не знающей альтернативы, так же, как тот, кто живет в ярком свете (или полной тьме) безрелигиозности, настолько самодовлеющей, что он даже не интересуется религией, не могут, как Платон, остановиться перед странной и для чего-то нужной вещью, именуемой религией или благочестием. Платон живет как бы в серых расплывчатых сумерках с чувством глубокой неудовлетворенности во всем, которая является стержнем всякой философии религии и делает Платона столь интересным и для нас.

2.1.2. Платоновская философия религии

Платоновская философия религии возникла и развилась под влиянием двух обстоятельств: 1) кризис полисного строя со всеми его традициями, институтами и законами; 2) связанный с первым кризис религии и идеологии, когда не только религиозные и нравственные нормы теряют общезначимую ценность, но и сам язык, на котором они формируются, лишается определенности и однозначности. Сами понятия «справедливость», «благочестие», «благо» и другие оказываются относительными и неясными.

В диалоге «Евтифрон» Платон рассматривает эволюцию правовых представлений от родовых (то, что на пользу моему роду, справедливо, хорошо и благочестиво) к более общим полисным нормам (справедливо и благочестиво то, что соответствует законам государства и освящено его богами, где критерием справедливости являются обычай и традиция). Евтифрон возбуждает уголовное дело против собственного отца, который, соблюдая справедливость, нарушил нормы благочестия. Но как может справедливость быть нечестивой или наоборот? На этот вопрос не дает ответа ни обычай, ни традиция. Более того, сама постановка такого вопроса снимает всю традиционную этику и требует построения новой на более надежных основаниях.

Кризис понятия истины ярче всего проявился в софистике, провозгласившей, что истины нет и быть не может. Греческая культура — культура слова: законность и нравственность общества истинны и незыблемы, пока слово правдиво и однозначно. Игра словами и философский релятивизм представляют непосредственную угрозу для общества и его будущего (поскольку словом воспитывается будущее поколение). Сократа (ок. 469—399 до н.э.) приговорили к смерти потому, что он более других софистов расшатывал традиционные «истины». Однако в отличие от других софистов Сократ не останавливался на лозунге «до основания», стремясь постичь «а затем»: найти и утвердить новые, более устойчивые основания истинности, а следовательно, и истинного благочестия и справедливости. Эти основания должны быть не обыч-

ными, но общечеловеческими, и, следовательно, не социальными, а индивидуальными.

Государство и религия, основанные на обычае, грозят внести во все человеческие и общественные дела коррупцию и разложение; софистическое просвещение, опирающееся на индивидуальный человеческий разум, чревато еще большими опасностями. Сократ расшатывал традицию, ставшую ложной. Платон продолжил его дело и одновременно выступил против просвещения, стремясь найти новые формы религиозного и социального мифа.

Диалоги Платона ничему не учат, на любой вопрос в них дается столько взаимоисключающих ответов, что читатель остается в полной растерянности, не зная, что же ему теперь думать. И все же Платона можно рассматривать не только как политического, но и как религиозного философа.

Цель платоновской философии (а также и ее разгадка) — не построение системы метафизики и не объяснение мироздания. Это цели служебные, второстепенные. Главное — найти подлинные основания для ответа на вопрос: как жить человеку и обществу, чтобы людям было хорошо? Платоновская философия — не самоцель, но средство для воспитания души и ума таким образом, чтобы человек смог жить максимально счастливо — один и в обществе. Человек счастлив, когда удовлетворяются его желания, но исполнение его желаний может принести зло либо ему самому, либо, что значительно чаще, его со-человеку, шире — обществу. Следовательно, необходимо воспитание желания.

Платон разделял точку зрения «просветителей»: когда человек узнает, что есть подлинное благо, он возжелает именно его. Поэтому знание истины есть гарантия истинного и благого желания (всякий стремится ко благу, но большинство не знает, где оно). Однако в отличие от просветителей Платон не считает, что истине можно научить простой передачей суммы знаний. Чтобы достигнуть ее, нужно уже воспитанное желание: страстным, главным желанием человека должно стать нахождение истины. Возникающий таким образом порочный круг Платон пытается разрешить многими способами, в частности, известным из «Государства», где отдельные очень немногие люди рождаются с «философским» строем души, т.е. все желания изначально направлены на отыскание истины. Все же прочие люди должны быть постоянно руководимы в своих желаниях и поступках законами, обычаями и мифами, которые создаются философами. Последние созерцают самого бога — благо, которое становится, таким образом, гарантом справедливости и благочестия в управляемом философами обществе.

По мнению Платона, мир разумен и целесообразен. Стержнем разумной организации общества может быть только подлин-

ная религия. Платон учил воспитанию желания. Разумеется, это не совпадает с главным устремлением христианства, которое является воспитанием воли.

2.2. Философские традиции в осмыслении религии

2.2.1. Д. Юм об извращениях истинной религии

На протяжении всей человеческой истории и до настоящего времени преобладающая часть населения была религиозной и остается таковой поныне. Разумеется, мыслители искали объяснение этому факту. Среди ученых, которые внесли значительный вклад в постижение религии можно назвать английского мыслителя Д. Юма (1711–1776), французского философа П. А. Гольбаха (1723–1789), немецкого философа И. Канта (1724–1804), немецкого протестантского философа и теолога Ф. Шлейермахера (1768–1834), немецких философов И. Г. Фихте (1762–1814), Г. В. Ф. Гегеля (1770–1831), К. Маркса (1818–1883), З. Фрейда, Л. А. Фейербаха, голландского теолога и историка религии К. П. Тиле (1830–1902), русского философа В. С. Соловьева (1853–1900).

Дэвид Юм рассматривал два вида извращения истинной религии — суеверие и иступление. Он считал, что эти два вида ложной религии обладают различной и даже противоположной природой. Человеческий дух подвержен всякого рода страхам и опасениям, происхождение которых можно объяснить либо неудачным стечением обстоятельств в личной или общественной жизни, либо плохим здоровьем, либо меланхолическим и мрачным характером, либо сочетанием всех указанных обстоятельств. Подлинные источники суеверия, по Юму, — это слабость, страх и меланхолия в сочетании с невежеством. Что же касается подлинных источников иступления, то это надежда, гордость и богатое воображение в сочетании с невежеством¹.

2.2.2. Ж.-Ж. Руссо о взаимоотношениях религии и общества

Французского просветителя Жана-Жака Руссо (1712–1778) интересовала проблема отношения религии к обществу. Он полагал, что религия, рассматриваемая в ее отношении, которое бывает или общим, или частным, к обществу может быть разделена на два рода: религия человека и религия гражданина. Первая — без алтарей, без храмов, без обрядов, ограниченная чисто внутренним почитанием всевышнего Бога и вечными обязанностями морального свойства, — составляет чистую и простую религию Евангелия,

¹ См.: Юм Д. Собр соч. : в 2 т. М., 1996. Т. 2. С. 605–610.

истинный теизм, то, что можно назвать естественным божественным правом. Другая, введенная в одной стране, дает богов, ее специальных патронов — покровителей; она имеет свои догматы, свои обряды, свой внешний культ, установленный законом; исключая единственную нацию, которая ей следует, все для нее неверные, чужие, варвары; она распространяет идею об обязанностях и правах человека не дальше тех мест, где стоят ее алтари. Таковы были религии всех людей, которым можно дать название гражданского или положительного божественного права¹.

Общую предметную область различных версий философии религии составляет исследование и осмысление теизма² в самых различных аспектах, а также обоснование традиционного, «классического» теизма или выстраивание философских альтернатив. Под теизмом понимается, как правило, набор религиозно-метафизических утверждений, ядром которых являются положения, конкретизирующие представления о Боге как бесконечной, вечной, несовершенной, совершенной личностной реальности, трансцендентной по отношению ко всему сущему и одновременно сохраняющей действенное присутствие в мире³.

2.2.3. Просветительская концепция религии

Мыслители просветительской эпохи полагали, что человечество продвигается по ступеням духовного восхождения — через миф, религию, философию. Каждый тип сознания, отслужив своей эпохе, навсегда покидает духовный плацдарм истории. Примером такого мышления может служить, допустим, работа выдающегося немецкого просветителя Г. Лессинга (1729—1781) «Воспитание человеческого рода» (1780). Написанные ученым тезисы под этим названием носят программный характер прежде всего для самого мыслителя. Они одушевлены пафосом органического развития, постоянного приращения все новых и новых духовных откровений. Автор, отражая общую установку просветительской эпохи, убежден в том, что человечество неуклонно движется к совершенству. В этом Лессинг усматривает некий неизбежный закон социальной динамики.

Работа Лессинга — это 100 тезисов о духовном восхождении человечества. Здесь просматривается аналогия с возмужанием отдельного человека, у которого можно насчитать три возраста. Их можно, как полагает просветитель, обнаружить и у всего чело-

¹ См.: *Руссо Ж.-Ж.* Об общественном договоре, или Начала политического права. М., 1906. С. 191—207. Гл. 8: Гражданская религия.

² Теизм — религиозное учение, признающее существование трансцендентного Бога, творящего мир и управляющего им.

³ См.: *Кимелев Ю. А.* Философия религии // *Философский словарь* / под ред. И. Т. Фролова. С. 615.

веческого рода. По мысли философа, три этапа нравственного прогресса легко отыскать, если обратиться к истории. Они в общем соотносятся с чередованием религий. Исторические эпохи, сменяя друг друга, разворачивают вместе с тем картину человеческого восхождения.

Метки, своеобразные вехи истории культуры — три религии: язычество, иудаизм и христианство. Каждая из них — этап продвижения человеческого рода. Разложив поначалу единое несоизмеримое на ряд измеримых частей, человек естественным образом подошел к многобожию и идолопоклонничеству. Г. Лессинг рассуждает о том, что неизвестно, сколько миллионов лет человеческий разум блуждал бы по ложным путям, но Богу угодно было придать проблематике человеческой мысли верное направление. Грубый, полудиккий человек связывает свое поведение с примитивным представлением о воздаянии и каре. Так, по мнению философа, и вели себя древние израильтяне. Ветхий Завет¹ возвещает детство человечества.

Сначала Бог приучил иудеев к мысли о том, что у еврейского народа есть верховное существо, а затем вывел этот народ из Египта и поселил в Ханаане. Так в сознание человеческого рода вошло представление о монотеизме (единобожии): Бог приучил израильтян к понятию Единого. Подобно ребенку, этот народ, однако, воспринял лишь такое воспитание, которое реализуется с помощью непосредственных, чувственно воспринимаемых наказаний и наград.

Г. Лессинг проводит различие между воспитанием и откровением. Первое существует для отдельного человека, второе — для человеческого рода. В сознании иудеев воспитание и откровение соприкасаются. Но зачем Богу понадобилось начинать преобразование человеческого рода не с духовных, нравственных высот, а, напротив, с самого начала? Философ отвечает: так воспитывались будущие воспитатели человечества. В книгах Ветхого Завета, как подчеркивает Лессинг, могло отсутствовать учение о бессмертии души и будущем воздаянии, но в них не должно было содержаться ничего, что могло бы задержать народ на его пути к великой истине.

Размышляя о судьбах иудаизма, который соотносился с грубым духовным состоянием мира, Лессинг тем не менее задается вопросом: разве народ, воспитанный в таком героическом послушании Богу, не должен быть предназначен, не должен быть более других способен выполнить совершенно особые божественные предназначения?²

¹ Ветхий Завет — христианское название священных книг иудаизма, включенных в Библию.

² См.: Лессинг Г. Воспитание человеческого рода // Человек и социокультурная среда. М., 1992. Вып. 2.

Постепенно человеческий род вырослел и переходил от детства к отрочеству. В своем развитии он достиг такой стадии, когда для обоснования морального поведения нужными оказались более благородные и достойные побуждения. Настало время, когда иная, истинная жизнь, которую можно обрести за пределами земного существования, стала обнаруживать свое влияние на людей. Это уже другая стадия — христианство, которое вызывает к высшим мотивам поведения.

Вопросу возникновения и распространения христианства Лессинг уделил значительное внимание не только в указанной, но и в других работах. Философ утверждал, что важно исследовать те исторические условия, в которых зародилась эта религия. Существенным для нее было следующее: во-первых, внешние обстоятельства, иначе говоря, господство других религий, состояние человеческого разума и степень развития философии; во-вторых, средства, которые христиане использовали для своего учения; в-третьих, те препятствия, которые власти и враждебные философии воздвигали на пути новой религии.

Г. Лессинг высоко оценивал христианство, возвеличивая в нем моральную сторону. Учение о всеобщей любви, требование добродетельных поступков, по мнению философа, обеспечивало этому учению победу над другими религиями. Он подчеркивал: для того чтобы рассудок добился полной ясности и создал ту чистоту сердца, которая вселяет в нас способность любить добродетель ради нее самой, мы должны упражняться в постижении духовных сущностей.

Итак, по Лессингу, выходит, что язычество вытеснено иудаизмом, иудаизм превзойден христианством. Но означает ли высокая оценка христианской святости то, что духовная эволюция человеческого рода завершается именно этой религией? По мнению Лессинга, человечество не остановится на этой стадии. Придет еще зрелость — «эпоха нового, вечного Евангелия». Именно в эту пору нравственность окажется универсальным, безоговорочным, безусловным принципом поведения. Новый Завет устареет в той же мере, что и Ветхий Завет. Третье мировое состояние придет не сразу. Оно непременно требует предварительных ступеней.

Мысль Лессинга о постепенном возвращении морали, о терпеливом продвижении к высшим ступеням духа в наши дни содержит в себе глубокий смысл. Радикальные и скороспелые программы переделки мира, отторгнутые от духовных традиций, принесли человечеству немалый ущерб. На этом фоне впечатляющим и одухотворенным кажется суждение великого немецкого мыслителя: «Шествуй же своим неприметным шагом, вечное провидение!»

2.2.4. И. Кант о категории веры

Огромную роль в постижении философии религии сыграл Иммануил Кант. Этот мыслитель считал, что с равным основанием могут быть обоснованы противоположные решения: мир конечен — и не имеет пределов; существуют неделимые частицы атомов — и таких частиц нет; все процессы протекают как причинно обусловленные — и существуют процессы (поступки), совершающиеся свободно; имеется безусловно необходимое существо — и такого существа нет. Таким образом, разум по природе антиномичен, т.е. раздваивается в противоречиях. Однако противоречия эти, по Канту, всего лишь кажущиеся. Решение загадки — в ограничении знания в пользу веры, в различении «вещей в себе» и «явлений», в признании «вещей в себе» непознаваемыми.

Так человек одновременно и не свободен (как существо в мире явлений) и свободен (как субъект непознаваемого сверхчувственного мира); существование Бога недоказуемо (для знания) и в то же время может быть тем постулатом веры, на котором основывается наше убеждение в существовании нравственного порядка в мире.

«Истинное моральное служение Богу, — писал Кант, — которое надо совершать верующему как подданному, принадлежащему к его царству, но (не меньше) и как (под законами свободы) гражданину его, — хотя как таковое оно невидимо, т.е. служение сердца (в духе и в истине), — может состоять только в том образе мыслей, чтобы соблюдать все истинные обязанности как божественные заповеди, а не в действиях, исключительно определяемых для Бога. Но для людей невидимое нуждается в том, чтобы оно было представлено через что-нибудь видимое (чувственное), даже, что еще важнее, только через это чувственное сводится к надобностям практического и, хотя оно интеллектуально, как бы (по известной аналогии) должно сделаться наглядным. А это, хотя и не лишнее, но все-таки такое средство, которое очень легко подвергается опасности лжетолкования, а именно: делать для нас долг служения Богу только чувственно представимым, что под влиянием подстерегающей нас иллюзии легко считать за само богослужение, как это обычно и называется»¹.

И. Кант считал, что мораль неизбежно ведет к религии, благодаря чему она расширяется до идеи обладающего властью вне человека морального законодателя, в воле которого конечной целью мироздания служит то, что может и должно быть конечной его целью. «Кант был истинным христианином, непримиримо относящимся к атеизму, — пишет отечественный философ

¹ Кант И. Религия в пределах только разума. СПб., 1908. С. 199.

Э. Ю. Соловьев. — И в то же время он без всяких оговорок должен быть признан одним из критиков и разрушителей религиозного мировоззрения. Кант разрушал религию не как противник, а как серьезный и искренний приверженец, предъявивший религиозному сознанию непосильные для него нравственные требования, выступивший со страстной защитой такого бога, вера в которого не ограничивала бы свободу человека и не отнимала у него его моральное достоинство»¹.

В учении Канта нет места вере, замещающей знание, восполняющей его недостаточность в системе человеческого знания. Так немецкий философ вступает в конфликт с теологией и с нерелигиозными формами слепой веры. И. Кант считал, что религия (рассматриваемая субъективно) есть познание всех наших обязанностей как божественных заповедей. Этим определением, по его мнению, заранее отменяются некоторые ошибочные толкования понятия религии вообще.

Во-первых, в религии — поскольку дело касается теоретического познания и исповедания — вообще не требуется никакого знания (даже знания о бытии божьем), ибо при недостаточности нашего проникновения в сверхчувственные предметы такое исповедание может быть и лицемерным. Для того, что может стать долгом каждого человека, субъективно должно быть уже достаточно минимума познания: возможно, что есть Бог.

Во-вторых, это определение вообще отклоняет ошибочное представление о том, что религия есть якобы совокупность особых, непосредственно к Богу относящихся обязанностей. Вместе с тем оно содержит предостережение не принимать на себя (хотя люди склонны к этому) помимо этически-гражданских обязанностей (людей по отношению к людям) еще и обязанности слуг и не пытаться исполнение первых восполнить через последние. Во всеобщей религии, по мнению Канта, нет особых обязанностей по отношению к Богу, ибо Бог ничего от нас принимать не может и мы не можем действовать для него или воздействовать на него.

И. Кант показывает, что признание догматов религии называется по преимуществу верой. Он рассматривает христианскую веру, с одной стороны, как чистую веру разума, а с другой — как веру откровения. «На первую надо смотреть как на принимаемую каждым свободно, а на вторую — как на заповеданную веру»².

Христианская вера, по Канту, как ученая вера опирается на историю и, поскольку в основе ее (объективно) лежит ученость,

¹ Соловьев Э. Ю. Прощлое толкует нас. Очерки по истории философии и культуры. М., 1991. С. 177.

² Кант И. Религия в пределах только разума // *Его же. Собр. соч.* : в 8 т. М., 1994. Т. 6. С. 175.

она сама по себе не является свободной и выводимой из усмотрения достаточных теоретических оснований верой. В христианском учении об откровении отнюдь нельзя начинать с безусловной верой в откровенные (от разума сами по себе скрытые) положения, а ученое познание не должно следовать за ней только как защита от наступающего врага.

И. Кант пишет: «Прежде всего я принимаю как правило следующее, ни в каких доказательствах не нуждающееся положение: *все, что человек сверх доброго образа жизни предполагает возможным сделать, чтобы стать угодным Богу, есть лишь религиозное заблуждение и лжеслужение Богу*»¹. Однако этим вовсе не отрицается, что сверх всего доступного нам в тайнах божественной мудрости может существовать нечто возможное лишь для Бога, с помощью чего мы становимся угодными ему людьми.

Немецкий философ обращает особое внимание на тот факт, что вера, как она в огромном большинстве случаев обнаруживала себя в истории — в суевериях, в религиозных движениях, в слепом повиновении пророкам и вождям, — представляет собой рационалистический вариант расчетливости. Однако Кант сохраняет категорию «веры» в своем учении и пытается установить ее новое, собственно философское понимание, отличное от того, которое она имела в теологии, с одной стороны, и в исторической психологии — с другой².

И. Кант писал, что в основе трех основных его сочинений лежат три коренных вопроса: «Что я могу знать?» («Критика чистого разума»), «Что я должен делать?» («Критика практического разума») и «На что я смею надеяться?» («Религия в пределах только разума»). Третий из этих вопросов точно очерчивает проблему веры, как она стояла в самой кантовской философии. И. Кант поступил бы последовательно, если бы вообще исключил категорию «вера» из своего учения и поставил на ее место понятие «надежда».

«Последняя отличается от веры тем, что она никогда не является внутренним одушевлением, предшествующим действию и определяющим выбор. Там, где надежда становится источником практических решений, она является либо упованием, либо слепой уверенностью, незаконно поставленной на место сугубо вероятностного знания. Надежды простительны, поскольку речь идет об утешении, но, как побудительные силы поступков, они требуют настроенного и критического отношения к себе»³.

¹ Кант И. Религия в пределах только разума. С. 184.

² См. об этом: Соловьев Э. Ю. Прошлое толкует нас. Очерки по истории философии и культуры. С. 178.

³ Там же. С. 179.

И. Кант столкнул религию и теологию с глубочайшими внутренними противоречиями религиозного сознания. Тем самым он поставил не только религию и теологию, но и самого себя как религиозного мыслителя перед неразрешимыми трудностями. Основной вопрос, смущавший религиозную совесть И. Канта, можно сформулировать так: «Не является ли вера в Бога соблазном на пути к полной нравственной самостоятельности человека?».

2.2.5. Г. В. Ф. Гегель о предмете философии религии

Значительный вклад в постижение религии внес Георг Гегель. Объявляя мышление «субъектом», т.е. творцом всего духовного богатства, развитого историей, и понимая его как вечную, вневременную схему творческой деятельности вообще, Гегель сближает понятие идеи с понятием Бога. Однако в отличие от теистического Бога идея саморазвивается, она обретает сознание, волю и личность только в человеке, а вне и до человека осуществляется как внутренне закономерная необходимость.

Одним из социальных корней религии, по Гегелю, является разрыв и отчуждение между внутренним и внешним мирами людей, что выражается прежде всего в том, что субъективность и индивидуальность людей общество не интересуют. Отчуждение индивида от окружающих его внешних объективных структур стало в христианстве, по мнению Гегеля, столь императивным, что его не может избежать ни один индивид.

Г. В. Ф. Гегель считал религию формой проявления субъективности в обществе, осуществляющей иллюзорное сохранение общего по отношению к частному, внутреннего по отношению к внешнему, субъективности по отношению к объективности. Расколотость и противоречивость мира обнаруживается в вере как «спокойное различие», не ставящее под сомнение внутреннюю целостность индивида, его самость. Г. В. Ф. Гегель считал, что христианство по сравнению с греческой религией есть прогресс в осознании свободы, но в то же время оно связано с утратой реальной свободы для индивида.

Г. В. Ф. Гегель отнюдь не случайно полагал, что принцип субъективности реализуется именно в религии. Это исторический факт, но для философа важно показать, что религия есть такая ступень сознания, на которой все люди, независимо от образования, трансцендируют внутреннюю самость в религию, которая должна компенсировать их утраты на земле.

В философии религии Гегеля главное — не религиозное обновление, а конституирование новой буржуазной морали. Философ противопоставляет обществу, функционирующему по экономическим принципам, картину общества, организованного

по моральным критериям. Тем самым он выступает против того общественного состояния, которое отрывает людей друг от друга и от конституировавших их отношений.

Интерес Гегеля к религии обусловлен его стремлением сделать свою философию общественно действенной. Через связь с религией философия, по Гегелю, легко находит доступ к народу как к религиозной общности и тем самым приобретает большое влияние в обществе. Мыслитель мотивирует свою точку зрения тем, что индивидуальное мировоззрение формируется в значительной степени религией. Но религия не охватывает все мировоззрение. Г. В. Ф. Гегель указывает на то, что большое значение имеют другие составные части, в первую очередь философия, наиболее полно конституирующая себя именно через религию.

Г. В. Ф. Гегель рассматривал отношение религии к государству. Он считал последнее истинным образом действительности. В государстве, по Гегелю, истинная нравственная воля воплощается в действительность и дух живет в своей истинности. «Религия есть божественное знание, знание человека о Боге и знание себя в Боге. Это есть божественная мудрость — мудрость мира... В общем религия и основа государства — одно и то же: они тождественны в себе и для себя. В патриархальном отношении и иудейской теократии они еще не различены и еще внешне тождественны, однако вместе с тем и различны. В ходе дальнейшего развития исторического процесса они строго разделяются, однако затем вновь полагаются как истинное тождество... Религия есть знание высшей истины, и эта истина в ее более точном определении есть свободный дух...»¹

Г. В. Ф. Гегель не принимал основных положений «Речей о религии» (1799) немецкого теолога и философа Фридриха Шлейермахера. В 1880—1801 гг., постулируя тождество искусства и снелуяции (и то и другое он определял как служение Богу), Гегель определяет религию как живое созерцание абсолютной жизни. При всех различиях используемого Гегелем понятия немецкого философа Ф. В. Й. Шеллинга (1775—1854) «созерцание» с шлейермахеровским, в этой работе еще отсутствует позднейшая резкость по отношению к Шлейермахеру.

За «Речами о религии» Шлейермахера признается даже относительная истинность, хотя Гегель отказывает им в философском характере. Сущность религии определяется Гегелем еще сходным с Шлейермахером образом. Она есть ни мышление, ни деятельность, но созерцание и чувство. Однако чувство, по Гегелю, должно завершаться рефлексией, объединяться с рефлексией объективности исторического становления, что никоим образом не согласуется с резким различием чувства и мышления у Шлейермахера.

¹ Гегель Г. В. Ф. Философия религии : в 2 т. М., 1977. Т. 1. С. 400.

Подобно Шлейермахеру, Гегель ставит религию выше философии. Однако в противоположность Шлейермахеру, для которого в религии необходимо и истинно лишь единичное, Гегель утверждает единство индивидуальной жизни с элементами бесконечной жизни, необходимость возведения конечного к бесконечному.

Позже размежевание Гегеля с Шлейермахером предельно обостряется. Религиозное чувство теперь для Гегеля эстетическое кокетничание, противостоящее всеобщности понятия и требующее служения долгу объективности социального характера. Г. В. Ф. Гегель критикует Шлейермахера, во-первых, за то, что в его теории центральное место занимает концепция религиозного чувства, понимаемого как место действительного присутствия Бога и источника всех обнаружений жизни человека. Во-вторых, Шлейермахер возвышает религию над мышлением. Хотя религия и для Гегеля составляет предмет чувства, дело для него заключается в объективном содержании, которое не вытекает из чувства, а, напротив, определяет его. Определяя чувство как основу религии, Шлейермахер растворяет ее в полной неопределенности и произволе. Объективное содержание религии состоит в том, что абсолютное дано в ней в форме представления. В сфере религии чувственное должно быть очищено и сопряжено с объективным ходом развития духа. Религия, коренящаяся в животном «чувстве зависимости», противна религии, возникающей из свободы духа.

Несмотря на общее для обоих мыслителей несогласие с ортодоксией¹ и Просвещением, объективный идеализм Гегеля и религиозный субъективизм Шлейермахера приходят в непримиримое противоречие. Для Гегеля религия есть мысль, сознание, чувство Бога. Тем самым она есть та форма, которая в результате движения духа прямо подводит к совершенной ясности понятия. Отсюда три момента гегелевской характеристики религии: 1) религия не есть примитивный исходный пункт (здесь Гегель отмежевывается от Просвещения), а результат движения; 2) религия представляет собой результат потому, что, будучи чувством и представлением, она все же — образ знания; 3) философия, как и религия, имеет своим предметом Бога, т.е. является собственно теологией; религия есть познание Бога, которое недоступно резонирующему рассудку.

Общим для обоих философов оказывается стремление связать особенности своей личной религиозности и исторического явле-

¹ Ортодоксия (от греч. *orthos* — правый, прямой и *doxa* — мнение) — правильное мнение, твердая последовательность, приверженность традициям, основам какого-либо учения, мировоззрения, полностью исключая даже незначительные отклонения. Ортодоксия в религии — правоверие, неуклонное следование традиционному учению церкви.

ния религии в целостной картине мира религиозных феноменов. Г. В. Ф. Гегель пытается связать религию и ее историю с объективным шествием духа через его исторические манифестации. Для Шлейермахера такое понимание религии неприемлемо; в гегелевском подходе он находит одну из попыток смотреть на мир глазами Бога, а значит, превышение компетенции разума. Бог для Шлейермахера есть пограничное понятие. Религиозное толкование действительности может опираться также на непосредственное отношение к Богу, а не на понятийные конструкции.

Г. В. Ф. Гегель не видел возможности создать целостную теорию реальности, отправляющуюся от индивидуального опыта. Ф. Шлейермахер предпринял такую попытку. От неприятия бессвязного философствования романтиков Гегель эволюционирует к пониманию действительности как всеохватывающего процесса развития разумной субъективности. Со своей стороны Шлейермахер с его постоянными колебаниями между спекуляциями и эмпирией, отказом от понятийного завершения системы, индивидуальностью как исходным пунктом весьма скептически оценивал способность гегелевской диалектики к истолкованию религиозного опыта.

В столкновении Гегель — Шлейермахер были намечены те реальные трудности, которые вновь заявили о себе после открытия противоречивости «особенного» Сёренем Кьеркегором (1813—1855).

2.2.6. Б. Паскаль и Ф. Ницше: опыт сравнения

Многочисленные ссылки на работы Блеза Паскаля (1623—1662) в трудах немецкого философа Фридриха Ницше (1844—1900) свидетельствуют о том, что Паскаль был его учителем наряду с Эпикуром, Монтенем, Гёте, Спинозой, Платоном, Руссо и Шопенгауэром. Ф. Ницше видит в Паскале «безупречного мыслителя», отмечает его «духовную глубину», «благородство» и «безукоризненную честность». В то же время Паскаль для Ницше — «достойный противник» из лагеря христиан и вместе с тем самая выдающаяся жертва христианства, которое сначала медленно убивало его тело, а затем и душу, проявив при этом самую ужасную бесчеловечность и жестокость.

Влияние взглядов Паскаля на формирование философии Ницше сначала проявлялось косвенно, через Артура Шопенгауэра (1788—1860). В 1871—1880 гг. Ницше заимствует у последнего трагическое видение мира и человека, в связи с чем обращается к анализу древнегреческой культуры (трагедия, философия, религия). Если у Паскаля трагизм человеческого бытия связан с затерянностью человека перед лицом бесконечности, у Шопенгауэра — с беспомощностью индивида перед лицом «вещи в себе», понимаемой как «слепая воля к жизни», то у Ницше — с ужасом

человека перед лицом «дионисийского хаоса» жизни и слепых инстинктов собственной природы. В «Происхождении трагедии из духа музыки» Ницше усматривает истинное величие греческой культуры в синтезе дионисийского (трагического) и аполлоновского (жизнерадостного) видения мира.

Ф. Ницше обращается к философии Паскаля в связи с критикой современной ему культуры, в которой утрачено дионисийское начало и предана забвению «мудрость Аполлона». «Нездоровую» традицию «теоретического человека» Ницше возводит еще к Сократу и Эврипиду: если до них греки умели видеть жизнь и созерцать прекрасное, то после них они ищут всеобщую истину.

Основой жизни человека Ницше считает «волю к власти», негативный аспект составляет «дионисийский хаос» слепых инстинктов и необузданных страстей человека. Этот внутренний беспорядок должен быть «укрошен» посредством «мудрости Аполлона», которая выражается в самодисциплине, в господстве над собственным «я» и даже в определенном аскетизме ради высшей духовности человеческой жизни. Все это составляет положительный аспект ницшеанской «воли к власти». У Ницше человек способен достигнуть гармонического единства дионисийского и аполлоновского начал.

Идеи «вечного возвращения» и цикличности истории функционально связаны с необходимостью обоснования возможности возрождения гармонических людей, т.е. «расы сверхчеловека». Здесь Ницше снова обращается к Паскалю, заимствуя у него мысли о преодолении человеком самого себя, о господстве над своими инстинктами и своим эгоистическим «я» и даже о полезности страдания, что в совокупности составляет содержание аскетического идеала. В этой связи Ницше усматривает у Паскаля идеал, родственный своему. Но это не означает, что он принимал учение Паскаля о человеке и его христианский идеал, искалечивший, по Ницше, тело и душу этой великой личности.

Прежде всего Ницше отбрасывает религиозные убеждения Паскаля, упрекая его в «интеллектуальной наивности» по отношению к христианским догматам. Другое существенное различие между Паскалем и Ницше связано с пониманием ими человека, в котором Паскаль выше всего ставил его душу, разум, «я» как феномен сознания и как высшую ценность, что легко приводит, по Ницше, к «субстанциализации духа», его первичности по отношению к телу.

В духе христианства Паскаль проповедует ненависть к телу как источнику похоти, стоящему на пути нравственного совершенствования человека, и призывает принести тело в жертву духу. В противовес Паскалю Ницше рассматривает человека прежде всего как «живую систему», как организм и тело. Для Ницше

вера в тело более фундаментальная и первична, чем вера в душу. Сознание и «я» как его феномен вторичны по отношению к телу и не существуют в отрыве от него. Сознание в трактовке Ницше есть только последний штрих, который добавляется к организму.

Как утверждал Ницше, именно христианство разрушило замечательные маршруты человечества. Естественно, состояние людского рода подверглось порче, поскольку христианство приняло сторону всего слабого, низкого, неудачного. Хорошо бы поскоблить заблудшие века. Заодно возродить древнее, природное, жизнестойкое. «Христианство взяло сторону всех слабых, униженных, неудачников, оно создало идеал из *противоречия* инстинктов поддержания сильной жизни; оно внесло порчу в самый разум духовно сильных натур, так как оно научило их чувствовать высшие духовные ценности как греховные, ведущие к заблуждению, как *искушения*»¹.

2.3. Религия в трактовке русских философов

2.3.1. В. С. Соловьев как философ религии

Разрабатывая вопросы философии религии, Соловьев затрагивал самые разнообразные темы, в том числе феномен откровения, соотношение теологии и религии, специфику религии, христианство как вселенскую религию, христианское единство, мировые религии и т.д. К этим темам русский философ обращался в различных трудах и в связи с обсуждением общих и философско-религиозных проблем.

В истории философии постоянно обсуждается соотношения откровения и философской истины. И. Кант писал о тайне откровения, недостижимой для познавательной способности человека. Философ имел в виду тайну призвания, тайну искупления и тайну избрания. И. Кант отмечал, что для нашего разума совершенно непостижимо, каким образом существо может быть создано для свободного применения своих сил. Для умствования недостижимой тайной остается и благодать Божья, которая призвала человека к существованию особого рода.

По словам Соловьева, моралист, изыскивающий истинное добро, богослов, толкующий истинное откровение Божества, заняты истиной, но они не всегда философы. Русский мыслитель считал, что можно не верить в откровение, но можно также не верить и во внешний мир. Однако философ, отрицающий действительность внешнего мира, едва ли посвятит себя физике. Точно так же

¹ Ницше Ф. Проклятие христианству // *Его же*. Соч. : в 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 634–635.

мыслитель, отвергающий откровение сверхприродной и сверхчеловеческой действительности, благоразумно поступает, воздерживаясь от метафизических построений¹.

Теология — это богословие, учение о Боге. Можно сказать, что это теоретический аспект религиозного сознания, рожденный формально-рационалистическим истолкованием Священного Писания, которое обычно принимается на веру как откровение Бога. Греки первоначально называли теологами авторов теогоний, т.е. рассказов о рождении богов. Со времен Пьера Абеляра (1079—1142) под теологией стали понимать систематическое учение о Боге.

«Теология, — пишет Соловьев, — издревле давала положительные ответы на все основные запросы ищущего истины ума человеческого, но так как эти ответы основывались исключительно на религиозных данных, которые для природного сознания могли являться, если не по содержанию своему, то по форме, как нечто внешнее и чуждое, то ум человеческий находил в этом основание отвлечься от религиозной истины и помимо ее ставить и разрешать вопрос об общих рациональных принципах и отношениях всего существующего»².

В работе «Критика отвлеченных начал» Соловьев указывает на ограниченность науки и философии в познании Бога. Они не могли ухватить познание самой истины, т.е. познание сущего не только в его данной действительности, но и в его целости, или универсальности. И отвлеченно-философский, и отвлеченно-научный принцип не решили этой задачи. Что же тогда?

В. С. Соловьев ставит проблему таким образом: может быть, просто вернуться назад, признать значение истины за религиозным знанием, восстановить как нормальную и окончательную систему истинного знания «Сумму теологии» Фомы Аквинского (1225—1274) или учение восточных отцов церкви.

Однако такое предположение философ отвергает. Ум человеческий не может остановиться на этом величественном и высоком мировоззрении. Можно, конечно, как это делают последовательные приверженцы теологии, просто отвергнуть все умственное развитие последних веков, признать его произвольным заблуждением, некоторым новым грехопадением. Но это невозможно, потому что теология, по словам Соловьева, лишена двух признаков. Во-первых, она исключает свободное отношение разума к религиозному содержанию; во-вторых, не осуществляет своего содержания в эмпирическом материале знания.

Так Соловьев показывает различие философии и теологии, откровения и научного знания. Религиозная вера в собственной

¹ См.: Соловьев В. С. Соч. : в 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 336—337.

² Там же. Т. 1. С. 739.

своей стихии, как считал философ, не заинтересована в умственной проверке своего содержания: она его утверждает с абсолютной уверенностью, как свыше данную, как открытую истину. Концепция Соловьева сводится к тому, что философский ум не станет заранее отвергать этого откровения, это было бы предубеждением, недостойным здоровой философии. Однако мыслитель не может отказаться от ясного и последовательного отчета о том, почему он принимает эту истину. Философия религии, следовательно, призвана осмысливать феномен религии.

При такой констатации сразу возникают вопросы. В частности, зачем философствовать о том, что открылось через веру и чувства? Может быть, логичнее просто принять постулаты веры и не ставить религиозные проблемы как дискуссионные? Иначе говоря, стоит ли размышлять о том, чем живет сердце верующего человека? Теология излагает вероучение без скепсиса и без аналитического рассмотрения, апологетически. Для нее догмы святы и вне анализа. Однако можно верить в Бога и в то же время рассматривать эту веру как проблему. Когда человек задумывается, действительно ли существует Бог, есть ли доказательства Его бытия, откуда взялись догматы, зачем нужна религия и какова роль церкви, тогда он становится философом.

Можно задать и такой вопрос: «Зачем философствовать о том, что надо взращивать в душе?» На этот вопрос отвечал Соловьев. Он спрашивал: «Не достаточно ли верить, что существует Солнце, и наслаждаться его светом и теплотой? Зачем еще физические и астрономические теории Солнца и Солнечной системы?» Разумеется, они не нужны для тех, кто не ощущает в себе научной пытливости. Однако из этого вовсе не следует, что они вообще не нужны.

Важная проблема философии религии — возможность или невозможность универсальной религии. По мнению Соловьева, религия как таковая и не может быть вселенской. Все древние религии были узконациональными. Однако христианство как воплощение абсолютного нравственного идеала так же универсально, как и сам нравственный принцип. Универсальность, как показывает далее философ, выражается не только в отсутствии внешних, национальных, конфессиональных и других преград, но еще более в свободе от ограниченности внутренней. Чтобы быть истинно универсальной, религия не должна отделяться от умственного просвещения, от общественного и политического процесса.

Значительное место в наследии Соловьева занимает проблема соотношения религии и нравственности. По мнению философа, от естественной религии получают свою разумную санкцию все требования нравственности. «Религиозная нравственность, — пишет Соловьев, — как и нравственность вообще, не есть под-

тверждение всего бывающего, а предписание одного, должного. Независимо от каких бы то ни было положительных верований и какого бы то ни было неверия, всякий человек, как разумное существо, должен признать, что жизнь мира вообще и его собственная имеет смысл, что, следовательно, все зависит от высшего разумного начала...»¹.

В. С. Соловьев весьма продуктивно рассматривал феномен язычества, которое явилось важным этапом в развитии человеческой культуры. Было бы легкомысленно принижать этот феномен после возникновения христианства. В. С. Соловьев показывает, что в странном смещении язычества и христианства выражена специфика средневековой культуры. В языческой традиции были созданы разнообразные ценности, достигла немалых успехов философия. Тем не менее философ считает значимым переход из тьмы язычества в свет христианства.

2.3.2. Н. А. Бердяев как философ религии

Н. А. Бердяев оценивал XX в. как эпоху болезненной рефлексии, вечного сомнения. Эти печальные симптомы, по его мнению, характерны для критических эпох. «Великое значение Ницше для нашей эпохи, — писал философ, — в том и заключается, что он с неслыханной дерзостью решился сказать что-то; он нарушил этикет критической эпохи, пренебрег приличиями научного века, был самой жизнью, криком ее глубин, а не о жизни. Прославленная научная добросовестность, научная скромность, научное самоограничение нашей эпохи слишком часто бывает лишь прикрытием слабости, робости, безволия в вере, в нерешительности избрания»².

С этих позиций Бердяев критикует Гегеля, которого он считает величайшим и последним из гностиков-рационалистов. Философия была превращена Гегелем в идол, философия пала так низко, как не падала еще никогда в истории человеческого самосознания. Должна или не должна философия быть автономной и свободной (разумеется, она должна быть автономной и свободной). Но должна ли такая философия осознавать необходимость религиозной полноты опыта. Религия, как считает Бердяев, может обойтись без философии, но философия не может обойтись без религии. Религия нужна ей как пища, как источник живой воды. «Религия есть жизненная основа философии, религия питает философию реальным бытием»³.

¹ Соловьев В. С. Соч. : в 2 т. Т. 1. С. 180—181.

² Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. С. 15.

³ Там же. С. 20.

Н. А. Бердяев расходится с позицией В. С. Соловьева, который полагал, что возможен философский универсальный синтез, философское достижение всеединства. Это отголосок позиции Гегеля. На самом деле всем может быть только религия, а не философия, только религиозно достижим универсальный синтез и всеединство. Философия может быть лишь органической функцией религиозной жизни. По мнению Бердяева, весь опыт новой философии ясно свидетельствует о том, что проблемы реальности, свободы и личности могут быть поставлены и истинно решены лишь для посвященных в тайны христианства, лишь в акте веры, в котором дается не призрачная, а подлинная реальность и конкретный гнозис¹.

По мнению Бердяева в истине Христовой есть божественная простота. Истина стяжается жизнью и подвигом, усилием воли и целостным духом, а не одним познанием. Само познание есть лишь функция религиозной жизни. Идеал христианина есть скорее идеал святого, чем мудрого учителя. Христианский гнозис требует акта самоотречения, отречения от христианской гордости, от притязаний разумного познания. «Христианский гнозис есть стяжание себе разума божественным безумием»². Разъясняя свою позицию, Бердяев показывает что христианские догматы — не интеллектуальные теории, не метафорические учения, а факты, видения, живой опыт. У величайшего из людей, апостола Павла, были встречи и видения потрясающей силы и реальности. Он выразил их в догмате искупления³.

Итак, философия не нужна для догматов религии, но догматы религии нужны для философии, питают ее, посвящают в свои последние тайны. Философия, по словам Бердяева, должна быть органической функцией религиозной жизни, а не прислужницей теологии. Здесь обнаруживается принципиальная разница. Философия не может быть и не должна быть богословской апологетикой, она открывает истину, но открыть ее в силах лишь тогда, когда посвящена в тайны религиозной жизни, когда приобщена к пути истины. Философия, которая будет искать своей пищи в религиозном опыте, не только не будет схоластикой, но именно она будет противоположна всякой схоластике.

¹ Гнозис — понятие, в широком смысле означающее познание, знание. В более узком смысле — религиозное течение поздней античности, в котором иудейское понимание бытия сочеталось с идеями эллинистической философии и персидско-иранскими верованиями.

² Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. С. 23.

³ Искупление — это понятие в так называемых религиях искупления, к которым принадлежит христианство, предполагающее освобождение человека от различных зол, будь это искупление совершенно своими силами, как в буддизме (самоспасение), или, как в христианстве, благодаря избавителю (спасение других). В христианстве речь идет главным образом об искуплении от первородного греха.

Так Бердяев хотел вернуть философии полнокровность, приобщить ее к духу жизни, т.е. окончательно освободить ее от всякой схоластики. Отсюда появляется идея отвержения схолистического богословия, которое оценивается как разобщение с тайнами религиозной жизни, свидетельствует о том, что опыт религиозный иссяк, и подменяет опыт отвлеченным мышлением. Однако философ вовсе не связывает схоластику со средневековой философией. Напротив, к последней важно теперь возвращаться чаще и чаще.

Религиозная вера, по словам Бердяева, всегда есть освобождение и спасение, только в этом ее смысл. Иная, не освобождающая религия — ложь и обман. Индивидуальный разум, индивидуальное усилие не могут открыть универсальной истины. Непомеренные притязания индивидуального сознания по всем линиям терпят поражения. Весь ход человеческой культуры, как считает философ, все развитие мировой философии ведет к осознанию того, что вселенская истина открывается лишь вселенскому сознанию, т.е. сознанию соборному, церковному. Лишь церковная философия в силах решить проклятые вопросы, лишь ей доступны проблемы свободы и зла, личности и мирового смысла, реализма и брачной тайны познания¹.

Н. А. Бердяев подводит читателей к мысли о том, что безумие в Боге есть высший подвиг свободы, а не рабство и мракобесие. Сознательный переход от отвлеченной философии самодовлеющего рассудка к конкретной философии целостной жизни духа, не философии чувства, а философии органического духа, раскрывает возможность положительного решения проблем реальности, свободы, личности.

Говоря о трагизме философии в целом, Бердяев подчеркивает, что слово «философ» было весьма популярно в эпоху французской просветительской философии. Первое и самое сильное нападение философии пришлось выдержать со стороны религии. «Именно столкновение философии и религии и создает трагедию философа»². Столкновение философии и науки менее трагично. Острота противостояния философии и религии определяется тем, что религия имеет свое познавательное выражение в теологии, свою познавательную зону. Философия всегда ставила и решала те же вопросы, которыми занималась теология. Вот почему теологи всегда утесняли философов, нередко преследовали и даже сжигали. Известна борьба арабских магометанских теологов против философии. Отравленный Сократ, сожженный Джордано Бруно, принужденный уехать в Голландию Рене Декарт, отлученный от синагоги Бенедикт Спиноза свидетельствуют о преследованиях

¹ См.: Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. С. 28.

² Бердяев Н. А. Философия свободного духа. М., 1994. С. 230.

и мучениях, которые философии пришлось испытать от представителей религии.

Однако, по словам Бердяева, источник мучений и преследования философии лежит не в самой природе религии, а в ее социальной позиции. Основа религии есть откровение¹.

Н. А. Бердяев считает, что откровение само по себе не сталкивается с познанием. Откровение есть то, что открывается мне, познание есть то, что открываю я. Но может ли сталкиваться то, что открываю я в познании, с тем, что открывается мне в религии? Разумеется, но это откровение может стать трагическим для философа, ибо философ может быть верующим и признавать откровение. По мнению Бердяева, религия есть сложное социальное явление, в котором откровение Бога, т.е. чистый и первичный религиозный феномен, перемешивается с коллективной человеческой реакцией на это откровение, с человеческим использованием его для разнообразных интересов. Религию, следовательно, можно истолковывать социологически и, по мнению Бердяева, у Маркса и Дюркгейма можно найти много социологически верного о религии.

Откровение в чистом и первичном виде не есть познание, и познавательных элементов оно в себе не содержит. Этот познавательный элемент привносится человеком, как реакция мысли на откровение. Не только философия, но и теология есть познавательный акт человека. Теология не есть откровение, она вполне человеческий, а не божественный феномен. Теология не есть индивидуальная, а социально-организованная познавательная реакция на откровение. Из этой организованной коллективности вытекает пафос ортодоксии.

Однако откровение, как считает Бердяев, может иметь огромное значение для познания. Откровение для философского познания есть опыт и факт. Вся теология учителей церкви заключала в себе огромную долю философии, которая всегда, в сущности, питалась из религиозного источника. Вся досократовская философия связана с религиозной жизнью греков. Философия Платона связана с орфизмом². Средневековая философия сознательно хотела

¹ Откровение — фундаментальное понятие теологии, выражающее сверхчувственное познание сверхъестественной реальности в акте мистического озарения. Откровение — открытие божеством сверхъестественным способом своей воли или какой-либо божественной истины. Откровение может осуществляться явлениями божества, знаменами, видениями, внушениями. В большинстве религий откровение — основа приобщения к божественному знанию, которое не может быть приобретено логическим путем.

² Орфизм — религиозное учение, возникшее в VIII—VII вв. до н.э. в Аттике и названное в честь легендарного Орфея. Орфизм использовал культы Деметры и Диониса, тесно связанные с земледельческой магией. Орфики проповедовали идеи искупления и загробного воздаяния, вели аскетический образ жизни.

быть христианской. Религиозные основы можно найти, по словам Бердяева, у Р. Декарта (1596–1650), Б. Спинозы (1632–1677), Г. Лейбница (1646–1716), Д. Беркли (1685–1753).

2.4. Современная философия религии

2.4.1. М. Хайдеггер о Боге

«Новое сознание бытия» (Мартин Хайдеггер), новое религиозное мышление, рожденное в кризисе, жаждущее первоначальной истины, приводит к постановке вопроса о том, какая связь существует между понятием бытия, выявленным новой онтологией¹, и понятием Бога, возникшим в результате новой постановки религиозного вопроса. Этот вопрос вторичен по отношению к проблеме смысла бытия, раскрывающей в понятиях «бытие» и «время» движение философской мысли Хайдеггера.

М. Хайдеггер (1889–1976) рассматривает различные аспекты проблемы Бога. Анализ последней с философской точки зрения предполагает исследование проблемы идола. Теологический контекст проблемы Бога требует решения вопроса о том, является ли бог в «теологии» Хайдеггера (философ не скрывает в своих сочинениях, что его философия может быть названа «христианской теологией») Богом еврейской и христианской теологии.

Многие исследователи (Э. Левинас, П. Хедерман) обратили внимание на радикальность хайдеггеровской критики бога религии. «Бог и бытие», «бытие и Бог» — это центральная тема философии Хайдеггера. Последовательная рефлексия ставит вопрос о том, идет ли речь о связи бытия и Бога внутри метафизики или в христианской теологии, или, еще конкретнее, в мышлении самого Хайдеггера. Вопрос о возможности отождествления бытия и Бога Хайдеггер связывает со становлением европейской истории, которое начинается в Средние века.

М. Хайдеггер считает, что процесс «развертывания» теологического мышления начинается с Платона и Аристотеля и приобретает такие масштабы, которые трудно себе представить. Теологический синтез философии Платона и Аристотеля с идеями христианства, изложенными в Новом Завете, достигает кульминационной точки у Фомы Аквинского. М. Хайдеггер отмечал, что бытие и Бог не тождественны, и разъяснял, что никогда не будет пытаться думать о сущности Бога с помощью бытия. Некоторые, возможно, знают, что он начинал с теологии и сохранил к ней старую любовь. Далее Хайдеггер писал, что если бы ему пришлось еще когда-нибудь писать по теологии (что он иногда пытался делать),

¹ Онтология — учение о бытии.

то выражение «бытие» не фигурировало бы в его работах. Верование не нуждается в бытии. Когда в этом есть необходимость, тогда это больше уже не верование. Мартин Лютер понял это. Однако внутри даже его собственной церкви об этом забывается. Что касается способности личности думать о сущности Бога с теологической точки зрения, взгляды Хайдеггера очень просты. С бытием здесь нечего делать. Философ думает, что бытие никогда не может быть осмыслено как сущность и основа Бога, зато опыт Бога и его проявление (когда это связано с человеком) выражаются в измерении бытия, но это не означает, что бытие может выступать в роли возможного предиката Бога. Здесь нам необходимы совершенно новые формы различий и разграничения.

Приведенные мысли подводят итог взглядам Хайдеггера на проблему Бога: Бог и бытие не тождественны, между ними нет ничего общего, как между верованием и мышлением о бытии. Первое утверждение — философское. Второе утверждение — теологическое: оно предполагает понимание теологии и веры. Итак, Хайдеггер отрицает тождественность Бога и бытия «как сущности и основы Бога» или «возможного предиката Бога». Однако для него «опыт Бога и его проявление выражаются на уровне бытия».

«Проблема Бога» у Хайдеггера — это не вопрос его бытия, а вопрос его проявления, которое не сводится к доказательству. Поэтому, по Хайдеггеру, под вопросом стоит не «существование Бога», а его присутствие или отсутствие. Вопрос о Боге относится к сфере «типологии бытия», которая одновременно является сотериологией¹. «Только бог может нас спасти, — утверждает Хайдеггер, — бог, который остается неопределенным и неизвестным даже в своем проявлении»².

В отличие от метафизики, которая стремится определить сущность Бога, Хайдеггер исследует сферы его обнаружения на уровне бытия. В отличие от Гегеля, который понимал религию как момент проявления абсолюта, Хайдеггер отвергал религию, и в частности Библию, во имя философии, которая, будучи греческой по происхождению и по принципам, не имеет отношения к библейскому миру. Верование, в свою очередь, не нуждается в философии. По Хайдеггеру, Бог, который осмысливается, начинается с истины бытия, не есть Бог традиционной религии или бог философов, однако «мышление без бога», отказ от Бога как причины самого себя является, возможно, наиболее адекватным пониманием подлинного «божественного» Бога.

¹ Сотериология — религиозное учение о спасении человеческой души.

² Хайдеггер М. Только Бог может нас спасти. Беседа сотрудников журнала «Шпигель» Р. Аугштайна и Г. Вольфа с Мартином Хайдеггером // Шпигель. 1966. 23 сент. С. 4.

М. Хайдеггера и многих современных философов объединяет стремление думать о Боге как о более «божественном». «Мышление без бога» есть обратная сторона этого стремления. Современный тезис о «смерти бога» не следует понимать как чистое и простое отрицание существования Бога, а как свидетельство «заката идолов» в эпоху «негативной теологии».

Основные наиболее полные моменты трактовки «проблемы Бога» у Хайдеггера сводятся к следующему.

1. Интерпретация смерти Бога, начиная с концепции онтологии метафизики и кончая нигилизмом как «негативной теологии». Современный атеизм проистекает из метафизики.

2. Мышление (или даже ожидание) «божественного» Бога не может быть выявлено и продемонстрировано с помощью метафизики.

3. Ситуация (топология пространства). Открытие такого пространства, по мнению Хайдеггера, осуществляется в поэтическом назначении святого. Связь «место — имя — святое» имеет здесь решающее значение. Однако, если доказательство существования Бога есть богохульство, не является ли это признанием того, что мы не можем выйти за пределы языка?

2.4.2. К. Ясперс о взаимоотношении философии и религии

На протяжении столетий философия и религия находятся в союзе или противостоят друг другу во вражде. Они существуют рядом, сначала в мифах и картинах, затем в теологии, в той мере, в какой философия выступает в обличье теологии, так же как в других случаях философия являет себя в обличье поэзии и большей частью — науки.

«Но позже, — пишет Карл Ясперс, — при их разделении, религия становится для философии великой тайной, постигнуть которую она не может. Она делает предмет своего исследования культ, притязание на откровение, притязание на власть основанного на религии сообщества, его организацию и политику, и тот смысл, который религия придает себе сама»¹.

По мнению Ясперса, в самом этом отношении к религии как к предмету исследования уже заключен зародыш борьбы, которая для философии возможна только как борьба за истину одними духовными средствами. Религия и философия — не однозначные образования, из которых мы можем исходить в сравнительном рассмотрении, как из двух точек опоры. Обе они подвержены историческому преобразованию, но обе всегда воспринимают себя в отношении к вечной истине. О вечной религиозной истине Ясперс

¹ Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1994. С. 456.

не говорит. Философская же истина есть *philosophia perennis* — «вечная философия», на которую никто не может притязать как на свою собственность, но которая все-таки важна каждому философствующему и присутствует повсюду, где действительно философствуют.

Что такое «вечная философия»? Это такое понимание человеческого сознания, которое выражает основные прозрения философской мысли. Данный термин употреблялся в католической философии с начала неосхоластики и восходит к произведению Стехуса Эвгубинуса «*De Philosophia perennis*», термин, означающий основы всякой философии, незыблемость философских догм. У Лейбница *philosophia perennis* — идущая от древних и получившая всеобщее распространение истина. К. Ясперс называет «вечной философией» мысли некоторых философов о времени.

Прошло более 25 столетий с тех пор, как впервые так называемая «вечная философия» получила письменное оформление. В течение всего этого времени она в той или иной форме проявлялась более или менее полно. «Вечная философия» говорит почти на всех восточных и европейских языках и использует терминологию и традиции каждой из великих религий. Чистое состояние «вечной философии» может быть только в акте созерцания, выходящем за пределы слов и самой личности¹.

По мнению Ясперса, вне противоположности философии и религии никакой позиции быть не может. Каждый из нас находится в этой полярности на одной из них и говорит о сущности другой, не обладая собственным опытом.

Философ считает, что в отличие от философии религия может быть охарактеризована следующим образом. В религии существует культ, она связана с особым сообществом людей и неотделима от мифа. Религии всегда присуща реальная связь человека с трансценденцией в образе встречающегося в мире святого, обособленного от непосвященного или того, кто лишен святости. Там, где этого уже нет или где от этого отказались, исчезает особенность религии. Жизнь едва не всего человечества, доступная исторической памяти, религиозна; это — указание на истину и сущность, заключающиеся в религии, игнорировать которые невозможно.

Напротив, философия, как таковая, не знает ни культа, ни общины во главе со священником, ни изъятости из мирского существования святости в миру. Для нее повсюду и везде может присутствовать то, что религия где-либо локализует. Она слож-

¹ См.: Пути за пределы «эго». Трансперсональная перспектива / под ред. Р. Уолша и Ф. Воона. М., 1996.

лась для единичного человека в свободных, несоциологически реальных связях, без гарантии, предоставляемой сообществом. Философии неведомы ни обряды, ни изначально реальные мифы. Она усваивается в свободном предании, всегда преобразуясь. Хотя она и принадлежит человеку как человеку, она остается делом отдельных людей.

Религия преимущественно стремится к воплощению, философия — только к действенной достоверности. Религии философский бог представляется убогим, бледным, пустым, она пренебрежительно называет позицию философов деизмом¹.

Философии религиозные воплощения представляются обманчивой маскировкой и ложным сближением с божеством. Религия обзывает философского бога пустой абстракцией, философия не доверяет религиозным образам Бога, считая их совращением, поклонением пусть даже величественным, но идолам.

Тем не менее Ясперс считает, что религия и философия постоянно соприкасаются и отталкиваются друг от друга. Это можно пояснить на примере идеи Бога, молитвы и откровения.

На Западе идея единого Бога возникла в греческой философии и в Ветхом Завете. В обоих случаях была осуществлена высокая абстракция, но совершенно различным образом.

В греческой философии монотеизм возник как мысль, рожденная этикой, и обрел достоверность в сосредоточенном покое. Он накладывает свой отпечаток не на массы людей, а на отдельных индивидов. Его результат — образы высокой человечности и свободная философия, а не действенное формирование сообществ.

Напротив, в Ветхом Завете монотеизм возникает в страстной борьбе за чистого, истинного, единственного Бога. Абстракция совершается не с помощью логики, а в результате потрясения посредством образов и воплощений, которые скорее затемняют Бога, чем показывают его, а затем в протесте против извращений культа, дионисийских празднеств, идеи о значении жертвоприношений.

Согласно Писанию еврейский народ уже со времен Моисея периодически отпадал от истинного Бога и соблазнялся поклонением Ваалу². Библия полна гневных осуждений пророков в адрес служителей Ваала. В борьбе с Ваалом, с внутриримской религией, ее счастьем и празднествами, дурманом, успокоением и самодо-

¹ Деизм — религиозно-философское учение, согласно которому Бог, сотворив мир, не принимает в нем какого-либо участия и не вмешивается в закономерное течение событий.

² Ваал (или Бааль) — один из главных языческих богов, которому поклонялись ханаанеяне и финикийцы. Поклонение Ваалу (как и Астарте) сопровождалось распутными оргиями и человеческими жертвоприношениями.

вольством, с ее нравственной индифферентностью обретается чистая идея Бога как служение Богу живому.

Этот истинный Бог не терпит ни изображений, ни подобий, не придает значения культу и жертвам, храмам и обрядам, законам, а требует только праведной жизни и любви к человеку. Эта абстракция действует как нигилизм по отношению к бытию мира, но происходит из полноты сознания, которому открылся надмирный Бог-Творец со своими этическими требованиями. Эта абстракция, как считает Ясперс, основывается не на развитой мысли, а на слове, которое сказал Бог, на самом Боге, узнанном в слове, сообщаемом пророком как слово Божье.

Такой монотеизм создан не силой мысли, а силой действительности Бога в сознании пророческой экзистенции¹. Отсюда и то удивительное, что по своему мысленному содержанию греческий и ветхозаветный монотеизмы совпадают, но радикально различаются по характеру присутствия Бога. Это — различие между философией и религией. В дальнейшем это — различие между божеством и Богом, между мысленной трансценденцией и живым Богом.

Однако, как отмечает Ясперс, при господстве философской ясности возникает вопрос о том, не была ли вера пророков, их еще сегодня увлекающая нас несравненная убежденность возможна только потому, что они еще не ведали философствования в своей наивной жизни, предшествовавшей всякому философствованию, и поэтому не замечали, что в непосредственно сказанном Богом «слове» содержится остаток того воплощения реальности, того изображения и подобия, против которого они решительно боролись².

Далее Ясперс проводит различие между культом и молитвой. Культ, по его мнению, — акт сообщества, молитва — действие отдельного человека в его одиночестве. Культ универсален, молитва проявляется в истории то тут, то там, в Ветхом Завете окончательно только у Иеремии³. Молитва индивидуальна, она экзистенциально (трепетно) присутствует в настоящем.

По словам Ясперса, религия основывается на откровении; ясно и сознательно — индийская и библейская. Откровение есть непосредственная, локализованная во времени, данная всем людям весть Бога через слово, требование, действие, событие. Бог дает свои заповеди, создает сообщества, основывает культ. Так, христианский культ основан как деяние Божие посредством уста-

¹ Экзистенция — существование в его простой фактичности. Экзистенциальный — относящийся к существованию, ссылающийся на него.

² См.: Ясперс К. Смысл и назначение истории. С. 459.

³ Иеремия — один из библейских пророков, жил в VII—VI вв. до н.э.

новления причастия. Поскольку откровение служит истоком религиозного содержания, оно значимо не само по себе, а в сообществе — народа, общины, церкви, — которое служит авторитетом и гарантией в настоящем¹.

Заключение

Религия издавна служила предметом философского постижения. Философия религии пыталась осмыслить идею Бога, раскрыть земные истоки религии, проанализировать различные религиозные феномены. Философия, всегда в виде усилий отдельного человека, стремилась осуществить универсальность, сохранить открытость человека, вычленив простое, концентрировать его и уяснить в его непостижимости.

Понятие «философия религии» употребляется в широком и узком смысле слова. В широком значении философия религии — это совокупность актуальных и потенциальных философских установок, связанных с религией, истолкование ее природы и функций, а также философские обоснования существования Бога, рассуждения о его природе и отношении к миру и человеку. В узком смысле слова «философия религии» — это более строгое автономное философское рассуждение о божестве и о религии, особый тип философствования.

Круг вопросов, на которые отвечает философия религии, чрезвычайно обширен. Назовем лишь некоторые из них. Для чего необходима философия религии? Есть ли смысл философствовать о божественных предметах? Что такое религия и в чем ее сущность? В чем заключается философское понимание Бога? Как возникает идея Бога в сознании человека? О чем свидетельствует многообразие религий и соответствует ли оно представлению о едином Боге? Каковы философские принципы классификации религий? Доказуемо ли бытие Бога? Каковы возможные способы доказательства присутствия Бога в мире? Существуют ли философские основания отрицания бытия Бога? В чем смысл религиозного скептицизма и атеизма, или можно ли доказать, что Бога нет? Совместимы ли всеблагость и всемогущество Бога с существованием зла в мире? Каковы пути богооправдания — теодицеи?² Разумеется, здесь названы не все вопросы. Задача заключалась в том, чтобы дать общее представление о том, что такое философия религии в структуре религиоведения.

¹ См.: Ясперс К. Смысл и назначение истории. С. 461.

² См. об этом: Назаров В. Н. Философия в вопросах и ответах. Тула, 1996. С. 284.

Контрольные вопросы

1. Когда возникла философия религии?
2. В чем смысл философских рассуждений Платона о Боге?
3. Как Д. Юм понимал извращения истинной религии?
4. В чем смысл просветительской концепции религии?
5. Каковы экзистенциальные версии трактовки религии?

Темы рефератов

1. Зарождение и развитие философии религии.
2. Религия и теология: их взаимовлияние.
3. Суеверие и иступление.
4. Г. Лессинг о воспитании человеческого рода.
5. М. Хайдеггер о религии.
6. К. Ясперс о взаимоотношении философии и религии.

Литература

- Борхес, Х. Л.* Письмена Бога. — М., 1992.
- Кимелев, Ю. А.* Современная западная философия религии. — М., 1989.
- Кимелев, Ю. А.* Современная западная философско-религиозная антропология. — М., 1985.
- Митрохин, Л. Н.* Философия религии. — М., 1993.
- Никонов, К. И.* Критика антропологического обоснования религии. — М., 1989.
- Философия религии. Альманах. 2006—2007. — М., 2007.

Глава 3

ПСИХОЛОГИЯ РЕЛИГИИ

В результате изучения данной главы студент должен:

знать

- многообразие религиозных состояний;
- сущность архетипа «внутреннего Бога»;

уметь

- анализировать религиозные переживания в прагматическом аспекте;

владеть

- навыками прослеживания психологических основ религии.
-

3.1. Многообразие психологических состояний

3.1.1. Мир психологических оттенков и состояний

Религия — это не только определенное мировоззренческое представление, вероучительная доктрина, это, прежде всего, мир чувствований, психологических оттенков и состояний. В первую очередь в религиозных переживаниях обнаруживается психологически обостренная любовь к Богу. Религиозная форма любви в психологическом плане ничем не отличается от других ее форм. Она также возникает из потребности человека преодолеть отчужденность и достичь соединения с другим существом. Любовь к Богу психологически не менее многогранна, чем обычная земная страсть. Во всех религиозных системах — даже в мистических, обходящихся без учения о Боге, — предполагается реальное существование духовной сферы, которая выходит за пределы человека, придает значение и ценность его духовным силам, его страстному стремлению к спасению и внутреннему возрождению.

Любовь к Богу — сугубо духовное чувство. Причем здесь Эрос? Возможна ли психологически здесь игра в страсти? Или, напротив, говорить можно только о воздержании, об искуплении греховных чувств? И теологам, и психологам известно: чем возвышеннее переживание, тем глубже в нем неистовое буйство темных желаний. Вот почему религиозные влечения несут в себе множество психологических нюансов. В них прихотливо сплетаются различные побуждения.

С точки зрения китайских и индийских мистиков, религиозный долг человека не в том, чтобы правильно мыслить, а чтобы праведно поступать, соединяясь с божеством в акте предельного духовного сосредоточения. На Западе же любовь к Богу — это не только и не столько вера в его существование, в его справедливость и благость. Религиозная страсть в западной традиции, скорее всего, умственное переживание. Однако и мощь человеческих сил в ней неизбывна.

Проповедь, написанная более шести веков назад и принадлежащая средневековому мистiku Майстеру Экхарту (ок. 1260—1327 или 1328), популярность которого сегодня необычайно возросла, возвращает нас к прославлению любви, приравниванию страсти к смерти, звучащему в библейской Песне Песней. Однако то истолкование чувства, которое дает мудрец, мало походит на ортодоксальное христианство. Бог у Экхарта психологически не столь абстрактен и далек, как в канонической религиозной традиции. Происходит как бы обмирщение страсти. «Почему человек может познать Бога?» — задумывается Экхарт и отвечает: «Потому что в каждом индивиде есть “искорка”, которая не сотворена Богом». Это наше индивидуальное достояние, то, что принадлежит лично мне или тебе, и в то же время такая «искорка» соотнесена с Богом. В любви человек достигает предельного самоотречения. Он преодолевает свою индивидуальность. Как и в смерти, он отказывается от всего бренного. Соединяясь с божественным «ничто», человеческая душа, по мнению Экхарта, становится орудием вечного порождения Богом самого себя.

«Но все это лишь начало по сравнению с тем, что следует дальше, — пишет Экхарт, — и для чего любовь действует в человеке. Если любовь действительно сильна, как смерть, то она действует и иначе: она заставляет человека отказаться и отрешиться также от всякого духовного утешения и подобных благ, о коих уже сказано выше; чтобы человек свободно и вольно согласился покинуть для Бога все, что до сих пор радовало его душу, чтобы отказался наслаждаться этим или желать этого»¹.

Комментируя этот психологически любопытный документ, заметим, что в мистической и христианской традиции в целом обнаруживается напряженное и тягостное желание одухотворить страсть, освободиться от порывов чувственности.

Значительный вклад в психологию религии внес Шлейермахер, считавший, что нет чувства, которое не было бы религиозным, поскольку через каждое чувство проявляется бесконечное: «Религиозное размышление есть лишь непосредственное созна-

¹ *Экхарт М.* Сильна как смерть // Эрос. Страсти человеческие: антология. Философские маргиналии П. С. Гуревича. М., 1998. С. 104.

ние, — писал он, — что все конечное существует лишь в бесконечном и через него, все временное — в вечном и через него. Искать и находить это вечное и бесконечное во всем, что живет и движется, во всяком росте и изменении, во всяком действии, страдании, и иметь, и знать в непосредственном чувстве саму жизнь лишь как такое бытие в бесконечном и вечном — вот что есть религия»¹.

Поясняя «Речи о религии» Шлейермахера, И. А. Ильин писал, что религия должна корениться в душе верующего, а не в «сознании». Русский философ подчеркивал, что все, связанное с религией, требует освобождения личной субъективной интуиции и оправдания ее в религиозном постижении. Душе верующего ведом страх, но речь у Шлейермахера идет не о страхе дикаря перед стихиями природы. Немецкий философ говорит о страхе заблуждения, которое является игом, тяготеющим над верующим. «Снять это иго, этот страх с души верующего, освободить его от всех этих угроз, осуждений и анафем — вот основное стремление Шлейермахера»².

По мнению Ильина, религиозное переживание не исчерпывается, конечно, переживанием очевидности, но последнее в нем всегда налицо: категорическое, «откровенное» так есть и усмотрение того, что так есть. Вместе с тем дан и источник религиозной уверенности. Вера есть не только уверенность в абсолютном, но и абсолютная уверенность в абсолютном. Говоря о верующем, Ильин подчеркивает, что тот объят религиозным переживанием. Переживать бытие личного Бога и общение с ним, значит захватить каждый момент верующей души.

3.1.2. Психологические аспекты веры

О психологических аспектах веры немало писал В. С. Соловьев. Он говорил о том, что когда один и тот же поступок, например убийство, одинаково осуждаются криминалистом и моралистом, то хотя оба они относят свое суждение к одной и той же совокупности психологических моментов, завершившихся умерщвлением, ход мысли у них различен. Если кто-то всю жизнь дышал злобой и желанием убийства, но так и не совершил злого поступка, это мало волнует криминалиста. Иначе выглядит ситуация с точки зрения религиозно-нравственной. Самый незначительный порыв злобы и гнева, хотя бы он не выразился не только в деле, но и в слове, есть уже сам по себе прямой предмет для этического осуждения³.

¹ Шлейермахер Ф. Речи о религии. Монологи. М., 1994. С. 36.

² Ильин И. Шлейермахер и его «Речи о религии» // Ступени. Философский журнал. 1992. № 3. С. 60.

³ См.: Соловьев В. С. Соч. : в 2 т. Т. 2. С. 109.

Исходя из религиозных убеждений, Соловьев подчеркивает, что верующий испытывает разные состояния — жалость, сострадание, эмоциональную близость.

«Естественная, органическая связь всех существ как частей одного целого есть данное опыта, а не умозрительная идея только, а потому и психологическое выражение этой связи — внутреннее участие одного существа в страдании других, сострадание, или жалость, — есть нечто понятное и с эмпирической точки зрения, как выражение естественной и очевидной солидарности всего существующего»¹. По мнению русского философа, в человеческой природе заложены чувства стыда, жалости и благоговения.

Психологические аспекты религиозной этики затронул и Ницше. Немецкий философ ввел понятие затаенной обиды (*Ressentiment*), которая получила широкое распространение среди психологов и религиоведов. По мнению Ницше, этическое просветление сострадания и братства явилось восстанием рабов, испытывавших презрение к тем, кто их угнетал. Те, кто был обделен судьбой или природой, естественно, по Ницше, проявлял гнев, а это и стало истоком религиозного переживания. В этом случае этику «долга» Ницше рассматривал как продукт вытеснения бессильной жажды мести, направленной против праздных господ. Те, кто вынужден трудиться, чтобы обеспечить себе существование, становятся жертвой собственного страдания, ведущего их к религии.

Оценивая эту концепцию, Вебер справедливо замечал, что если концепция Ницше была верна, то «важнейшие проблемы религиозной этики получили бы очень простое решение»². М. Вебер подчеркивает: сколь ни удачно и не плодотворно само по себе открытие психологического значения затаенной обиды, оценивать ее социальный смысл следует с большой осторожностью. Касаясь различных типов этически-религиозной «рационализации» жизненного поведения, немецкий социолог показывает, что они не имеют никакого отношения к чувству обиды.

Однако что касается оценки страдания в религиозной этике, то она, по мнению Вебера, без сомнения претерпела характерное изменение, которое будучи правильно истолковано, до известной степени подтверждает теорию, впервые предложенную Ницше. Первоначальное отношение к страданию находило свое выражение во время религиозных празднеств сообщества. Его испытывали на себе прежде всего те, кого преследовали болезни или несчастья. Человек, длительно страдающий, скорбящий, больной или подверженный иным несчастьям, считался в зависимости

¹ Соловьев В. С. Соч. : в 2 т. Т. 2. С. 160.

² Вебер М. Работы М. Вебера по социологии религии и идеологии. М., 1985. С. 45.

от характера страдания или одержимым демонами, либо отмеченным гневом обиженного им Бога. Пребывание среди членов культового сообщества могло повлечь за собой дурные последствия. Во всяком случае, как показывает Вебер, человеку не следовало принимать участие в культовых трапезах и жертвоприношениях, ибо его присутствие не ублажало богов и могло вызвать их гнев. Культовые трапезы были местом радости — даже в Иерусалиме во время осады.

По мнению Вебера, это религиозное отношение к страданию как к симптому божественного гнева и скрытой вины психологически очень близко весьма распространенной потребности. Счастливый человек редко довольствуется самим фактом обладания счастьем. Он хочет, помимо этого, иметь также право на это счастье, быть убежденным в том, что он его «заслуживает», прежде всего по сравнению с другими, верить, что менее счастливый, лишенный этого счастья, получил то, что заслужил. Счастье стремится быть «законным». Если, как рассуждает Вебер, в общее понятие «счастье» включать все блага — почести, власть, богатство и наслаждения, — то оно может служить общей формой той легитимности, которую религия призвана придавать внешним и внутренним устремлениям всех господствующих, владеющих, побеждающих, здоровых, короче говоря, счастливых, т.е. служить теодицеей¹ счастья. Эта теодицея счастья коренится в весьма прочных («фарисейских») потребностях людей и поэтому легко доступна пониманию, хотя ее воздействию и не всегда уделяется достаточное внимание.

М. Вебер считает, что сложнее пути, которые ведут к противоположному пониманию — к религиозному просветлению страдания. Прежде всего здесь играл определенную роль опыт, согласно которому харизма экстатического, пророческого, истерического, в общем неповседневного существования, признаваемого «священным» и возникающим под воздействием магической аскезы, пробуждалась или во всяком случае легче вызывалась благодаря различного рода самобичеванию и воздержанию от еды, сна и сексуальных отношений. Престиж подобным воздержаниям придавало представление о том, что определенные виды страдания и вызванные истязаниями ненормальные состояния служат путем к обладанию сверхчеловеческой магической силой.

Дальнейшим продвижением по этому пути под давлением типичных, постоянно повторяющихся бедствий было развитие религиозной веры в «спасителя», которая предполагала наличие

¹ Теодицея — религиозно-философское учение, цель которого состоит в том, чтобы доказать, что существование в мире зла не противоречит представлениям о Боге как абсолютном добре.

мифа, следовательно (хотя бы относительно), рациональное видение мира, важнейшим предметом которого стало также страдание. Духи, ведавшие появлением и исчезновением растений и движением важных для смены времен года созвездий, стали по преимуществу носителями мифов о страдающем, умирающем и воскресающем Боге, который вернет человеку счастье в мире ином. Предметом культа спасителя, как считает Вебер, мог стать и воспринятый народом образ, созданный легендой, как, например, Кришна в Индии, в поклонении которому большую роль играют мифы о его детстве, любви и борьбе. У политически притесняемого народа, такого как израильский, наименование спасителя (мешуах) связывалось сначала с персонажами героических сказаний, победителями над врагами (Гедеоном и Иеффайей), а отсюда были выведены мессианские обетования. У этого народа, и в такой связи только у него, вследствие совершенно особых обстоятельств религиозные надежды на спасение были вызваны страданием народного сообщества, а не отдельного человека.

«Как правило, спасение носило универсальный и индивидуальный характер одновременно: спаситель предоставляет его отдельному человеку, который к нему обратился. Образ спасителя мог быть различным. В позднем зороастризме с его многочисленными абстракциями в роли посредника и спасителя выступала конструированная фигура. Но бывало и наоборот: историческая личность, получившая легитимность посредством чуда и воскресения, возвышалась до образа спасителя. В основе реализации различных возможностей лежали чисто исторические моменты»¹.

По мнению Вебера, рациональная потребность в теодиие страдания — и смерти — проявилась с огромной силой. Она определила важные характерные черты таких религий, как индуизм, зороастризм, иудаизм, в известной степени учение апостола Павла и позднее христианство.

Социолог отмечает: эмпирический исследователь должен иметь в виду, что различные обещаемые религиями блага отнюдь не следует понимать только (или даже преимущественно) как «потусторонние», не говоря уже о том, что отнюдь не каждая религия, и даже не каждая мировая религия, вообще видела в потустороннем мире обитель, где они выполняются. Только виртуозы религиозной веры — аскет, монах, приверженец суфизма, дервиш — стремились достигнуть благ «внемирских», отличных от земных. Однако эти внемирские блага отнюдь не были только «потусторонними», даже там, где они воспринимались в качестве таковых. Психологически для ищущих спасения важно было посюстороннее ощущение.

¹ Вебер М. Работы М. Вебера по социологии религии и идеологии. С. 45.

Акосмическое чувство любви буддийского монаха, уверенного в том, что его ждет погружение в нирвану, бхакти¹ или экстаз благочестивого индуиста, оргиастический экстаз в радениях хлыстов и танцующего дервиша, единение с Богом и владение Богом в любви к Марии и Христу, культ сердца Иисусова у иезуитов, квиетистская молитва и пиетистская нежность к младенцу Иисусу и его ранам, сексуальные и полусексуальные оргии в культе Кришны, рафинированные трапезы последователей Валлабхи, гностические² обряды, различные формы мистического единения с Богом и созерцательного погружения во всеединое — во всех этих состояниях главное составляли, без сомнения, те эмоциональные ощущения, которые они сами непосредственно доставляли верующим.

Итак, Вебер делает вывод, что различные религиозно (или магически) оцениваемые состояния, которые придавали религии ее психологический характер, можно систематизировать с самых различных точек зрения.

3.2. Религиозные переживания в прагматическом ракурсе

У. Джеймс — один из создателей прагматического направления в философии, отличительная черта которого — рассматривать познавательные процессы в значительной степени как психологические. Вот почему американский философ часто умышленно уклоняется от обсуждения вопроса о причинах и истоках веры. Он рассматривает религиозные переживания чисто психологически, как проявление «нужных», «потребных» человеку чувствований.

У. Джеймс вовсе не выступает как атеист, о чем говорится во многих источниках. Попробуем разобраться в его концепции. «Позвольте мне сказать тут же, — пишет американский философ в книге «Воля к вере», — что в конце концов я буду призывать вас не к чему иному, как к религиозной вере»³. У. Джеймс намерен устранить некоторые взгляды, которые мешают бить роднику религиозной веры. Пессимизм, по его мнению, в сущности религиозная болезнь. Ее можно характеризовать как религиозный запрос, на который не дается нормального религиозного ответа.

У. Джеймс показывает, что существуют две стадии исцеления от пессимизма, меланхолии. Философ рассуждает о том, что есть

¹ Бхакти — горячая любовь к богу.

² Гностицизм — направление религиозно-философской мысли поздней Античности и Средневековья, для которого характерны «мистический рационализм», дуализм доброго и злого начал, неприятие Ветхого Завета и искупительной миссии Иисуса Христа. Был представлен различными группами, сектами и церквями.

³ Джеймс У. Воля к вере / под ред. П. С. Гуревича. М., 1997. С. 32.

люди, всей душой верящие в бессмертие, и такие, которым трудно представить себе, чтобы это понятие могло быть реальным. Однако и те и другие люди могут быть в высшей степени религиозными. Как те, так и другие могут одинаково желать искупления и примирения, жаждать сопричастности вселенской душе и общения с ней. Но если уж ум связан «твердыми» фактами, которые наука теперь установила, жажда эта может породить и пессимизм так же легко, как она порождает оптимизм, когда вдохновленные религиозной верой и фантазией, мы переносимся в другой, лучший мир¹.

Вот почему Джеймс называет пессимизм собственно религиозной болезнью. Мрачный взгляд на жизнь вызывается массой чисто органических причин, но его интеллектуальным источником всегда было противоречие между явлениями природы и жаждой веры в то, что позади природы существует дух, выражением которого является природа. Одним из средств утешения этой жажды было некогда то, что философы называют «естественной религией», другим средством — поэзия природы. Но если представить себе человека психологически иного, который не дает воли своему воображению, хотя и испытывает жажду духовного общения. У. Джеймс спрашивает: к какому результату он может прийти, как не к противоречию и внутреннему разладу?

Итак, Джеймс-психолог рассматривает потребность в вере как насущную человеческую потребность, но он показывает, что в реальности вера не может быть удовлетворена, поскольку существуют разные психологические типы и разные социальные условия. Человек может предаться религиозному толкованию Вселенной, но он может прервать жажду религиозного понимания фактов².

У. Джеймс ставит важную религиозную проблему. Дело в том, что принять религию — это означает психологически столкнуться с тем, как противоречиво устроен мир. «Красота и безобразие, любовь и жестокость, жизнь и смерть живут рядом друг с другом в нерасторжимой связи, и мало-помалу взамен прежнего сердечного понятия человеколюбивого Божества, благосклонного к людям, в нас складывается понятие о грозной силе, которая никого не любит и ненавидит, но бессмысленно ведет всех без различия к общей гибели»³.

Итак, мир верующего человека далеко не идилличен. Животные не могут впасть в меланхолию; человек нерелигиозный тоже не может стать ее жертвой. Эта меланхолия не является также простым результатом жизненного опыта. Она, по словам Джеймса, — болезненное содрогание, охватывающее нас, когда мы видим всю

¹ См.: Джеймс У. Воля к вере. С. 33.

² Там же.

³ Там же. С. 34.

тщетность своих религиозных стремлений. В нас сохраняется и внутреннее беспокойство, раздвоение, ибо видимая природа не обнаруживает признаков такого духа. Первым шагом к достижению в конце концов здоровых отношений со Вселенной является, по словам Джеймса, возмущение против мысли, что такой Бог существует¹.

В наиболее развитых религиях мир природы, как показывает Джеймс, всегда рассматривается как преддверие к более истинному, более вечному миру и считается местом воспитания, подготовки к восприятию последнего, местом испытания, искупления. Во всех этих религиях представляется необходимым умереть до некоторой степени для естественной жизни перед тем, как войти в жизнь вечную. По мнению психолога, эта естественная религия потерпела банкротство. Можно ли после всех этих рассуждений причислить Джеймса к противникам религиозной веры? Напомним — его работа называется «Воля к вере».

У. Джеймс рассматривает веру как психологический феномен. Он отмечает, что наша способность веры дана нам не для того, чтобы делить людей на правомерных и еретиков: она дана нам для того, чтобы мы жили ею. Верить же в наши религиозные запросы — значит жить согласно с ними и действовать так, как будто бы невидимый мир, ими предпосылаемый, был реальным. Одним из свойств человеческой природы является то, что люди могут всю свою жизнь жить верой, не выраженной ни в каком догмате, ни в каком определении. «Одна уверенность в том, что естественный порядок вещей не окончательный, что он простой знак или символ, внешняя оболочка многообразной Вселенной, последним словом которой являются вечные духовные силы, — одна эта уверенность достаточно убеждает подобных людей в том, что жить стоит, несмотря на противоположное убеждение, внушаемое обстоятельствами. Уничтожьте эту внутреннюю уверенность, и, как бы слаба она ни была, с нею вместе померкнет для таких людей весь свет, вся радость существования»².

Окончательный вывод Джеймса сугубо психологический — «сущность веры — верить в существование этой возможности».

3.3. «Общечеловеческий навязчивый невроз»

Правомерно поставить вопросы: являются ли верующие люди психологически нормальными? где и в чем психологическая норма?

¹ См.: Джеймс У. Воля к вере. С. 35.

² Там же. С. 42.

Если Джеймс пытается изучить такое явление, как меланхолия, вызванная религиозными переживаниями, может быть, правомерно считать религиозных людей не вполне психологически здоровыми?

«Чувство единства со всей вселенной. Образы и видения отдаленных мест и времен. Ощущения вибрирующих потоков энергии в теле, сопровождающиеся спазмами и сильной дрожью. Видения богов, полубогов и демонов. Ослепительные вспышки яркого света всех цветов радуги. Страх надвигающегося безумия и даже смерти... Любого, кто переживает подобные экстремальные психические и умственные феномены, большинство современных цивилизованных людей немедленно объявит психотиком...»¹, — пишет американский психолог Станислав Гроф.

Группа умственных расстройств, известных как психозы, представляет собой величайший вызов и загадку для современной психиатрии и психологии. Эти состояния характеризуются глубоким нарушением способностей «нормально» воспринимать мир, мыслить и эмоционально реагировать культурно и социально приемлемым образом, вести себя и общаться как принято.

Не удивительно, что еще в начале века эта проблема привлекла многих исследователей. Так, писатель Макс Нордау (1849—1923) написал работу «Вырождение», в которой пытался на примере выдающихся деятелей культуры показать общий процесс деградации.

К. Ясперс, который начинал научную деятельность как психиатр, в книге «Общая психопатология» писал: «Обозревая все множество типов психических болезней, мы можем определить характер связанных с ними религиозных переживаний. Это удастся сделать на примере некоторых явлений современности. Благодаря историческим исследованиям мы узнаем, у каких выдающихся религиозных деятелей были признаки психической аномалии, какую роль в религиозных переживаниях играли душевные расстройства и истерия, как отдельные религиозные феномены могут быть поняты в психологических терминах. Мы задаемся вопросом о том, как священнослужитель, чье религиозное поведение укоренено в душевной болезни и, так сказать, окрашено в ее цвета, ведет себя по отношению к людям в своей повседневной практике. Мы стремимся понять, каким образом религия способна помочь больному человеку. Наконец, мы выходим за пределы эмпирического и задаемся вопросом о том, каков смысл совпадений между душевной болезнью и религией и можно ли вообще говорить в данной связи о каком бы то ни было смысле. Можно ли утверждать в данной связи, что в те моменты, когда человек оказывается у самых

¹ Духовный кризис. Когда преобразование личности становится кризисом / под ред. С. Грофа, К. Грофа. М., 1989. С. 20.

пределов своего наличного бытия, экстремальный характер переживаемого им момента предоставляет основу для осмысленного духовного опыта? Мы могли бы указать на эмпирический, известный из социологии факт, что все действенные религиозные движения и системы характеризуются — чаще всего бессознательно и лишь изредка осознанно — абсурдностью своего содержания, “верую, потому что абсурдно”, как настаивал Тертуллиан, а вслед за ним Кьеркегор. Во времена Лютера разум отвергался; раннему лютеранству была присуща тенденция к выдвиганию абсурда на первый план. С другой стороны, католицизм, начиная с Фомы Аквинского, перешел к отрицанию того, что содержание веры абсурдно; теперь уже следовало различать то, что превосходит всякий разум (то есть содержание откровения), и то, что противно разуму (то есть абсурд в собственном смысле)»¹.

Все психологические направления мирового значения внесли свой вклад в изучение земных корней религии. Это относится к бихевиоризму, гештальтпсихологии, психоанализу, гуманистической психологии и трансперсональной психологии. Разнообразные отношения сложились между психоанализом и религией.

Именно такой подход, который сформулировал Ясперс, совпал с попыткой Фрейда описать психологические проблемы религии. Изучая отправление верующими религиозных обрядов, австрийский психиатр связывал их с неврозами навязчивости. Эту мысль он высказал в работе «Навязчивые действия и религиозные обряды» (1907). Хотя, по его мнению, эти феномены мало похожи друг на друга, в их основе лежит, как считал Фрейд, подавление бессознательных влечений человека. И в том и в другом случае (вспомним сексуальный подтекст работы Экхарта «Сильна как смерть») индивид пытается обуздать собственные сексуальные влечения. Нет ли здесь аналогии? Нельзя ли определить «невроз как индивидуальную религиозность, религию как всеобщий невроз навязчивых состояний»?²

З. Фрейд усматривал здесь, разумеется, не только аналогию, но и разницу. Он писал: «Важнейшее сходство состояло бы в лежащем в основе факте воздержания от удовлетворения природных страстей, существеннейшая разница — в природе этих страстей, которые при неврозе исключительно сексуального происхождения, в религии — эгоистического»³.

Трудно сказать, что натолкнуло Фрейда на исходный вывод. Ведь сама по себе навязчивость, т.е. обостренная привычка

¹ Ясперс К. Общая психопатология. М., 1997. С. 875.

² Фрейд З. Навязчивые действия и религиозные обряды // *Его же. Психологические этюды*. М., 1912. С. 15.

³ Там же.

к чему-то, характеризует многие психические процессы, не обязательно связанные с верой. Многие психические механизмы постоянны и поэтому могут оцениваться как стойкие, параноидально привычные. Скажем, типология характеров, которые впоследствии разрабатывали Фрейд и его ученики, также обнаруживала проявления навязчивости. Но здесь мысль австрийского психиатра сразу была направлена в сторону феномена религиозности.

Что общего между молитвой и психоаналитическим сеансом? Верующий обращается к Богу, пациент возлагает надежды на психотерапевта. Религия покоится на откровении. Врач-эмпирик имеет дело с житейскими фактами. Теолог устремляется к вечным истинам. Практикующий целитель довольствуется кристаллизацией психологического опыта. Религия свято хранит собственную духовность. Психоаналитик врывается в священные владения с намерением сорвать с них покров божественности. Можно, конечно, предположить, что нет ничего более далекого друг от друга, нежели религия и психоанализ.

Однако ни З. Фрейд, ни К. Юнг (1875—1961), ни Э. Фромм так не считали. Они пытались приблизить эти феномены друг к другу. Уже Фрейд стремился распространить свой метод на познание различных общественных явлений, например, культуры, нравственности. Наиболее полно взгляды Фрейда на религию отражены в работах «Навязчивые действия и религиозные обряды» (1907), «Тотем и табу» (1913), «Будущность одной иллюзии» (1927), «Неудовлетворенность культурой» (1930), «Человек Моисей и монотеистическая религия» (1938).

З. Фрейд начинал свой анализ религиозных верований с аналогий между неврозами и церковными ритуалами. Тремя китами, которые поддерживали построения Фрейда, явились уподобления психики первобытного человека и ребенка, ребенка и невротика, невротика и первобытного человека. Психоаналитик проводил параллели между невротическими страхами (фобиями), страхами ребенка и тотемистической религией, в которой поклоняются какому-нибудь животному. Религию Фрейд рассматривал как проецированную во внешний мир психологию. Представления верующих о сверхъестественном он объяснял особенностями вытеснения бессознательных влечений человека. Религиозные верования — это стремление преодолеть чувственный мир посредством мира желаний.

Еще в начале XIX в. в работе «Психопатология обыденной жизни» (1901) Фрейд писал: «Различие между смещениями, происходящими у параноика и суеверного человека, не так велико, как это кажется на первый взгляд»¹. Нетрудно заметить, что сходство

¹ Фрейд З. Психология бессознательного. М., 1989. С. 297.

здесь совершенно внешнее. Может ли неверующий, несуетливый человек стать параноиком? Есть ли основания считать, что у суетливого человека восприятие мира искажено до такой же степени, как у параноика? Эти вопросы требуют не аналогий, а содержательных экспертиз.

Однако Фрейд и десятилетиями позже не оставляет своей точки зрения. Он характеризует «вынужденный невроз как искаженную личную религию, а религию, так сказать, как универсальный вынужденный невроз»¹. Что здесь кажется уязвимым? Религиозное сознание вовсе не всегда выглядит смятенным, тревожным, противоречивым. Назначение веры как раз в том, чтобы создать универсальную, относительно целостную картину мира. Не случайно Джеймс с некоторой иронией подмечает, что было время, когда Лейбницы могли считать основой теодицеи состояние предустановленной гармонии². Иначе говоря, по мнению Фрейда, быть верующим — это означает заведомо испытывать рассогласование в психическом мире. Как это совместить, например, со словами В. С. Соловьева: «Только от истинной религии получает человек силы для исполнения добра»³.

З. Фрейд полагает, что, совершая разнообразные обряды и ритуалы, верующий как бы отрекается от своих чувственных побуждений. Однако далеко не все обряды рассчитаны на укрощение мучительной тяги к наслаждениям. Вспомним хотя бы древние мистерии, которые как раз и позволяли участникам действия реализовать свои плотские намерения. Можно сослаться также на тантризм, который, как уже подчеркивалось, обеспечивал реальное поклонение женской половой энергии. Однако Фрейд разъясняет: «Часть страстей, от удовлетворения которых отказывались, приносились в жертву Богу. Приобретенное таким образом общее благо было объявлено священным»⁴.

Итак, по мнению Фрейда, когда скрытые вожделения человека не получают реализации, рождается невротическое состояние, вызывающее религиозность. Однако, с другой стороны, религия защищает верующего от невроза. Последовательно рассуждая, можно сказать, что истинно верующий уже не невротик, ибо религия взяла его под свою опеку. Развитие психологии показало, что невротические расстройства имеют многочисленные мотивы и причины. В частности, неопределенность указали на целый ряд чисто культурных факторов, которые вызывают невротические состояния.

¹ Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия. М., 2001. С. 141.

² Джеймс У. Воля к вере. С. 35.

³ Соловьев В. С. Соч. : в 2 т. Т. 1. С. 100.

⁴ Фрейд З. Психоанализ и русская мысль. М., 1994. С. 18—19.

Мысль Фрейда о психологических корнях религии не является, разумеется, надуманной. Однако она несет на себе груз тех представлений, которые были популярны в то время. Кроме того, Фрейд оказался заложником своей собственной теории. Он пытался многие социальные и культурные феномены объяснить через действие невротических механизмов. Вряд ли сегодня можно руководствоваться этими выводами. З. Фрейд, безусловно, обогатил психологию религии. Он показал, что можно от описания отдельных психических состояний верующего перейти к серьезным культурологическим и социальным обобщениям, но результаты его исследований стали предметом критического рассмотрения в творчестве других видных психологов, в том числе и его сподвижников.

Немецкий философ Макс Шелер (1874—1928) отнес концепцию Фрейда к кругу отрицательных теорий человека. Понятие вытеснения влечений и аффектов употреблялось уже Шопенгауэром, чтобы, как он говорил, объяснить определенные «формы безумия»¹. Основным недостатком любой разновидности этой отрицательной теории человека является следующее: в ней нет и следа ответа на вопрос о том, что же в человеке совершает отрицание, что же отрицает волю к жизни, что вытесняет влечения и по каким различным основаниям вытесненная энергия влечения один раз становится неврозом, а в другой раз сублимируется в культуросозидающую деятельность.

3.4. Архетип «внутреннего Бога»

Классики психоанализа не были обычными безбожниками, повергающими религию. В целом они относились к религиозной духовной традиции с пиететом. Речь шла лишь о том, чтобы высветить истину, заключенную в самом рождении религии как феномена, разобраться в природе религиозного переживания. Стремление Юнга и Фромма создать безрелигиозный гуманизм было подсказано нравственными исканиями ученых, готовых следовать научным целям, а отнюдь не желанием сокрушить религию. В связи с этим, когда, например, идея универсального свободного человека не совмещается с религиозной догмой, психоаналитики вовсе не призывают отказаться от божественных установлений, а ищут человеческий смысл в том, что закрепляют в сознании людей древние книги.

К. Юнг считал, что психотерапевт не может эффективно лечить, если не будет принимать в расчет существование религи-

¹ Шелер М. Положение человека в космосе // *Его же*. Избр. произведения. М., 1994. С. 167.

озных систем исцеления. Да и теолог не может быть равнодушным к опыту медицинской психологии. Теология в анализе Юнга интерпретируется как специфическая сфера духовной жизни — не более того. Исходя из этого, Юнг ставит вопрос: божественных откровений много, но где доказательства их истинности? Мыслитель рассматривает религию как сугубо психологический феномен. Первоначально религия возникла как один из принципов организации психики. К. Юнг описывает архетип «внутреннего Бога» как один из ключевых архетипов коллективного бессознательного. Только вторично через механизм проекции религия стала социально-культурным явлением.

Сопоставляя протестантизм и католицизм, Юнг приходит к выводу, что протестантизм содержит гораздо больше возможностей для религиозного сознания, приближает человека к Богу, т.е. обеспечивает условия для приближения его к тому образу Бога, который изначально присутствует в его бессознательном и, следовательно, создает условия для внутреннего религиозного опыта верующего. Религиозный опыт Юнг называет нуминозным¹ (священным). Ученый полагает, что подобный опыт — самое ценное, что может случиться в жизни человека. Речь идет о динамическом действии или воздействии, которое не обусловлено актом воли. Напротив, оно само соизмеряет и контролирует человека, который всегда в большей мере жертва этого воздействия, чем творец. Это воздействие индивид испытывает не со стороны внешнего существа — Бога, как учит церковь, а со стороны своего собственного бессознательного, если психологические условия позволяют это. Однако подобный опыт, смысл которого всегда в перестройке сознательной личности, бесконечно опасен, так как часто кончается душевными расстройствами религиозного происхождения, разрушающими личность. Религия, в прямом смысле этого слова, есть, по Юнгу, специфическая сознательная работа по освоению этого опыта. Если такая сознательная работа отсутствует (например, если человек по своим сознательным убеждениям нерелигиозен или недостаточно подготовлен к такой работе), то нуминозный опыт кончается катастрофой. Среди верующих протестанты поставлены в гораздо более трудные психологические условия, чем католики. Анализируя католические догмы и ритуалы, Юнг приходит к выводу, что они являются своего рода защитой от непосредственного нуминозного опыта. Такого же рода защитой является исповедь. В конце концов Юнг приходит к выводу, что католическая и протестантская установки дополняют друг друга. Религиозные взгляды Юнга получили противоречивые оценки. Многие

¹ Нуминоз (лат. *potes*) — божественная воля, власть, сила божества. Так Р. Отто назвал в 1917 г. силу, исходящую от божества.

критиковали его за мистицизм, поскольку он искал рациональное объяснение религии. Психоаналитики были возмущены тем, что он выводил это исследование за пределы психоанализа. Духовенство же испугалось, что Юнг провозглашает новую религию и сам выступает как ее пророк.

3.5. Религия и «эмоциональная чума»

3.5.1. «Убийство Христа»

Вильгельм Райх (1897—1957) написал книгу «Убийство Христа», в которой, исследуя жизнь и убийство Христа, пришел к выводу, что основной причиной его мучительной гибели на кресте была «эмоциональная чума», невротическое иррационально-принудительное стремление к уничтожению психосексуальной энергии. Книга представляет собой приложение райховских идей «секс-экономики» к пониманию и истолкованию евангельского феномена убийства Христа¹.

Убийство Христа Райх рассматривает не просто как одномоментный акт распятия живого человека, а как постоянное разрушение основ жизни, как процесс, который продолжается до настоящего времени, находя свое выражение в войнах, национальных конфликтах, преступлениях, террористических актах, жестоких убийствах.

Жизнь против смерти, любовь против вражды и насилия, свобода против угнетения — таков основной стержень раздумий Райха о Христе.

Замысел книги «Убийство Христа» во многом воспринимается как неожиданный и парадоксальный. Излагая в основном собственное учение об оргазме, автор одновременно затрагивает тему жизни Христа, пытается даже по-своему трактовать смысл его священных наставлений, его личность. Что же касается неверного понимания христианства в целом, то Райх стремится показать, что именно в этом состоит подлинная суть убийства Христа. Человечество поражено «эмоциональной чумой». Это несчастье и погубило Сына человеческого Христа.

Религиозные воззрения Райха возникают из последовательного анализа жизненной энергии человека. Автор развивает идеи Фрейда об Эросе и Танатосе. Убить Христа, по мнению Райха, — это не только распять его, это, прежде всего, истребить в себе «специфически человеческое». Уничтожение жизни — вот главная тема книги. Ненависть к жизни — предмет особого внимания автора,

¹ Reich W. The Murder of Christ. Volume One of the Emotional Plague of Mankind. N. Y., 1953.

который обращается к теме Христа исключительно для того, чтобы восславить не смерть, а жизнь.

Однако в книге Райха нет собственно развернутых богословских сюжетов. На традиционные вопросы: «Был ли Христос земным человеком?», «Была ли у него близость с женщинами?» — Райх отвечает, взяв за основу собственное представление о человеческой природе. Сами же богословские выводы не нуждаются в доктринальных доказательствах. Здесь слово за интуицией...

Современный шотландский психиатр Рональд Лэинг пишет: «Например, в Библии нет ни одного довода в пользу существования богов, демонов и ангелов. Людям не было необходимости сначала “верить” в Бога — они непосредственно переживали Его присутствие, и то же самое справедливо в отношении иных духовных сущностей. Вопрос был не в том, существует ли Бог, а в том, является ли этот конкретный Бог величайшим из всех или единственным Богом; а также в том, как соотносятся друг с другом различные духовные агенты. Сегодняшние же публичные дебаты вовсе не о том, можно ли верить в Бога, не о конкретном месте тех или иных духов в духовной иерархии и т.п., а в том, существуют ли вообще Бог или духовные сущности и существовали ли они когда-либо»¹.

«Царство Божие внутри нас», — утверждает Райх. Однако трактовка этой истины у психоаналитика совершенно иная, нежели, скажем, в библейских текстах. В. Райх имеет в виду истолкование человеческой природы, которую он рассматривает через глубинную структуру характера. Разумеется, само понятие характера в психоанализе отличается от бытового употребления этого слова. В повседневности мы относим к характеру некие свойства человека, которые выражают его личность. Он капризный или целеустремленный, щедрый или скупой, компанейский или замкнутый. В психоанализе специалисты фиксируют постоянные, стойкие формы реагирования на реальность. Можно сказать примерно так: в психике каждого человека есть зона спонтанности. В этой сфере он непредсказуем, стихийен, демонстрирует живую, непосредственную экспрессию. Чем обширнее область спонтанности, тем лучше.

Однако, к сожалению, зона спонтанности ограничена. За ней проступает жесткий каркас, называемый характером. Это более масштабное образование, нежели защитные механизмы. В него включаются положительные организующие функции сознания и личности. Относительное постоянство характера обусловлено тремя факторами: унаследованной составляющей «я», природой инстинктов, против которой направлены защитные механизмы,

¹ Лэинг Р. Трансцендентный опыт // Духовный кризис. Когда преобразование личности становится кризисом / под ред. С. Грофа, К. Гроф. М., 1998. С. 83.

но главным образом особой установкой личности, которая возникает под давлением внешнего мира¹.

Понятие характера впервые появилось у Фрейда в 1908 г. («Характер и анальный эротизм»). В. Райх разработал это понятие и был первым аналитиком, который толковал природу и функции характера в работе с пациентами вместо анализа симптомов. Характер состоит из привычных отношений пациента, постоянного стандарта его реакций на различные ситуации. Он включает в сознательное отношение и ценности, стиль поведения (застенчивость, агрессивность, упрямство), физические позы, привычки держаться и двигаться.

Интерес к физическому функционированию пациента привел Райха к лабораторным экспериментам по физиологии, и, в конечном счете, к физическим исследованиям. Ученый пришел к убеждению, что биоэнергия в индивидуальных организмах — лишь один из аспектов универсальной энергии, которая присутствует повсеместно. В 1950-х гг. Райх объявил оргон (некую универсальную энергию) первичной субстанцией и основой всего существующего². В. Райх создал Институт оргона, который упоминается в тексте книги.

3.5.2. Христос — осуществление законов природы

Разумеется, теология Райха предельно проста и даже примитивна: «Бог — это природа, а Христос — осуществление закона природы». Но про что речь? В. Райх разъясняет: «Все живые существа созданы Богом с генитальными органами. Он сделал это для того, чтобы они действовали в согласии с природным, божественным законом». Так зачем же понадобилась Райху религия? Исключительно для того, чтобы показать Иисуса Христа генитальным человеком. Это, по его мнению, не кощунство и не святотатство. Напротив, это укоренение Бога в чистейших глубинах человека.

Не столь глубока и социальная философия Райха. Он начинает с Руссо, который утверждал, что человек рождается свободным, а завершает жизнь рабом. Кто же виноват в этом? Общественные порядки, неравенство, отчуждение? Нет, по Райху, иное — уклонение людей от живой жизни, что ученый называет «эмоциональной чумой» человека. И вот среди ужаса плачевных похорон, как сказано у А. С. Пушкина, Райх начинает проповедь жизни, которую, разумеется, связывает с сексуальным инстинктом.

Откуда в мире зло? Человечество, как считает Райх, не смогло ответить на этот вопрос, если учесть, что совершенный Бог создал

¹ См. об этом: *Гуревич П. С.* Клиническая психология. М., 2001. С. 141.

² См.: *Гуревич П. С.* Судьба и учение Вильгельма Райха // *Райх В.* Страсти юности. М., 2002. С. 35.

человека и правит миром. Задолго до трансперсональной психологии Райх оспаривает современную естественно-научную картину мира. Позже, через несколько десятилетий С. Гроф напишет, что «в прежней модели Вселенной, разработанной ньютоновской наукой, жизнь, сознание, люди и творческий разум считались подобными продуктами, случайно развившимся из непостижимого скопления материи... По логике этой материалистической модели человеческое сознание, интеллект, этика, искусство, религия и сама наука рассматривались как побочные продукты материальных процессов, происходящих в мозге»¹.

В. Райх выражает эту мысль по-своему: «Совершенно точная физика не так уж точна, как и святые не так уж святы». Но если механико-рационалистическая концепция мира полностью провалилась, то что же взамен? По мнению психоаналитика, надо найти выход из ловушки, в которую попал человек. О чем речь? Об эмоциональной структуре человека, его характере. В. Райху мнится, что тайна жизни может быть легко разгадана. Важные проблемы биогенеза и биоэнергетики поддаются прямому наблюдению. Люди попросту боятся выхода из ловушки. Кроме того, ключи от выхода намертво спрятаны в собственной броне характера и в механической застылости тела и души.

В. Райх полагал, что характер создает защиты против беспокойства, которое вызвано в ребенке интенсивными сексуальными чувствами, сопровождающимися страхом наказания. Первая защита против этого страха — подавление, которое временно обуздывает сексуальные импульсы. По мере того, как эго-защиты (защиты сознания) становятся постоянными и автоматически действующими, они развиваются в характерные черты или в характерный панцирь. Райховское представление о характерном панцире включает все подавляюще защитные силы, организованные в более или менее связный стандарт сознания.

Характерные черты, по Райху, не являются невротическими симптомами. Развитие состоит в том, что невротические симптомы (такие, как иррациональные страхи и фобии) переживаются как чуждые индивиду, как чуждые элементы в его душе, в то время как невротические характерные черты (вроде преувеличенной любви к порядку или тревожной стеснительности) переживаются как составные части личности. Можно жаловаться на застенчивость, но эта застенчивость не кажется бессмысленной или патологической, как невротические симптомы. Характерные защиты частично эффективны и так трудно поддаются удалению, потому что хорошо рационализированы и переживаются как часть представления о себе.

¹ Гроф С. Холотропное дыхание. М., 2002. С. 13.

Что же Райх называет убийством Христа? Сын Божий пал жертвой ненависти части своих современников. Иисус Христос должен был умереть вовсе не потому, что его учение было вызовом язычеству. Он оказался жертвой человека, «закованного в броню». Зажатый своим защитным панцирем (броней) индивид не способен распустить его. Он не способен даже выразить простейшие биологические эмоции. Ему знакомы лишь ощущения щекотки, а не оргонического¹ удовольствия. Он не может испустить вздоха удовольствия или имитировать его. Если он попытается сделать это, то это будет стон, сдавленное рычание или импульс рвоты.

В. Райх был первым исследователем, который настойчиво искал причину того несчастья, которое поразило угнетение генитальной любовной жизни. По мнению психоаналитика, «эмоциональная чума» есть единственный враг человека. Если этого не осознать, то ребенок всегда будет бояться смерти, страдать биофизическими и эмоциональными заболеваниями. Несомненно, огромный опыт психоанализа показал, что знание эмоциональных функций биологической энергии важно для понимания ее физиологических и физических функций.

Главная проблема психоанализа, по Райху, — провести различие между тем, что врождено человеку, и теми качествами механизированной, «бронированной» человеческой структуры, которые в общем противостоят человеческой природе. Еще в книге «Функция оргазма» Райх писал, что тема сексуальности проходит через все области научных исследований. Если Фрейд считал, что неудовлетворение сексуального инстинкта ведет к неврозу, то Райх пошел еще дальше: невротичен тот, кто не испытывает оргазма.

В центральном феномене, сексуальном оргазме Райх обнаруживал проявление тех проблем, которые были важны не только для физиологии, но и для психологии, социологии. В его представлении сексуальная экономика стала самостоятельной дисциплиной, которая вооружена собственными методами исследования и, по словам Райха, представляет собой естественно-научную теорию сексуальности, опирающуюся на экспериментальные данные.

Как же совместить теорию оргазма с христианством, которое вообще проповедует воздержание? В христианском мире и в культурах, которые находятся под влиянием христианства, всегда присутствует противоречие между грешным человеком и Богом. Человек создан по образу и подобию Божию. Его стремление «быть как Бог» всячески одобряется. Однако человеческая природа все же поражена грехом. Как же случилось, что грех вкрался в этот мир, который был создан Богом? В. Райх отвечает: «Конфликт между

¹ Оргон — психическая космическая энергия.

божественным идеалом и грешной реальностью вызван катастрофой, которая превратила божественное в дьявольское».

Весьма интересны рассуждения Райха о понятиях «плоть» и «тело». Тело — богоподобно, а плоть — подвержена дьявольскому совращению. Разумеется, такое противопоставление оправдано. Еще В. С. Соловьев писал о том, что понятие о плотском не следует смешивать с понятием о телесном. Тело и с аскетической точки зрения есть «храм духа». Тела могут быть «духовными», «прославленными», «небесными». Плоть же есть животность, возбужденная, выходящая из своих пределов, перестающая быть основой духовной жизни¹. По мнению русского философа, плоть психически стремится к самостоятельности и безмерности, тем самым пытается привлечь к себе духовную силу, вовлечь ее в свой духовный процесс, чтобы усилиться за ее счет. Плоть (т.е. животная душа как самостоятельная) сильна только слабостью духа, живет только его смертью. Плоть есть бытие, не владеющее собой...

Заключение

Религия, как это уже отмечалось в гл. 2, сопряжена с огромным арсеналом различных чувствований. Нет ничего удивительного в том, что многие психологи и философы пытались этот мир переживаний и дать ему объяснение. Философы считали, что все связанное с религией требует личной субъективной интуиции. Некоторые авторы стремились постичь психологические аспекты веры (В. С. Соловьев), другие обращали внимание на религиозное просветление страдания (М. Вебер). Психология веры получила нетривиальное освещение в прагматизме. Все психологические направления (бихевиоризм, гештальт-психология, гуманистическая психология) внесли свой вклад в изучение земных корней религии. Однако порой возникало неправомерное представление о том, что верующего легко назвать невротиком, а религию «общечеловеческим навязчивым неврозом». К. Юнг говорил о Боге и бессознательном. В. Райх пытался подойти к библейским сюжетам через проблемы жизненной энергии.

Контрольные вопросы

1. Почему религия связана с многообразием религиозных переживаний?
2. В чем смысл концепции Ф. Ницше о затаенной злобе?
3. Какую роль в религиозных переживаниях играет страдание?

¹ См.: Соловьев В. С. Соч. : в 2 т. Т. 1.

4. Почему У. Джеймс рассматривал религию в прагматическом ключе?
5. Отчего З. Фрейд называл религию «общечеловеческим навязчивым неврозом»?
6. Каков недостаток концепции З. Фрейда в объяснении истоков религии?
7. Что В. Райх называл «эмоциональной чумой»?

Темы рефератов

1. Многообразие религиозных переживаний и религиозного опыта.
2. Страдание как религиозное переживание.
3. Социально-психологический смысл феномена «затаенной» злобы.
4. Концепция З. Фрейда о близости невроза и религиозного переживания.
5. Критический анализ концепции З. Фрейда.
6. В. Райх об «эмоциональной чуме» как о факторе извращения религии.
7. К. Юнг и феномен нуминозности.

Литература

- Гуревич, П. С.* Клиническая психология. — М., 2002.
- Гуревич, П. С.* Психоанализ личности. — М., 2012.
- Джеймс, У.* Воля к вере. — М., 1997.
- Лейбин, В. М.* Классический психоанализ: история, теория, практика. — М., 2001.
- Нордау, М.* Вырождение. Современные французы. — М., 1995.
- Шелер, М.* Избранные произведения. — М., 1994.

Глава 4

ПСИХОЛОГИЯ О РЕЛИГИИ

В результате изучения данной главы студент должен:

знать

- трактовку религиозных потребностей Э. Фроммом;
- экзистенциальный анализ религиозности в концепции В. Франкла;

уметь

- анализировать психологические трактовки религиозности;

владеть

- навыками толкования религиозности в трансперсональной психологии.
-

4.1. Религиозные потребности в трактовке Э. Фромма

4.1.1. Пророки и социальный характер

Американский философ и психолог Э. Фромм немало внимания уделил религии. В период между 1912 и 1916 гг. его более всего интересовали тексты Ветхого Завета. Весьма характерно то, что ученого впечатляло или, наоборот, не впечатляло в библейских историях. Ему были скучны рассказы о завоевании иудеями Ханаана и о Мордехеае и Эстер¹ или Песня Песней. Более интересными философу казались истории о непослушании Адама и Евы, о защите Авраамом жителей Содома и Гоморры и судьба Ионы и Ниневии².

Пророки восхищали Фромма на протяжении всей жизни. С годами мыслитель находил в их предсказаниях все больше черт отрицающей жизненной практики, которую он стремился выразить через свою религиозность. Спустя полвека Фромм выразил свое восхищение следующим образом: «Быть пророком — значит провозглашать идеи — необязательно новые — и одновременно воплощать их в собственной жизни. Пророки Ветхого Завета делали именно это: они провозгласили идею, что человек

¹ Мордехай — главный персонаж наряду со своей племянницей и приемной дочерью Эсфирью библейской книги «Эсфирь».

² Иона — пророк, по имени которого названа книга малых пророков Библии, Ниневия — город в Ассирии.

должен находить ответ на проблемы своего существования и что этот ответ состоит в развитии его разума и любви; они учили, что смирение и справедливость неотделимы от любви и разума. Они не стремились к власти и уходили от нее. Они не домогались даже власти пророка. Власть их не вдохновляла, и они предпочитали истину даже тогда, когда это влекло за собой для них заключение в тюрьму, изгнание и смерть»¹.

Гуманистическая ориентация, определяющая всю совокупность жизненной практики, для Фромма стала условием развития творческих естественных способностей человека и принятия гуманистического выбора в области философской антропологии. Гарантом ее он считает не «принцип союза с Богом», институционализированный в «Завете» еврейской обособленной общины и понижающей все сферы жизни, а продуктивный, биофильный, ориентированный на «быть» характер человека, подобно «духу религий» определяющий совокупность жизненной практики: экономическую, общественную, культурную, политическую, духовную и психические структуры.

В работе «Иметь или быть?» (1976) Фромм рассматривает прежде всего религиозные потребности. Социальный характер, как отмечает психолог, призван удовлетворять внутренне присущие человеку религиозные потребности. Слово «религия» автор употребляет здесь не для обозначения системы, обязательно связанной с понятием бога или идолов, или даже какой-либо системы, воспринимаемой как религия, а для обозначения любой системы взглядов и действий, которой придерживается какая-либо группа людей и которая служит индивиду схемой ориентации и объектом поклонения. В таком широком смысле слова ни одна культура прошлого или настоящего, да, по-видимому, и будущего не может рассматриваться как культура без религии².

Такое определение религии ничего не говорит о ее специфическом содержании. Люди могут поклоняться животным, деревьям, золотым или каменным идолам, невидимому богу, святому или злобному вождю. Они могут поклоняться своим предкам, своему народу, классу или партии, деньгам или успеху. Их религия может способствовать развитию разрушительных сил или любви, господства или солидарности; она может благоприятствовать развитию разума или парализовать его.

Люди могут относиться к такой системе как к религии и отличать ее от всего светского, либо они могут считать, что у них вообще нет никакой религии и рассматривать свою приверженность таким, якобы вполне светским целям, как власть, деньги

¹ Фромм Э. Мужчина и женщина. М., 1998. С. 20–21.

² См.: Фромм Э. Иметь или быть? М., 2012. С. 206.

или успех, исключительно как стремление ко всему практическому и выгодному. И вопрос вовсе не в том, религия это или нет, а в том, какова эта религия: способствует ли она дальнейшему развитию человека, реализации свойственных ему сугубо человеческих способностей или же препятствует его развитию.

Всякая конкретная религия, по мнению Фромма, если только она действительно мотивирует поведение, — это не просто сумма доктрин и верований. Она коренится в специфической структуре индивида и, поскольку она является религией группы людей, — в социальном характере. Таким образом, религиозные установки можно рассматривать как один из аспектов структуры нашего характера, ибо мы — это то, чему мы преданы, а то, чему мы преданы, — это то, что мотивирует наше поведение.

Однако часто индивид даже не осознает, что является действительным объектом его личного поклонения, и принимает «официальные» представления, взгляды за подлинную, хотя и тайную религию. И если, к примеру, человек поклоняется власти и при этом проповедует религию любви, то религия власти и есть его тайная религия, тогда как его так называемая официальная — например христианская — религия всего лишь идеология.

4.1.2. Два разных значения веры

Религиозная потребность, как считает Фромм, коренится в основных условиях существования человеческого вида. В религиозном, политическом или личном смысле понятие веры имеет два совершенно различных значения, в зависимости от того, используется ли она по принципу обладания или бытия. В первом случае вера — это обладание неким ответом, не нуждающимся ни в каких рациональных доказательствах. Этот ответ состоит, по мнению Фромма, из созданных другими людьми формулировок, которые человек приемлет в силу того, что он этим «другим» — как правило, бюрократии — подчиняется. Этот ответ создает чувство уверенности, основанной на реальной (или только воображаемой) силе бюрократии.

Это, как выражается Фромм, своеобразный пропуск, позволяющий примкнуть к большой группе людей. Он освобождает человека от тяжелой необходимости самостоятельно мыслить или принимать решения. Вера по принципу обладания придает уверенность; она претендует на утверждение абсолютного неопровержимого знания, которое представляется правдоподобным, поскольку кажется непоколебимой сила тех, кто распространяет и защищает эту веру. В самом деле, разве каждый человек не предпочел бы уверенность, если бы ему для этого нужно было отказаться от своей независимости.

Бог, изначально служивший символом высшей ценности нашего внутреннего опыта, становится в вере при установке на обладание неким идолом. Согласно воззрениям пророков идол — это созданная нами самими вещь, на которую мы проецируем свою собственную силу, обедняя, таким образом, самих себя. Мы подчиняемся собственному творению, и посредством этого подчинения в отчужденной форме происходит наше общение с самими собой. Человек так же может обладать идолом, поскольку это вещь, идол одновременно обладает человеком, ибо последний подчиняется ему.

Как только Бог превращается в идола, якобы присущие ему качества становятся столь же чуждыми личному опыту человека, как и политические доктрины. Этого идола можно превозносить как милосердного Бога и в то же время совершать во имя его любые жестокости; точно так же отчужденная вера в человеческую солидарность допускает самые бесчеловечные действия, не отягощенные ни малейшими сомнениями. Вера по принципу обладания — это подпорка для тех, кто хочет обрести уверенность, иметь готовые ответы на все поставленные жизнью вопросы, не осмеливаясь искать их самостоятельно.

Вера по принципу бытия (Фромм различает два модуса человеческого существования — «быть» или «иметь») представляет собой явление совершенно иного рода. Можем ли мы жить без веры? Разве не должен младенец довериться груди своей матери? Разве не должны мы иметь веру в других людей, в тех, кого мы любим, наконец, в самих себя? Разве можем мы жить без веры в справедливость норм нашей жизни? В самом деле, без веры нами овладевают бессилие, безысходность и страх.

Вера по принципу бытия — это прежде всего не верование в определенные идеи (хотя, как считает Фромм, это также может иметь место), а внутренняя ориентация, установка человека. Правильнее было бы сказать, что человек верит, а не что у него есть вера. (Теологическое различие между верой, которая есть доверие, и верой как доверие отражает аналогичное различие между содержанием веры и актом веры.) Человек может верить самому себе и другим людям, а религиозный человек может верить в Бога. Бог Ветхого Завета — это прежде всего отрицание идолов, богов, которых человек может иметь.

Понятие Бога, хотя, быть может, и созданное по аналогии с каким-нибудь восточным властелином, с самого начала трансцендентно, т.е. запредельно. Бог не может иметь имени, нельзя делать никаких изображений Бога.

Э. Фромм показывает, что позднее, с развитием иудаизма и христианства, делается попытка достичь полной деидолизации бога или, точнее, попытка бороться с опасностью превращения его в идола с помощью постулирования невозможности

каких-либо утверждений о качествах Бога. Или более радикально в христианском мистицизме — от Псевдо-Дионисия Ареопагита (христианский мыслитель V или начала VI в., представитель поздней патристики) до безымянного автора «Облака неведения» и Экхарта — понятие Бога имеет тенденцию стать концепцией, в которой Бог фигурирует как Единое, «Божество» (Ничто), примыкая таким образом к представлениям, отраженным в Ведах¹ и неоплатонической философии. Такая вера в Бога поддерживается у человека присущим ему внутренним ощущением божественных качеств в самом себе. Это непрерывный процесс активного порождения самого себя или, как выражается Экхарт, вечного рождения Христа внутри нас самих.

«Вера экзистенциальная, — писал Фромм, — несет в себе веру в себя самого, в другого человека, в человечество, в способность людей проявлять подлинную человечность. Эта вера также включает фактор надежности, уверенности. Однако эта уверенность покоится на моем собственном знании, а не на подчинении авторитету, который диктует и предписывает мне, как и во что я должен верить. Эта вера покоится на убежденности в существовании истины, причем я знаю, что правда существует, потому что она подтверждается моим субъективным опытом, и мне не обязательно нужны другие доказательства»².

4.1.3. Понятие греха

В работах Фромма рассматривается также феномен греха. Ученый показывает, что в классическом иудаистском и христианском теологическом учении грех, по существу, отождествляется с неповиновением воле божьей. Это со всей очевидностью явствует из распространенного представления о первоначальном грехе как о неповиновении Адама. В отличие от христианской традиции иудаизм считает неповиновение Адама не «первородным» грехом, наследуемым всеми его потомками, а лишь первым грехом, совершенно не распространяющимся на его потомков.

И все-таки, по мысли Фромма, чаще всего неповиновение воле божьей — какой бы она ни была — есть грех. Это неудивительно, если учесть, что Бог в этой части Библии представлен как непререкаемый авторитет, созданный по образу и подобию восточного Царя Царей. Нас тем более не должен удивлять этот факт, если учесть, что церковь с момента своего зарождения приспособлялась к существующему социальному строю, а затем при феодализме — как сейчас, при капитализме, — нуждалась для

¹ Веды (санскрит) — священное знание, древнейший памятник индийской религиозной литературы.

² Фромм Э. Иметь или быть? М., 2012. С. 72.

осуществлениях своих функций в строгом соблюдении паствой установленных законов, независимо от того, отвечали они истинным интересам людей или нет. И не так уж важно, насколько суровыми или либеральными были законы и каковы были средства их осуществления. Куда важнее другое: люди должны научиться бояться авторитета не только в лице «начальника», который «носит меч». Однако, как считает Фромм, этого страха недостаточно, чтобы обеспечивать должное функционирование государства: гражданам следует интернализировать этот страх и придать неповиновению моральное и религиозное качество — назвать его грехом.

Э. Фромм считает, что люди соблюдают законы не только потому, что они боятся, но и потому, что неповиновение вызывает у них чувство вины. От этого чувства можно избавиться, получив прощение, которое исходит лишь от самой власти. Условиями такого прощения являются раскаяние грешника, его наказание, принятие грешником этого наказания и тем самым подчинение закону. Установившая последовательность «грех (неповиновение) — чувство вины — снова смирение (наказание) — прощение» представляет собой порочный круг, ибо каждый акт неповиновения ведет к усилению повиновения. Лишь немногих удастся смирить таким образом. Несмотря на невероятно жестокое наказание Зевсом, Прометей не покоряется и не чувствует себя виновным. Он знал, что взять огонь у богов и отдать его людям — это акт сострадания; он не повиновался богам, но и не согрешил. Прометей, подобно другим любимым героям (мученикам) рода человеческого, нарушил традицию отождествления непослушания с грехом.

Однако общество, как справедливо отмечает Фромм, не состоит из одних героев. В традиционном теологическом и житейском смысле грех — это понятие, относящееся к авторитарной структуре, которая характерна именно для модуса обладания. Главное, что делает нас людьми, лежит не внутри нас, а вовне — это та власть, которой мы подчиняемся. Нельзя достичь благоденствия своей собственной творческой деятельностью, оно достигается пассивным подчинением и вытекающим отсюда одобрением властей предрежащих. У нас есть лидер (светский либо духовный: король или королева, или Бог), в которого мы верим; нам гарантирована безопасность, пока мы никто. И даже то, что подчинение далеко не всегда осознается, что оно может быть сильным или слабым, что психическая и социальная структуры могут быть не полностью, а лишь частично авторитарными (деспотичными), не должно, как считает Фромм, закрывать нам глаза на тот факт, что мы живем в мире обладания в той мере, в какой интернализуем авторитарную структуру нашего общества.

Один из исследователей точно подметил, что у Фомы Аквинского концепция власти, неповиновения и греха носит гуманистический характер: грех понимается не как неповиновение иррациональной власти, а как нарушение благоденствия человека. Так, Аквинский утверждал: «Мы не можем оскорбить Бога, разве что действуя против своего блага». Чтобы правильно понять такую позицию, следует учесть, что для Аквинского человеческое благо не определяется ни произвольными, чисто субъективными желаниями, ни инстинктивными («естественными», если пользоваться термином стоиков) желаниями, ни волей божьей. Оно определяется нашим рациональным пониманием человеческой природы и норм, вытекающих из этой природы и способствующих нашему оптимальному развитию и благополучию. (Следует отметить, что Фома Аквинский как послушный сын церкви и поборник существующего социального порядка, защитник его от революционных сект не мог быть чистым представителем неавторитарной этики; он использовал слово «неповиновение» для обоих видов непослушания, чтобы скрыть внутреннюю противоречивость своей позиции.)

В то время как понимание греха как неповиновения оказывается составной частью авторитарной структуры, а значит и модуса обладания, оно приобретает совершенно иное значение в рамках неавторитарной структуры, основанной на модусе бытия. Причем и это второе значение также подразумевается в библейской истории грехопадения, что нетрудно понять, если по-другому ее интерпретировать. Вот толкование Фромма: Бог поместил человека в сады Эдема и предостерег от того, чтобы вкушать плоды с древа жизни и с древа познания добра и зла. Убедившись, что «нехорошо быть человеку одному», Бог создал женщину. Мужчина и женщина должны были стать «одной плотью». Оба были наги «и не стыдились». Это утверждение обычно интерпретируется с точки зрения традиционного взгляда на проблемы пола, согласно которому мужчина и женщина должны, вполне естественно, стыдиться своих неприкрытых гениталий. Однако едва ли в библейской истории сказано только это. Такое утверждение может иметь и другой, более глубокий смысл, а именно что, хотя мужчина и женщина лицезрели друг друга с головы до пят, они не испытывали — да и не могли испытывать — стыда, ведь они воспринимали друг друга не со стороны, как посторонние, отдельные индивиды, а как «одна плоть».

Эта изначальная для рода человеческого ситуация радикально меняется после грехопадения, когда мужчина и женщина становятся людьми в полном смысле этого слова — людьми, познавшими добро и зло, познавшими друг друга как отдельные индивиды и осознавшими, что их первородное единство нарушено и что они стали чужими друг другу. Они близки и все же чувствуют, что

разделены, отделены друг от друга. Они испытывают глубочайший стыд: стыд от того, что видят отчуждение, невероятную пропасть, разделяющую их. «Они сделали себе опоясания», пытаясь тем самым избежать всей полноты человеческих отношений — скрыть наготу, в которой они предстали друг перед другом. Но стыд, как и чувство вины, не спрячешь за фиговым листом. Они не сблизились друг с другом и в любви. Возможно, они не желали друг друга физически, но физическая близость не устраняет отчужденности между людьми. И то, что они действительно не любили друг друга, проявляется в том, как они друг к другу относятся: Ева даже не пытается защитить Адама, а Адам стремится избежать наказания, обвиняя во всем Еву, а не защищая ее.

«Так какой же грех они совершили?» — спрашивает Фромм. Они увидели друг друга, как разделенные, изолированные, эгоистические человеческие существа, которые не могут преодолеть свою разьединенность даже в акте любви. Этот грех коренится в самом нашем человеческом существовании. Лишенные изначальной гармонии с природой — столь характерной для животных, жизнь которых определяется врожденными инстинктами, — наделенные разумом и самосознанием, мы не можем не чувствовать свою крайнюю отчужденность от любого другого человеческого существа.

В католической теологии такое состояние существования в полном разьединении и отчуждении, не преодолеваемом в любви, определяется просто как ад. Это непереносимо для нас. Нам просто необходимо любым способом преодолеть эту пытку абсолютной разьединенности — подчиняясь ли, властвуя ли, пытаясь ли заглушить голос разума и сознания. Однако каждый из этих способов хорош лишь на короткое время, он закрывает путь к истинному решению проблемы. Единственный путь спастись из этого ада — освободиться из тюрьмы своего эгоцентризма, достичь единения со всем миром. И если эгоцентрическая разьединенность и есть самый главный грех, то он искупается актом любви¹.

Работу Фромма «Догмат о Христе» (1964) можно отнести к той же традиции: как попытку понять религию через психологию. Исследователь заведомо отказывается от библейской традиции в трактовке фигуры Иисуса Христа. Особенность теологии, ее отличие от философии состоит в том, что основой ее знаний служит божественное откровение². Религиозные источники рассказывают людям, что Бог не отчужден от людей. Он все время подает весть о себе. Природа — вот язык, с помощью которого Бог разговаривает

¹ См.: Фромм Э. *Иметь или быть?* М., 2012. С. 191—192.

² См.: Гуревич П. С. *Партитура бессознательного и уроки истории* // Фромм Э. *Догмат о Христе*. М., 1988. С. 12.

с людьми. Но это еще не все. В древние века объявлялись пророки, которые давали заповеди, законы от имени Бога, предрекали наступление конкретных событий. Они, например, предсказывали рождение Христа, говорили о знамениях этого события. Боги являлись к людям или непосредственно, или в своих сыновьях.

Христианское учение рассказывает нам и о пришествии Сына Божия — Иисуса Христа. У этого события были живые свидетели, которые оставили поразительные письменные памятники о том, как это было.

Можно, конечно, во всем этом усомниться. Свидетелей уже нет в живых? Не выдумка ли это одареннейших писателей той поры? Один великий философ по этому поводу сказал, что не может быть недоразумением событие, на котором покоится многовековая история христианства.

Впрочем, неверующих это не убеждает. Они спрашивают: а может быть, Христос был вовсе не Богом, а реальным историческим лицом? и чем он отличается от Геракла, Таммуза, Митры или Рамы?

Христианство поначалу было маленькой сектой. Потом оно превратилось в мировую религию. Влияние Божьего слова? А может быть, действие психологических механизмов? Еще Ницше использовал для характеристики христианства французское слово «рессентимент» (*ressentiment*), т.е. возвращение какого-нибудь чувственного переживания, которое обретает дополнительную остроту и силу. При оценке феномена христианства Ницше указывает на роль тех чувств, которые были ранее, но именно благодаря христианству возродились.

Рессентимент — сложная совокупность комплексов вражды, зависти, возмездия, мести, бессильной злобы. Все это присуще человеку, который ощущает неприязнь к стоящему выше его на социальной и духовной лестнице. Все знатное, аристократическое, состоятельное рождает среди массы ненависть, которая в конечном счете обнаруживается в отвержении самого себя. Психоанализ обращает внимание на те же самые механизмы, что и Ницше. Это подчеркивает Бердяев: «Обратившись к изучению подсознательного, мы находим там *libido*, с рождения присущее человеку, и неудовлетворенное половое влечение, находим постоянно терпящее поражение в жизни стремление к преобладанию власти, находим *ressentiment*, большое самолюбие, всю жизнь получающее уколы, порождающие обиду и зависть. Человек болен потому, что не может вынести, что он живет не так, как ему хотелось бы, не в той среде, не с такими людьми, не в тех направлениях, которые совпадают с его подсознательными влечениями»¹.

¹ Бердяев Н. А. О назначении человека. М., 1993. С. 74.

Согласно Фромму те же самые комплексы вызвали революционные настроения масс. Они находили свое выражение в двух направлениях: в политических процессах протеста и эмансипации, направленных против своей собственной аристократии, а также во всех видах религиозно-мессианских движений. Социальное воздействие раннего христианского учения Фромм рассматривает через воспринятую им Марксову теорию классовой борьбы.

4.1.4. Два способа человеческого существования

Э. Фромм видел в феномене религии два способа поиска человеческого существования — назад к природе или вперед к человечности. Те религии, которые пытались ответить на вопрос человеческого существования, родились у отдельных представителей сравнительно примитивных обществ в период приблизительно между 2000 г. до н.э. и началом нашей эры. Это время было разделительным для всего человечества — даосизм и буддизм на Дальнем Востоке, религиозные революции Эхнатона в Египте, зороастрийская религия в Персии, религия Моисея в Палестине, религия Кецалькоатль в Мексике выражали коренные изменения, происшедшие с человеком. Все эти религии, по мнению Фромма, ищут единства — не регрессивного, обретаемого за счет возврата к доиндивидуальной, досознательной, райской жизни, а единства на новом уровне, того единства, которое можно достичь только после того, как человек переживает стадию отчуждения от самого себя и от мира и полностью рождается. Это новое единство имеет своей предпосылкой полное развитие человеческого разума, после чего наступает стадия, на которой разум больше не мешает человеку в его непосредственном, интуитивном постижении реальности.

4.2. В. Франкл: экзистенциальный анализ религиозности

4.2.1. Феномен духовности

Экзистенциальный анализ Виктора Франкла (1905—1997), открыв духовное подсознание, избежал той опасности, которой оказался подвержен психоанализ, внедривший в подсознание «оно» и исключивший из него «я». Кроме того, экзистенциальный анализ избежал и другой, так сказать, внутренней опасности: признав духовное подсознание, он сумел исключить одностороннюю рассудочность и рациональность в отношении к поведению человека, который перестал рассматриваться как лишь разумное создание, как существо, которое может быть понято исключительно с позиций теоретической или практической разумности.

Наконец, в третьей фазе своего развития экзистенциальный анализ открыл внутри неосознанной духовности человека нечто,

а именно неосознанную религиозность, под которой понимается неосознанное стремление к Богу. Оно, очевидно, имманентно присуще человеку, который часто остается скрытым отношением к трансцендентному. С открытием неосознанной духовности за «оно» (неосознанное) появилось «я» (духовное), а с открытием неосознанной религиозности за имманентным «я» возникло трансцендентное «ты». Следовательно, если «я» оказалось также неосознанным, а подсознательное — также духовным, то отныне это духовное подсознание раскрылось также как трансцендентное.

4.2.2. Осознаем ли Бог?

«Снятие покрывала с неосознанной веры человека, включенной в понятие трансцендентного подсознания, свидетельствовало бы о том, что неосознанно мы всегда стремимся к Богу, что мы всегда связаны с ним, пусть неосознанно, но целеустремленно. И именно этого Бога мы называем неосознанным Богом»¹. Это вовсе не означает, что Бог сам по себе неосознаваем. Скорее подразумевается, что временами Бог не осознан нами, что наше отношение к нему может быть неосознанным, вытесненным из сознания, скрываемым от самих себя. Еще в псалмах упоминается о «скрытом Боге», а в Древней Греции имелся алтарь «неизвестного Бога». Так что выражение Франкла «бессознательный Бог» имеет в виду скрытую связь человека со скрытым от него Богом.

В. Франкл разъясняет свою позицию: хотя мы всегда имеем неосознанное отношение к Богу, из этого вовсе не следует, что Бог находится «в нас», что он обжился в нашем подсознании, заполняет его, — все эти положения достойны дилетантской теологии. Возможно еще одно заблуждение: возникает искушение, интерпретировать понятие «неосознанный Бог» с позиций оккультизма, а именно основываясь на содержащемся в этом понятии парадоксе «неосознанного знания» о Боге. Отсюда не исключено ошибочное положение о том, что подсознание всеведуще или, по крайней мере, обладает бóльшим знанием, чем сам человек, — «оно» знает больше, чем знаю «я». Однако подсознание не только не божественно, но ни одно божественное свойство не присуще ему, в том числе и всеведение. Если первая из названных ошибок свойственна дилетантской теологии, то вторая — замкнутой на себе метафизике.

В. Франкл полемизирует с Юнгом, который считал, что неосознанная религиозность связана с религиозными архетипами и, следовательно, с элементами архаического, или коллективного, бессознательного. Фактически, по Юнгу, неосознанная религиозность менее всего относится к личным решениям человека. Она у него

¹ Франкл В. Основы логотерапии. Психотерапия и религия. СПб., 2000. С. 258.

скорее коллективное, «типическое» — как раз архетипное явление в человеке. В. Франкл же со своей стороны считает, что именно религиозность уже потому не могла бы отойти к коллективному бессознательному, что она относится к самым личным решениям, решениям со стороны «я». И хотя она вполне может быть неосознанной, из этого еще не следует, что религия должна относиться к сфере инстинктивного, к «оно».

Экзистенциальный анализ не останавливается там, где остановился психоанализ. Сегодня мы больше не ломаем себе голову над «будущим одной иллюзии» (так называлась работа Фрейда). Однако мы охотно размышляем о вечности некоей реальности — о вечности и современности, вездесущей силе той реальности, в качестве которой нам раскрылась религиозность человека, реальности в строго эмпирическом смысле.

4.3. Трансперсональная психология и религиозность

Представители трансперсональной психологии¹ много внимания уделяют сфере духовности и ее отношению к религии. Они стремятся ответить на вопрос о том, есть ли у сущего некое священное или духовное измерение. Ясно, что этот вопрос чрезвычайно важен и имеет для существования человечества далеко идущие последствия. Ответ на этот вопрос глубоко повлияет и на нашу иерархию ценностей, и на нашу стратегию существования, и на наше повседневное отношение к природе и другим людям.

С. Гроф пишет: «Все человеческие сообщества доиндустриальной эпохи соглашались с тем, что тот материальный мир, который мы воспринимаем и в котором действуем в повседневной жизни, — не единственная действительность. Их мировидение включало существование скрытых измерений действительности, населенных различными божествами, демонами, бесплотными сущностями, душами предков и животными силами. В доиндустриальных культурах шла необычайно богатая обрядовая и духовная жизнь, которая вращалась вокруг возможности достижения прямого соприкосновения в переживании с этими обыкновенно сокрытыми сферами и существами ради получения от них жизненно важных сведений и поддержки. И люди были уверены, что это существенный и благотворный способ воздействия на материальный ход событий»².

¹ Трансперсональная психология — одно из направлений современной психологии, которое обосновывает значимость духовных аспектов психики.

² Гроф С. Психология будущего. М., 2001. С. 258.

Однако описание священных измерений реальности и выделение особой значимости духовной жизни находятся в остром противоречии с той системой верований, которая господствует в индустриальном мире. В то же время тщательное изучение надличностных переживаний показывает, что они онтологически действительны, т.е. реальны и дают нам сведения о тех важных сторонах сущего, которые обыкновенно остаются для нас сокрытыми.

К. Юнг обнаружил проницательность, когда назвал переживания, берущие свое начало на более глубоких уровнях психики и обладающие каким-то глубоким качеством, нуминозностью. Понятие нуминозности относительно нейтрально и поэтому предпочтительнее других подобных именований, таких, как религиозное, мистическое, магическое, святое или священное, которые часто употребляются в неясных контекстах и легко сбивают с толку.

Чувство необычного, как считает Гроф, основано на непосредственном ощущении того, что происходящее с нами относится к сфере действительности более высокого порядка, действительности священной и коренным образом отличающейся от мира материального. С точки зрения трансперсональной психологии, непосредственные духовные переживания проявляются в разных видах. Первый из них — переживание пребывающей божественности — включает тонко, но глубоко преобразованное восприятие повседневной действительности. Личность, обладающая таким видом духовного опыта, видит людей, животных и неодушевленные предметы вокруг как обнаружения единого поля космической творческой энергии и осознает, что все границы между ними являются призрачными и ненастоящими. Это прямое переживание природы как Бога.

Второй вид — переживание превосходящей божественности — включает проявления архетипных существ и сфер деятельности, которые превосходят обычные феномены и недоступны восприятию в обыкновенном состоянии сознания. В этом виде духовные переживания полностью, если пользоваться понятиями английского физика Дэвида Бома (1917—1992), как бы «развертываются» или «раскрываются» из другого уровня или порядка действительности.

Мистическое состояние, по мнению трансперсоналистов, представляет собой драгоценное воспоминание, и для напоминания об этом наивысшем событии мы можем создать ритуал. Само переживание еще раз связывает нас и с космическим порядком, что непременно оказывает глубокое прямое воздействие на нашу этику — систему ценностей, нравственных образцов и нравственного поведения.

По целому ряду причин за время своего существования организованная религия проявляет склонность к утрате связи со своим

изначальным духовным источником, и когда она оказывается отделенной от своей переживательной матрицы, ее доктрины вырождаются в догмы, ритуалы — в пустую обрядность, а космическая этика — в пустой морализм. Люди, у которых бывали переживания пребывающей или превосходящей божественности, открывают духовность вовсе не в базовых организациях больших мировых религий, а в их мистических ответвлениях или монашеских орденах.

«Духовные переживания в исламской разновидности, — пишет Гроф, — приводят к тому, что эта личность ближе знакомится с учениями различных суфийских орденов, и разжигают в ней интерес к их практике. Что отнюдь не порождает сочувствия к мотивированной религиозной политике некоторых мусульманских групп или страсть к джихаду, священной войне против неверных. Подобным образом иудаистский вид такого переживания соединит индивида с еврейской мистической традицией, такой, как она выражена в каббале или хасидском течении, а вовсе не с фундаменталистским иудаизмом или сионизмом. Глубокое мистическое переживание проявляет склонность к размыванию границ между религиями, тогда как догматизм организованных религий стремится упирать как раз на различия и порождает враждебность и противоборство»¹.

Духовные переживания, как и любая другая сторона действительности, могут быть подвергнуты тщательному непредвзятому изучению и исследованы научно. Ведь в беспристрастном и строгом исследовании надличностных феноменов и тех сомнений и опровержений, которые они представляют для материалистического понимания мира, нет, с точки зрения трансперсоналистов, ничего ненаучного. Только такой подход может дать ответ на решающий вопрос об онтологическом статусе мистических переживаний: «Открывают ли они глубинную истину о некоторых базовых сторонах существующего, как это утверждает вечная философия, или же они плод предрассудков, фантазии или умственного расстройств, как их рассматривает западная наука?».

Заключение

Проблемы религии получили обстоятельную разработку в гуманистической и трансперсональной психологии. Э. Фромм, рассматривая два модуса человеческого существования — «иметь» и «быть», применил их к анализу религиозных потребностей, веры, греха. Он пытается также дать специфическое истолкова-

¹ Гроф С. Психология будущего. С. 264.

ние первородному греху. Развивая идеи Ницше о ressentimentе, Фромм раскрывает комплексы, которые вызывают революционные настроения масс. В феномене религии он усматривает два различных способа поиска человеческого существования.

Экзистенциальный анализ религии преодолевает те противоречия, с которыми не мог справиться психоанализ. Он трактует неосознанное стремление к Богу. Обосновывая значимость духовных аспектов психики, трансперсональная религия анализирует священные измерения реальности.

Контрольные вопросы

1. Что такое религиозные потребности?
2. О каких двух разных значениях веры писал Э. Фромм?
3. Что означает, по Э. Фромму, вера по принципу бытия?
4. Как гуманистическая психология трактует понятие греха?
5. Что такое духовность в трактовке экзистенциального анализа?
6. Что нового в постижение религии внесла трансперсональная психология?

Темы рефератов

1. Религиозные потребности.
2. Религия и специфическая структура характера.
3. Вера по принципу бытия.
4. Бог и идол.
5. Грех как понятие религиозного сознания.
6. Осознаваемость Бога.
7. Священное измерение реальности.

Литература

Гроф, С. Психология будущего. Уроки современных исследований сознания. — М., 2001.

Гуревич, П. С. Основы философии. — М., 2012.

Франкл, В. Основы логотерапии. Психотерапия и религия. — М., 2000.

Фромм, Э. Догмат о Христе. — М., 1998.

Фромм, Э. Мужчина и женщина. — М., 1998.

Глава 5

ИДЕЯ БОГА

В результате изучения данной главы студент должен:

знать

- первоначальные представления о Боге;
- подход к рассмотрению Бога в качестве нравственного закона;

уметь

- анализировать самораскрытие Бога как феномен;

владеть

- навыками толкования абсолютного совершенства.
-

5.1. Первоначальные представления о Боге

Бог (от лат. *deus*, греч. *theos*) — Творец и устроитель всего сущего, высший предмет религиозной веры.

Бог — это высшая ценность религиозного сознания, всегда так или иначе рассматриваемая как личность. Он признается в качестве сущности, наделенной необыкновенными, сверхъестественными свойствами и силами. В самом широком смысле Бог есть сущность всесовершенная. В понятие совершенства верят и преклоняются перед ним как сущим.

В религиях Древнего Китая, Кореи, Японии, Индии, Древнего Востока описывается сонм богов, один из которых выступает как главный, наиболее могущественный, например, Зевс у древних греков. В индуизме такая иерархия отсутствует: наряду с «великими богами» здесь нередко почитаются и второстепенные, низшие боги, неотличимые от местных духов, гениев, демонов.

Особенно хорошо развитие представления о Боге можно проследить в индийской мифологии: сначала индийские боги были выдающимися, сильными, победоносными, сведущими и изобретательными людьми. Они знали и могли намного больше, чем все другие, поэтому приносили нужные людям блага, о которых последние их просили. Позднее таких особенных людей возвели в ранг богов, которые стали могущественными, всезнающими, добрыми, «жертвователями всех благ». Они оказались творцами (изобретателями), техниками древности, героями и королями,

родоначальниками и вождями племен. У первобытных народов богов часто называли «праотцами», «предками».

В представлениях о Боге с самого начала фигурировали такие могущественные природные силы и вещи, как ясное дневное небо, солнце, луна, гром, ветер, море и т.д. Перед ними преклонялись еще наивно, как перед невидимыми, непонятными силами, стоящими за явлениями или действующими в самых естественных условиях и управляющих ими, как перед духовными сущностями. Вот почему последние стали одновременно идеальными и желаемыми. Они есть то, чем (и каким) человек не является, но хотел бы быть.

Именно эти сущности вносят ясность и устойчивость в запутанное и неустойчивое человеческое существование. Кто повинуется им, кто следует их заповедям, ублажает их жертвоприношениями, к тому они милостивы и одаряют сначала материальными, а затем и духовными благами, дают долю своей проницательности, своего могущества, наконец, своего бессмертия в «потустороннем» мире. Они придают жизни высший смысл и являются представителями всеобщего принципа, позволяющего понять мир со всем его злом и страданиями, благодаря им находят объяснение и загадки человеческой души.

М. Вебер в работах по социологии религии, касаясь этой темы, ставит простой вопрос, который возникает перед верующим: «Следует ли вообще пытаться влиять на того или иного бога или демона посредством принуждения или просьбы?» Подобно тому, как колдун должен доказать, что он обладает харизмой, Бог должен доказать, что он обладает силой. Если попытка влиять на Бога, как подчеркивает М. Вебер, оказывается в течение длительного времени бесполезной, то это означает либо что Бог не обладает силой, либо что средства воздействия на него неизвестны, и от него отказываются.

В Китае, по словам Вебера, достаточно было нескольких крупных успехов, чтобы распространилась молва о силе изображения того или иного бога («Шэньлин») и чтобы число его последователей увеличилось. Император в качестве представителя своих подданных перед небом даровал богам, если они доказали свою силу, титулы и другие знаки отличия. В то же время и нескольких крупных разочарований было подчас достаточно, чтобы храм стал навеки пустым.

Непоколебимая вера пророка Исаии¹ в то, что его Бог не даст пасть Иерусалиму в битве с ассирийцами, если только царь

¹ Исаия — первый из так называемых великих пророков Ветхого Завета; в его пророчествах в явном виде присутствует идея о грядущем мессии и его страданиях.

останется тверд, которая вследствие исторической случайности вопреки всякой вероятности действительно оправдалась, стала с тех пор прочной основой могущества Бога и его пророков.

Таким же было отношение, как показывает Вебер, к доанимистическому фетишу¹ и обладателям харизмы² в магии. За неудачу колдун иногда расплачивался жизнью; священнослужители обладают перед ним тем преимуществом, что могут возложить ответственность за неудачу на бога. Однако вместе с престижем бога падает и их престиж, разве что им удастся с помощью каких-либо средств убедительно доказать, что ответствен за неудачу не Бог, а его почитатели: верующие недостаточно почитали Бога, недостаточно удовлетворяли его потребность в жертвенной крови и some или, быть может, даже предпочли ему других богов, поэтому он их и не слышит. Однако в некоторых случаях и усиление почитания не помогает: боги врагов оказываются сильнее. Тогда репутация Бога погибла. Если в этом случае не найдутся средства мотивировать неблагоприятное поведение Бога таким образом, чтобы его престиж не только не упал, но, напротив, даже возрос, его почитатели переходят под покровительство более сильных богов. Иногда, как замечает Вебер, священнослужителям удавалось измышлять такие средства. Особенно блестяще это совершали священнослужители Яхве, связь которого с его народом становилась тем прочнее, чем большие бедствия грозили народу. Однако для того, чтобы это стало возможным, необходимо развитие целого ряда новых божественных атрибутов.

Антропоморфизированные боги и демоны обладают лишь относительным качественным превосходством по сравнению с человеком. Их страсти так же безмерны, как и у сильных людей, и так же безмерна их жажда наслаждений. Древняя мифология рассказывает о том, как боги влюблялись в простых смертных. Верховный греческий бог Зевс, восходящий к индоевропейскому божеству неба, имел потомков не только от богинь — и земные женщины испытывали его неукротимую страсть.

Бог подземного царства Аид похитил дочь Деметры и Зевса Персефону. Однажды она рвала на лугу цветы, стараясь не смотреть на нарциссы, как ей наказывала мать. Но вот перед ней оказался огромный нарцисс, пылающий белизной и пурпуром. Не одолев искушения, Персефона протянула руку к его лепест-

¹ Фетишизм — ранняя форма религиозных верований, поклонение неодушевленным предметам, которым приписывались сверхчувственные свойства — способность исцелять, предохранять от врагов, помогать на охоте.

² Харизма — религиозный термин для обозначения благодати, посылаемой человеку свыше. В более широком смысле термин означает исключительную одаренность человека, которая проявляется в той или иной сфере деятельности.

кам. И тут разверзлась земля, из бездны появилась колесница, запряженная черными конями. Дочь Деметры оказалась в подземном царстве, где о ее красоте, судя по всему, знали давно. Глубокие недра таинственным образом связаны с небесным Олимпом. Любовная страсть соединяет богов, титанов, смертных...¹

Однако, как показывает Вебер, не все боги всеведущи и всемогущи (в противном случае их не могло быть много) и не обязательно вечны (в Вавилоне и у древних германцев); они могут только продлить свое славное существование магической едой или напитком, которыми располагают, подобно тому, как волшебное снадобье лекаря способно продлить человеческую жизнь. В качественном отношении они делятся на полезных и вредных людям, причем первые объявляются, конечно, добрыми и высшими богами, им поклоняются, их противопоставляют вторым, низшим демонам, с изощренным коварством наделяя последних всевозможными дурными свойствами. Демонам не поклоняются, а стремятся магическими средствами отвести их влияние.

Однако не всегда деление происходит на такой основе, и уж, конечно, не всегда властители злых сил деградируют до уровня демонов. Мера культового почитания богов зависит не от их доброты и даже не от их универсальной значимости. Как раз великие и добрые боги неба, как подмечает Вебер, часто бывают лишены культа, и не потому, что они «слишком далеки», а потому, что их воздействие слишком равномерно, и создается впечатление, что эта равномерность гарантирована и без каких-либо действий. Напротив, боги с ярко выраженным дьявольским характером (например, бог разрушения и болезней Рудра в Индии) совсем не всегда слабее «добрых» богов и могут обладать громадной силой.

Наряду с качественной дифференциацией на добрых и дьявольских богов внутри божественного пантеона появляются этически квалифицированные боги. Этическая квалификация свойственна отнюдь не только монотеизму, в котором, как считает Вебер, она приводит к далеко идущим последствиям, но сама по себе возможна на самых различных ступенях образования пантеона. К этическим божествам особенно часто относится, естественно, бог, ведающий установлениями права, и бог, обладающий властью над оракулами.

В полном соответствии с жизненной реальностью блюститель правопорядка совсем не обязательно самый сильный бог: ни Варуна в Индии, ни Маат в Египте, ни тем более Аполлон Ликийский в Аттике или Дике и Фемида не были самыми сильными богами. Они выделяются только своей этической квалификацией, связанной с тем, что оракул или бог в своем приговоре

¹ См.: Эрос. Страсти человеческие. Философские маргиналии П. С. Гуревича. М., 1998. С. 99–100.

как-то должен открыть «истину». Но «этический» бог охраняет правопорядок и добрые нравы не потому, что он бог («этика» мало интересует антропоморфных богов, во всяком случае меньше, чем людей), а потому, что принял данный особый вид поведения людей под свою защиту.

5.2. Самораскрытие Бога

Вера в Бога как высшее, совершенное существо и уникальную основу всего сущего может быть связана непосредственно с религией. Иначе она выглядит как почитание безличных сил или духов. В Библии Бог обрисован не как умозрительно мыслимый образ, а, напротив, познается благодаря его господству над миром. Его владычество обнаруживается в словах откровения, в пророчествах, в глубоких религиозных переживаниях. Самораскрытие Бога в Ветхом Завете может быть охарактеризовано следующими чертами: монотеизм (единственность), вневременность, внепространственность, трансцендентность (запредельность), святость, личность, отношение к человеку.

Понятие Бога как Абсолюта включает в себя три основных момента совершенства:

1. Бог как абсолютное всемогущее и совершенное начало, Творец всего сущего.
2. Бог как абсолютное духовное начало, которому приписывается атрибут всеведения, премудрости.
3. Бог как совершенное всеблагое начало, абсолютный источник милости и справедливости.

Как возникает идея Бога в сознании человека?

С философской точки зрения идея Бога воплощает представление об абсолютной творческой мощи природы и абсолютном духовном благе. Идея Бога рождается разумом человека, который претендует на постижение абсолютного начала бытия, смысла сущего. Такую позицию развивал в русской философии Б. Н. Чичерин (1828–1904). «Если Бог есть Разум, управляющий Вселенной, — писал он, — а человек как разумное существо сам является участником этого Разума и носит в себе сознание его бытия, то он, по самой своей природе, должен стремиться к общению с Богом»¹.

В предисловии к книге «Наука и религия» Чичерин высказывает исходные положения своего мировоззрения. Он называет разум единственным путем постижения явлений природы и человека: «Ни смысла, ни связи явлений опыт нам не раскрывает: связующее начало, не подлежащее внешним чувствам, постигается

¹ Чичерин Б. Н. Наука и религия. М., 1999. С. 190–191.

только разумом». Однако Чичерин не отделяет разум от веры, призывая «окинуть взором все необъятное пространство неба и уразуметь великую связь, соединяющую высшее с низшим, небесное и земное». А иерархия здесь такова: «Вера для разума составляет не точку исхода, которая принимается слепо, а объективное начало, которое исследуется в своем существе и в своих проявлениях. Только этим путем можно сделать научный вывод».

Русский философ И. С. Аксаков (1823—1886) оспаривал взгляд Чичерина на протяжении многих лет и, в частности, писал: «...внутренняя цельность человека... составляет не более как первую ступень развития; в ней выражается то первоначальное единство, которое служит точкою отправления для человеческого духа, но на котором человек не может остановиться. Высшею затем ступенью является самостоятельное развитие отдельных элементов. Это не насильственное отторжение ветвей от общего ствола, а выражение истинного существа духа, того присущего ему абсолютного начала, в силу которого каждая отдельная сторона способна сделаться источником самобытной жизни и развиваться чисто изнутри себя. Общая связь этих сторон снова неизбежно приводит их к высшему единству; но это новое единство водворяется не насильственным подчинением их внешнему для них авторитету, а собственным их внутренним развитием»¹.

Если ответить на вопрос: «Как возникает идея Бога в сознании человека?» в рамках богословия, то станет очевидным, что образ Бога внушен людям через прямое общение, через откровение, которое в религии выступает главным образом в виде Священного Писания (Библия — в христианстве, Коран — в исламе). Во всех вариантах Бог предстает перед человеком как Творец мира, Вседержитель, Отец Небесный.

С мифологической точки зрения Бог является олицетворением древним человеком природных стихий, небесных тел и явлений, таких, как небесные тела и грозные проявления природных феноменов. Испытывая страх перед этими силами природы, древний человек пытался вступить в контакт с мощной универсальной силой, пытаясь вызвать в ней снисхождение и милость. Так возник, согласно мифологической позиции, эффект обожествления.

Историческая позиция сводится к тому, что Бог — это идеализированный предок. Механизм такого харизматического поклонения ясен из истории. Люди склонны творить кумиров из царей, героев, вождей, мудрецов. В этом, с точки зрения исторической, причина сотворения идеи Бога.

¹ Цит. по: *Белевцева Н.* Наука как религия или религия как философия. Заочный спор либерала Бориса Чичерина и славянофила Ивана Аксакова // НГ-наука. 2001. 18 апр.

Психоаналитики, главным образом в лице З. Фрейда, полагают, что Бог — это образ отца, который был подавлен в сознании и вытеснен в бессознательное. Преображение чувства ненависти к отцу в силу двойственности человеческой психики привела в конечном счете к обожествлению отца и созданию образа Бога.

С антропологической точки зрения идея Бога сама по себе выражает отчужденную сущность человека. Так, немецкий философ Людвиг Фейербах (1804—1872) усматривал тайну христианской религии в том, что в ней человек объективирует свою сущность и делает себя предметом этой объективированной сущности, превратившейся в субъект, в личность. Христианин сам к себе начинает относиться как к Богу, не осознавая, что этот другой объект и есть он сам.

Предметом и содержанием религии Фейербах считал человека. Вот почему его работа «Сущность христианства» (1841) начинается с анализа «общей сущности человека». Религия, как отмечает автор, выражает существенное отличие человека от животного: у животных нет религии. Это отличие обнаруживается в сознании, а сознание есть лишь там, где человек способен понять свой род, свою сущность.

Л. Фейербах — яркий представитель религиозной критики, и эту критику он считал делом всей своей жизни. Мыслитель утверждал, что религию порождает как страх перед стихийными силами природы, так и те трудности, те страдания, которые испытывают люди на земле. Кроме того, в божестве отражаются надежды, идеалы человека, поэтому и религия наполняется жизненными представлениями, так как Бог есть то, чем человек хочет быть. Религиозное поклонение явлениям природы, как и религиозный культ человека в Новое время, согласно Фейербаху, показывает, что человек обожествляет то, от чего зависит реально или хотя бы в воображении. Сущность религии — человеческое сердце, последнее тем и отличается от трезвого и холодного рассудка, что оно стремится верить, любить. В религии искаженным образом отражен весь человек.

«Человек верит в богов не только потому, что у него есть фантазия и чувство, но также потому, что у него есть стремление быть счастливым. Он верит в блаженное существо не только потому, что он имеет представление о блаженстве, но и потому, что он сам хочет быть блаженным; он верит в совершенное существо потому, что он сам хочет быть совершенным, он верит в бессмертное существо потому, что он сам не желает умереть»¹.

Таким образом, Фейербах дает антропологическое толкование религии и применяет его конкретно к отдельным христианским догматам. Так, Троицу он объясняет через существование семей-

¹ Фейербах Л. Избр. филос. произведения : в 2 т. М., 1955. Т. 2. С. 713.

ной жизни, божественный промысел — через мистическое представление человека о своем отличии от природы. Образ Бога для Фейербаха — это отчуждение сущности человека. Бог отчуждается от человека. Ему приписывают самостоятельное существование, а также превращают в первопричину всего сущего. Эта концепция отчуждения оказывается главным устоем фейербаховской критики религии. Вывод его таков: истинная религия — это религия без Бога. Религиозное чувство присуще индивидуальной психологии человека, оно непреодолимо. Более того, Фейербах считает, что любовь человека к человеку, в особенности половая любовь, — это и есть религиозное чувство.

Социологическая точка зрения сводится к воздействию на человека анонимных, не всегда ему понятных социальных сил. Бог в этом случае есть олицетворение тех общественных механизмов, которые воздействуют на человека, господства общества над личностью.

Наконец, оккультно-теософская точка зрения¹ связывает идею Бога с воззрением на совершенного человека, который достиг высокой ступени духовной эволюции и оказался посвященным в абсолютное знание. По выражению Гермеса, человек есть смертный бог, а бог — бессмертный человек.

Какие выводы можно сделать из перечисления этих позиций? Прежде всего, каждая из этих точек зрения отражает исторически обусловленные представления, которые во многом утратили свою объяснительную силу. Грозные силы природы не рожают идею Бога и вряд ли когда-нибудь явились источником религиозной картины мира. Способность к сотворению кумиров создает культ харизматических личностей, однако не ведет к универсальной идее Бога. Отчуждение собственной человеческой природы или тайны социальных механизмов, порождающих у людей ощущение беспомощности и незащитности, тоже не столь эффективный способ обожевления общества и рождения образа Бога.

Другой вывод состоит в том, что вера составляет неотъемлемую часть человеческой природы. Человек может раскрыть тайну Бога, познавая собственную сущность. Загадка Бога заключена в секретах мироздания, которые чудодейственно связаны с человеком. Развенчивая Бога и рассматривая его как фантазию, человек, таким образом, отдаляется от постижения собственной человеческой природы.

¹ Оккультизм — общее название учений, признающих существование в мире тайных сверхъестественных сил и разрабатывающих способы взаимодействия с этими силами. Теософия — религиозно-философские учения о возможности постижения Бога с помощью мистической интуиции или других средств, доступных избранному кругу посвященных лиц.

5.3. Бог как источник нравственного закона

Представление о Боге как творце и властелине Вселенной, источнике нравственного закона наиболее определенно обнаруживается в Библии (греческое название книг Ветхого Завета и Нового Завета, составляющих Священное Писание христианства).

С точки зрения традиционного религиоведения, первоначальная форма религии, это, пожалуй, монотеизм, причем первобытный, т.е. почитание родоначальника, праотца внутри рода. Появление других героев, предков, вождей, изобретателей вместе с почитанием различных явлений природы приводит к политеизму (многобожию). Монотеистическими в строгом смысле слова являются иудаизм, христианство и ислам. Более поздний универсальный монотеизм происходит отчасти от смещения политеистических богов в некое единство, которое связывается с политической централизацией власти. Однако первоначально единственный Бог путем обожествления его атрибутов может снова превратиться во множество богов. При этом достаточно резко выделились два слоя религиозного сознания: во-первых, народное, профаническое¹, и, во-вторых, эзотерическое (закрытое), жреческое, рассчитанное на избранных, посвященных, мистов (приверженцев мистики).

Представления народной религии соответственно своему происхождению остаются большей частью антропоморфическими. В них Бог — это человекоподобная личность. Для непосвященных же Бог — единая, индивидуальная, самосознающая и самодействующая сила, существующая вне и над миром. Бог рассматривается как Творец, Хранитель и Властитель мира.

Существуют так называемые религии искупления. Среди них и христианство, предполагающее освобождение человека от всяких зол. Но если, например, в буддизме искупление может произойти исключительно собственными силами (самоспасение), то в христианстве оно возможно только благодаря избавителю (спасение Богом). В христианстве речь идет главным образом об искуплении первородного греха. Согласно христианскому учению человеческий род унаследовал грех, который был совершен первым человеком, и утратил первоначальную добродетель. Следствием этого явились искаженность природы человека, склонность его к греху. Однако своими силами человек не может выйти из этого состояния, как умерший не может сам себя воскресить. Нужна помощь Бога, спасающего человека.

¹ Профанное — религиозное понятие, означающее не просто не освященное, но много раз утаиваемое от освящения и в силу этого навсегда лишенное его.

В. С. Соловьев подчеркивал: «Так, когда кто имеет непоколебимую, убежденную веру в Бога, то эта вера есть уже непременная его принадлежность — не в том смысле, чтобы он должен был всегда иметь в уме своем утвердительную мысль о Боге, с соответствующими чувствами и стремлениями, а только в том смысле, что каждый раз, как идея Бога действительно возникает в его душе, или каждый раз, как ставится перед ним вопрос о Боге, непременно следует определенный, положительный ответ, сопровождаемый соответственными состояниями чувств и воли»¹.

5.4. Абсолютное совершенство

«Для религиозного человека в центре всего его миропонимания стоит Бог, — пишет русский философ Н. О. Лосский (1870—1965). — Глубокая вера такого человека не нуждается в умозаключениях и хитроумных доказательствах бытия Бога. Это не значит, что он довольствуется слепую верою, т.е. лишь субъективным чувством доверия к словам “Бог существует”. Наоборот, глубокая вера в Бога есть высшая форма знания о Боге, обладание абсолютно достоверным доказательством бытия Его, именно живым опытом, свидетельствующим, что Бог есть»².

В. С. Соловьев характеризует этот опыт как «радостное ощущение, что есть существо бесконечно лучшее, чем мы сами, и что наша жизнь и судьба, как и все существующее, зависит именно от него, — не от чего-то бессмысленно-рокового, а от действительного и совершенного Добра, — единого, заключающего в себе все. В настоящем религиозном ощущении дана действительность ощущаемого, мы на деле воспринимаем реальное присутствие Божества, испытываем в себе его действие»³.

О религиозном опыте развернуто говорится в книге русского философа С. Н. Булгакова (1871—1944) «Свет невечерний» (1917). Вероятно, у всех людей хоть раз в жизни происходит «встреча» с Богом, но этот сверхчувственный религиозный опыт слишком не похож на привычное знание о вещах, видимых взглядом, осязаемых рукой и необходимых для удовлетворения повседневных нужд. Поэтому люди, не желающие, чтобы над ними стояло существо, безмерно превосходящее их своим совершенством, или люди, выработавшие миропонимание, несовместимое с религиозным опытом, легко могут усомниться в достоверности своего восприя-

¹ Соловьев В. С. Соч. : в 2 т. Т. 1. С. 430.

² Лосский Н. О. Бог и мировое зло. М., 1994. С. 84.

³ Соловьев В. С. Оправдание добра. М. : Мысль, 1988. Т. 2.

тия Бога и стараются истолковать его как иллюзию или даже как чисто субъективное состояние.

По мнению русских религиозных философов, глубокая вера в Бога дает твердую опору во всех превратностях судьбы. Если Бог есть существо всемогущее, всеведущее и всеблагое, от которого все зависит, то мир в целом и во всех своих деталях имеет высокий смысл. Отсюда в душе человека возникает спокойствие и за судьбу мира, и за свою личную жизнь.

Если высочайшее совершенство может быть достигнуто только свободно деятельными существами, то ясно, что некоторые из них могут злоупотребить своею свободой и поставить себялюбивые цели своей деятельности; в меру своего эгоизма они внесут в мир стеснение чужой жизни, нарушение гармонии, борьбу за существование, всевозможные виды зла и несовершенства. Однако органическая связь всех существ друг с другом обеспечивает возможность совершенствования и постепенного преодоления зла. Каждая действительная и даже возможная личность остается и в состоянии падения абсолютно ценною, как носитель своего идеального назначения в мире.

«Кто отрицает существование Бога, — пишет Лосский, — тот тем самым этим отрицанием вносит в свое миропонимание невознаградимую потерю. В самом деле, Бог есть Абсолютное Добро и Абсолютное совершенство. Ограниченные существа, составляющие мир, могут достигнуть высшего совершенства не иначе, как вступая в союз с этим сокровищем добра, приобщаемые Его благодатною помощью к полноте Его жизни. Если такое абсолютно совершенное бытие не существует изначально, то и в будущем путем мировой эволюции оно никогда не возникнет: немыслимо и противоречиво утверждение, будто из ограниченных, несовершенных существ может выработаться Существо Всемогущее, Все-совершенное, возникшее во времени и раньше во времени не существовавшее; сама его ограниченность во времени уже несогласима с понятием всемогущества и всесовершенства»¹.

Дело в том, что феномен секуляризации связан с отрицанием в религии главного — трансцендентного. Основные обвинения в адрес религии — отчуждение человека от самого себя (марксизм), непроверяемость и внутренняя противоречивость ее языка (аналитическая философия) — направлены против ее трансцендентного аспекта. Вот почему вопрос об осмысленности религиозного языка требует изучения различных моделей трансцендентного. Например, присущее христианству понимание Бога как личности оправдывает обращение к моделям, которые определяют самосознания человеческой личности. Наиболее тщательный анализ таких моде-

¹ Лосский Н. О. Бог и мировое зло. С. 87.

лей и связанного с ними языка можно найти в современной аналитической философии.

Ближайшую аналогию между «я» и Богом можно видеть в «ускользающем» характере субъективности. Однако в «модели ускользающей субъективности» трансцендентность «я» обретается ценой изоляции «я» от других. Применительно к Богу эта модель делает его либо непознаваемым, либо одним из аспектов собственного «я» человека. В христианстве воля Бога идентифицируется через воплощение Христа. Рассказ о Христе может быть понят всяким, он может быть предметом коммуникации. Об истинности этого рассказа, которая этим, очевидно, не доказывается, мы можем судить по тому, в какой степени он придает единство и смысл нашему опыту, целесообразность и значимость нашим действиям.

Говоря об экзистенциальном смысле религиозного языка, о том, как модели трансцендентного коррелируют с действительными путями религиозной жизни, мы сталкиваемся с трудностями, вызванными небуквальным характером того языка, которым мы говорим о Боге. Сведение этого языка к уровню, доступному нашему пониманию, приводит либо к отрицанию реальности человеческой свободы (отчуждению), либо к признанию за человеком свободы, не связанной с природным и социальным контекстом (аномии). В обоих случаях происходит смешение двух уровней языка, неспособность принять в полноте «парадокс двух субъектом действия», который последовательно проводится в Библии и с которым умел жить Кьеркегор.

Невозможность однозначного выражения взаимоотношений между Богом и человеком заставляет прибегать к взаимодополняющим и поправляющим один другой мотивам. «Экологический мотив» в современной философии наиболее полно развит Р. Нибуром (1892—1971) и состоит в понимании человека как «ответственного “я”» в сети природных и социальных взаимосвязей, ценностным центром которой является Бог. «Диалогический мотив», наиболее ярко выраженный Р. Бульманом (1884—1976), есть видение нашей жизни как диалога с трансцендентным.

Наконец, критика чрезмерного субъективизма бульмановского богословия вновь поставила в центр внимания традиционно центральную тему христианства — тему царства Божия, с которой связан «телеологический мотив» религиозного языка. Если «экологический мотив» преимущественно связан с моделью «ускользающего “я”», то телеологический — с моделью «действенной личности». Последний в большей степени, чем другие мотивы, придает целенаправленность и смысл нашему действию.

Вопрос об «истинности» христианского повествования бесмыслен. Христианство может рассматриваться как «истина»

в том смысле, что оно значимо в человеческой жизни благодаря тому, что придает смысл нашим действиям, жизненному опыту.

Заключение

Для всякого религиозного сознания, кроме буддизма, понятие Бога является ключевым. Однако самое потрясающее в религии — это поразительное многообразие верований, образов Бога и форм его почитания. «Африканские боги-предки и мировой Ум греческих философов, радения шаманов и эллинистические мистерии, сонмы языческих богов и суровый монотеизм Ветхого Завета и Корана, чувственные культы тантризма (тантризм — различные школы и направления в индуизме и буддизме, которые обосновывают поклонение женской, реже мужской, половой энергии) и брахманский аскетизм (брахман — представитель высшей варны и касты в Индии, профессиональный жрец в брахманизме и индуизме), демоны Вавилона и персидский Бог Света, зооморфные (подобные животным) боги Древнего Египта и христианская Троица»¹.

Вместе с тем можно сказать, что в самом постижении Бога на протяжении многих столетий произошли существенные изменения: от наивного, часто антропоморфного истолкования божества в образах, близких и доступных человеческой повседневности, до осознания Бога как запредельного существа, олицетворения добра и совершенства.

Контрольные вопросы

1. Как в религиоведении определяется Бог и почему его образ является ключевым для религиозного сознания?
2. Как родилась идея Бога и как она трактуется с различных позиций гуманитарного знания?
3. Почему первоначальные представления о Боге люди связывали со своими практическими интересами?
4. Отчего боги в некоторых религиях похожи на людей в своих мотивах и поступках?
5. В чем смысл полемики Б. Н. Чичерина и И. С. Аксакова в постижении Бога?
6. Почему русские религиозные философы понимали Бога как образ Добра и нравственного совершенства?

Темы рефератов

1. Зарождение идеи Бога.
2. М. Вебер о понятии Бога.

¹ Назарова В. Н. Философия в вопросах и ответах. Тула, 1996. С. 290.

3. Идея Бога как феномен отчуждения.
4. Философское истолкование Бога.
5. Многообразие образов Бога и объяснение этого факта.

Литература

Гегель, Г. В. Ф. Философия религии. — Т. 1. — М., 1976.

Гуревич, П. С. Бог // Современный гуманитарный словарь-справочник. — М., 1999.

Кудрявцев, В. В. Лекции по истории религии и свободомыслия. — Минск, 1998.

Мифы народов мира : энциклопедия. — Т. 1. — М., 1987.

Соловьев, В. С. Понятие о Боге // *Его же*. Собр. соч. — Т. 9. — СПб., 1914.

Глава 6

РЕЛИГИЯ КАК СПЕЦИФИЧЕСКОЕ ЯВЛЕНИЕ

В результате изучения данной главы студент должен:

знать

- религию как духовный феномен;
- нравственное содержание религии;

уметь

- характеризовать высший и истинный источники религии;

владеть

- навыками толкования религиозного чувства.
-

6.1. Религия как духовный феномен

6.1.1. Культ предков как первобытная религия

По мнению известного австрийского философа Эрнста Кассирера (1874—1945), первобытная религия — это, быть может, самое последовательное, яркое и решительное утверждение жизни во всей человеческой культуре. При описании древнейших текстов египетских пирамид Дж. Брестид (1865—1935) отметил, что главная, доминирующая и сквозная мысль в них — настойчивый, даже страстный протест против смерти. «Их можно было считать крайней точкой самого раннего человеческого бунта против великой тьмы и молчания, из которых нет возврата. Слово “смерть” всегда имеет в текстах пирамид отрицательный смысл или относится к врагу. Вновь и вновь мы слышим упорное утверждение, что мертвый жив»¹.

По мнению Кассирера, индивидуальные и социальные чувства первобытного человека пронизаны этой уверенностью. Жизнь его не имеет четких границ в пространстве и времени: она простирается не только на природу, но и на всю человеческую историю.

Герберт Спенсер (1820—1903) выдвинул тезис, согласно которому культ предков должен рассматриваться как первоисточник и первоначало религии; во всяком случае он является одним из наиболее общих религиозных мотивов. Одна из первейших

¹ Breasted J. H. Development of Religion and Thought in Ancient Egypt. N. Y., 1912. P. 91.

религиозных обязанностей потомка после смерти родителя — обеспечить его пищей и всем необходимым, что может понадобиться ему в новом положении¹.

Почитание предков выступает в качестве всеобщего признака, который характеризует и определяет как религиозную, так и социальную жизнь. В Китае почитание предков стало государственной религией. Оно является по сути единственной народной религией. Это означает, как пишет Дж. Грут в своем описании китайской религии, что «связи семьи с мертвыми неразрывны: умершие продолжают пользоваться авторитетом и покровительствовать семье. Они — естественные божественные заступники китайского народа, его боги, защищающие от провидений и дарующих счастье... именно культ предков, обеспечивающий человеку покровительство умершего члена его семьи, дает ему богатство и процветание. Значит, его имущество на самом деле принадлежит умершим, которые продолжают жить среди живых; законы родительского и отцовского авторитета требовали, чтобы родители владели всем имуществом детей... Мы, таким образом, должны считать культ родителей и предков подлинным центром религиозной и социальной жизни китайского народа»².

Э. Кассирер подчеркивает, что Китай — классическая страна культа предков, на основе которой можно изучать все основные черты и особые проявления этого культа. Однако общие религиозные мотивы, лежащие в основе этого культа, не зависят от отдельных культурных или социальных условий. Кассирер считает, что культ предков обнаруживается в совершенно различных культурных средах.

Действительно, в классической античности, например, те же мотивы встречаются в римской религии — ими отмечены все проявления римской жизни. Французский историк Нюма-Дени Фюстель де Куланж (1830—1889) в известной книге «Античный город»³ (1864) дал описание римской религии, в которой попытался показать, что вся социальная и политическая жизнь римлян носила отпечаток культа манов. Культ предков всегда оставался одной из основных и преобладающих черт римской религии. В то же время одной из наиболее заметных черт религии американских индейцев, черт, присущих многим племенам от Аляски

¹ Богатый этнографический материал, иллюстрирующий это положение, можно найти в Энциклопедии религии и этики под редакцией Дж. Хастингса (См.: *Encyclopaedia of religion and ethics*. Vol. 1—12 / ed. by J. Hastings. Edinburgh, 1908—1927).

² *Groot J. J. M. de. The Religion of the Chinese*. N.Y., 1910. P. 67, 82. (Цит. по: Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. М., 1998. С. 539).

³ *Fustel de Coulanges N. D. La cite antique*; Wissowa G. *Religion der Roemen*. 1902. S. 187 ff. (Упомянуется в работе: Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. С. 539.)

до Патагонии, была их вера в жизнь после смерти, основанная на столь же общей вере в возможность общения между людьми и духами умерших.

Э. Кассирер считал, что все ясно и неопровержимо доказывает: перед нами действительно универсальная, неустранимая и существенная характеристика первобытной религии.

6.1.2. Статическая и динамическая религии

Миф с самого начала — потенциальная религия. От одной стадии к другой вел отнюдь не внезапный кризис мысли и не переворот чувств. Французский философ Анри Бергсон (1859—1941) в книге «Два источника морали и религии» (1932) проводил различие между «статической религией» и «динамической религией». Первая — результат социального давления, вторая основана на свободе. В динамической религии мы не подвергаемся давлению, но испытываем тяготение, которое разрушает все первичные социальные связи статической, условной и традиционной морали.

К высшей религии — религии гуманизма — мы не приходим постепенно, через стадии семьи и нации.

«Мы должны, — пишет Бергсон, — одним прыжком перескочить эти стадии, как бы специально к этому и не стремясь, и наконец достичь их, сразу же оставив позади... Говорим ли мы на языке религии или на языке философии, о любви или об уважении, при этом возникает — вне и над областью социального давления — другая мораль, другой тип долга... В то время как естественная необходимость — это давление или побуждающая сила, цельная и совершенная мораль воздействует как призыв. Вовсе не путем экспансии «я» можно перейти от первой стадии ко второй... Когда мы сумеем рассеять призраки, чтобы добраться до самой реальности... перед нами предстанут как два крайние полюса давление и стремление: первое тем совершеннее, чем безличнее, тем ближе тем природным силам, которые мы называем привычкой или даже инстинктом, второе — тем сильнее, чем очевиднее оно пробуждается в нас теми или иными личностями и тем отчетливее видно его торжество над природой»¹.

Удивительно, что Бергсон, чье учение чаще характеризуют как биологическую философию, как философию жизни и природы, в своих поздних работах тяготеет к моральному и религиозному идеалу, который выходит далеко за рамки этой сферы. «Человек перехитрил природу, превратив социальную солидарность в человеческое братство, однако он остается обманщиком: ведь строение общества изначально предвосхищается структурой человеческой души... оно требует тесной сплоченности в группе, но одновременно

¹ *Bergson H. Les deux sources de la morale et la religion. P., 1934. P. 30—42.*

делает возможной вражду между группами... Человек, только что сотворенный в мастерской природы, был существом и разумным, и социальным, причем его социальность была рассчитана на то, чтобы осуществляться в рамках малых общностей, а его разум был нацелен на то, чтобы совершенствовать жизнь индивида и группы. Однако разум, собственными усилиями расширивший свою сферу, стал развиваться непредсказуемо. Он освободил людей от ограничений, на которые они осуждены самой своей природой. А раз так, некоторые, особо одаренные люди получили возможность вновь открыть то, что было закрыто, и по крайней мере для себя сделать то, что природа не могла сделать для всего человечества».

Э. Кассирер подчеркивает, что этика Бергсона — следствие и результат его метафизики. Он ставит перед собой задачу истолковать этическую жизнь человека в терминах своей метафизической системы. В его философии природы органический мир предстает как результат борьбы между двумя противоположными силами: с одной стороны, материальным механизмом, с другой — творческой и конструктивной силой, жизненным порывом. Маятник жизни непрестанно раскачивается от одного полюса к другому. Инерция материи сопротивляется энергии жизненного импульса.

Этическая жизнь человека, согласно Бергсону, отражает ту же самую борьбу между активными и пассивными принципами. Социальная жизнь повторяет и зеркально отражает универсальный процесс, который мы находим в органической жизни. В ней действуют две противоположные силы. Одна направлена на сохранение, увековечивание настоящего положения дел. Другая борется за новые формы человеческой жизни, никогда ранее не существовавшие. Первая тенденция характеризует статическую религию, вторая — динамическую. Их невозможно, по Бергсону, свести к общему знаменателю. Лишь прыжком человечество может перескочить из одной точки в другую — от пассивности к активности, от социального давления к индивидуальной, самодостаточной этической жизни.

Э. Кассирер отнюдь не отрицает, что фундаментальное различие между двумя формами религии, описанными Бергсоном как религия «давления» и религия «стремления», действительно существует: его книга дает ясный и впечатляющий анализ обеих этих форм. Однако метафизическая система не может ограничиваться аналитическим описанием феноменов — она должна попытаться дойти до их исходных причин. А. Бергсон, следовательно, должен был вывести оба типа моральной и религиозной жизни из действия двух различных сил: одна управляет первоначальной социальной жизнью, другая разрывает социальные оковы, чтобы создать новый идеал свободной жизни личности. Если принять этот тезис, то придется признать, что не существовало непрерывного

процесса, который мог привести от одной формы к другой. Именно внезапный кризис мысли и переворот чувств ознаменовали переход от статической религии к динамической.

6.2. Истинный и высший источник религии

6.2.1. Два источника религии и морали

С исторической точки зрения трудно провести четкое различие двух источников религии и морали. Конечно, Бергсон не собирався обосновывать свою этическую и религиозную теорию только метафизическими доводами: он всегда учитывал эмпирические данные социологии и антропологии. Среди антропологов действительно распространено мнение, что в условиях первобытной социальной жизни не может быть и речи о какой бы то ни было деятельности отдельного индивида. Полагают, что в первобытном обществе индивид не выделялся как нечто самостоятельное. Чувства, мысли, действия человека не порождались им самим, но побуждались внешней силой.

Механизмы первобытной жизни характеризовались жестокостью, единообразием, постоянством. Традициям и обычаям следовали рабски и бесхитростно, в силу одной лишь умственной инерции или общего группового инстинкта. Это автоматическое подчинение каждого члена племени законам последнего долгое время рассматривалось как главная аксиома, лежащая в основе исследований порядка и следования правилам в первобытном обществе.

Однако новейшие антропологические исследования приводят данные, расщатывающие догму о полной механистичности и автоматизме первобытной социальной жизни. Согласно Малиновскому эта догма рисует туземную жизнь в ложной перспективе. Дикарь, как подчеркивает Малиновский, несомненно, испытывает огромное уважение к своим племенным обычаям и традициям как таковым, однако сила традиции и обычая — не единственная сила в его жизни. Даже на низшем уровне человеческой культуры налицо определенные черты другой силы. Жизнь под внешним принуждением, жизнь, в которой все проявления индивидуальной деятельности подавлены и устранены, — это скорее социологическая и метафизическая конструкция, нежели историческая реальность.

Э. Кассирер отмечает, что в истории греческой культуры мы находим период, когда старые боги, боги Гомера (VIII в. до н.э.) и Гесиода (820—756 до н.э.), начали терять свой авторитет и силу. Народные верования в этих богов подвергались яростным нападениям. Возникли новые религиозные идеалы, созданные отдельными индивидами. Великие поэты и мыслители — Эсхил

(525—456 до н.э.), Эврипид (480—406 до н.э.), Ксенофан (ок. 570—ок. 475 до н.э.), Гераклит (544—483 до н.э.), Геродот ок. 484—ок. 425 до н.э.), Анаксагор (ок. 500—428 до н.э.) — заложили новые интеллектуальные и моральные стандарты. Гомеровские боги, если мерять их этой меркой, потеряли свой авторитет. Был ясно осознан и критически осмыслен их антропоморфный характер. Тем не менее антропоморфизм греческой народной религии отнюдь не потерял положительной ценности и значения.

Гуманизация богов была неизбежной ступенью в эволюции религиозной мысли. Во многих местных греческих культах мы находим явные следы поклонения животным и даже тотемических верований. Как писал Джилберт Мерей (1866—1957), «греческая религия в своем развитии естественным образом проходит три стадии, каждая из которых имеет историческое значение. Первая — это стадия примитивной простоты, бесхитростности или век невежества, предшествовавший тому моменту, когда Зевс смутил умы людей; аналогичные периоды наши антропологи находят в каждой части света... В чем-то эта стадия специфична именно для греков, а в других отношениях, однако, она настолько типична для сходных стадий в любом мышлении, что хочется видеть в ней общее начало всякой религии или скорее — тот сырой материал, из которого строится всякая религия»¹.

Затем возникает тот процесс, который завершается, согласно Меррею «торжеством Олимпа». В результате человек по-новому стал понимать природу и свое место в ней. Общее чувство всеединства, слитности жизни породило новое, более сильное и специфическое чувство — чувство человеческой индивидуальности. Отныне дело уже не в естественном, природном родстве — единокровии, связывающем человека с растениями или животными. В своих личных богах человек увидел в новом свете и себя самого. Это изменение становится еще более заметным в развитии представлений о высшем божестве — Зевсе-Олимпийце. Даже Зевс — бог природы, бог, обитающий на горных вершинах, повелевающий тучами, дождем, горами, — постепенно обретает новый облик.

У Эсхила Зевс становится выразителем высших этических идеалов, хранителем и покровителем справедливости. «Гомеровская религия, — писал Меррей, — это шаг в самореализацию Греции. Мир стал пониматься не как вовсе лишенный управления извне и не как объект нападения темных сил (змей, быков, небесных камней и чудовищ): он предстал теперь как управляемый органическим единством персонифицированных и разумных правителей,

¹ Murray G. Five stages of Greek Religion // Columbia University Lectures. N. Y., 1930. P. 16. (Цит. по: Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. С. 545—546).

мудрых и щедрых предков, похожих на человека умом и обликом, но неизмеримо его превосходящих»¹.

В этом процессе развития религиозной мысли мы видим, как окрепший человеческий разум пробуждается к новой деятельности. Философы и антропологи часто твердили нам, что истинный и высший источник религии — чувство зависимости в человеке. Религия, согласно Шлеермахеру, возникла из чувства абсолютной зависимости от божества. Этот тезис принимает Фрэзер в «Золотой ветви». «Поначалу, — пишет Фрэзер, — религия лишь отчасти и небезоговорочно признает наличие внешних по отношению к человеку сил, однако с ростом знания она становится глубинным исповеданием полной и абсолютной зависимости от божества; его прежнее свободное поведение сменилось установкой на скромную простертость перед таинственными силами незримого»².

По мнению Кассирера, это описание не лишено истины, но оно является лишь полуистиной. Ни в одной области человеческой культуры «установка на скромную простертость» не может пониматься как подлинная и решающая побудительная сила. Пассивная установка никак не может породить продуктивную энергию. В этом отношении даже магия выглядит как важный шаг в развитии человеческого сознания.

6.2.2. Магические правила

Вера в магию раньше всего и сильнее всего выражает пробудившуюся уверенность человека в себе. В магии человек уже не чувствует себя во власти естественных или сверхъестественных сил. Он начинает играть свою собственную роль, становится активным действующим лицом в спектакле природы. Вся магическая практика основана на убеждении, что природные явления во многом зависят от человеческих поступков. Жизнь природы определяется верным распределением и соединением человеческих и сверхъестественных сил. Это сотрудничество регулируется строго разработанным ритуалом. Каждая отдельная сфера подчинена особым магическим правилам. Так, существовали особые правила земледелия, охоты, рыболовства.

В тотемистических обществах различные кланы владеют различными магическими ритуалами как своей привилегией и тайной. Чем труднее и опаснее действие, которое требуется выполнить, тем нужнее становятся эти ритуалы. Магия не используется для практических целей, для поддержки человека в нуждах для повседневной жизни. Она предназначена для более высоких целей, для смелых и опасных предприятий.

¹ Фрэзер Дж. Золотая ветвь / пер. М. К. Рыклина. М.: Политиздат, 1980. С. 72.

² Там же.

Описывая мифологию туземцев Тробрианских островов в Меланезии, Малиновский сообщает, что во всех случаях, когда нет необходимости в особых и чрезвычайных условиях, когда не нужно особой смелости или выносливости, мы не находим ни магии, ни мифологии. Напротив, высокая степень развития магии и связанной с ней мифологии всегда имеет место там, где занятие опасно, а исход его неочевиден. В таких хозяйственных делах, как искусство и ремесла, охота, собирательство, человек не нуждается в магии. Он обращался к магическим ритуалам лишь в ситуациях, требовавших сильного эмоционального напряжения.

Но ведь как раз выполнение этих ритуалов и давало человеку новое чувство — ощущение своих собственных сил: силы воли и энергии. В магии человек достигал высшего сосредоточения всех своих усилий, которые при обычных условиях оставались бы рассеянными и разрозненными. Сама техника магии требовала именно такой предельной концентрации. Всякое магическое искусство нуждается в высочайшей внимательности, ведь если выполнять магические действия не в нужном порядке и по неизменным правилам, нужный результат не будет достигнут. В этом отношении магию можно рассматривать как первую школу, пройденную первобытным человеком. Даже если при этом практические цели не достигаются, а желания человека не выполняются, магия учит человека полагаться на собственные силы, рассматривать себя как существо, которое не просто вынуждено подчиняться силам природы, но способно своей духовной энергией регулировать и контролировать эти силы.

По мнению Кассирера, отношение магии и религии — одна из самых неясных и противоречивых проблем в философии религии. Прояснить ее неоднократно пытались представители философской антропологии. Однако их теории не согласуются и даже нередко находятся в вопиющем противоречии друг с другом. Естественно само желание дать строгое определение, которое позволило бы четко разграничить магию и религию. В теории мы признаем, что это не одно и то же и не стремимся сводить их к общему источнику. Мы считаем религию символическим выражением наших высших моральных идеалов, а магию — нагромождением грубых предрассудков.

Если допустить связь религии с магией, тогда сама религиозная вера становится своего рода суеверием. С другой стороны, сам характер нашего антропологического и этнографического материала очень затрудняет различение этих двух областей. Попытки продвинуться в этом направлении становятся все более проблематичными. Современная антропология утверждает неразрывность взаимосвязей между магией и религией. Одним из первых, кто попытался доказать, что даже с антропологической точки зрения

магия и религия не могут быть объединены в общей рубрике, был Фрэзер.

Согласно Фрэзеру магия и религия совершенно различны по психологическому инстинкту и преследуют разные цели. Ослабление и упадок магии открыли путь к религии. Появление религии — результат упадка магии. «Люди увидели, что принимали за причины то, что таковым не являлось, поэтому все их старания действовать с помощью этих воображаемых причин оказались тщетными. Мучительный труд затрачивался даром, пытливая изобретательность расточалась бесцельно. Люди дергали нити, к которым ничего не было привязано»¹. Именно разочаровавшись в магии, человек обрел религию, открыл ее подлинный смысл.

«Если весь огромный мир продолжал существование без помощи человека и ему подобных, то происходило это, конечно, потому, что имелись другие существа, похожие на него, но куда более могущественные, невидимо направлявшие природные процессы и порождавшие разнообразные ряды явлений, которые человек до сих пор ставит в зависимость от совершаемых им магических обрядов»².

Различение это, однако, выглядело достаточно искусственно как с точки зрения системных требований, так и с позиции этнографической фактографии. Вообще, как считает Кассирер, эмпирически существование некой магической эпохи, которая сменялась бы и преодолевалась эпохой религии, отнюдь неочевидно. Сомнительны также и данные психологического анализа, на котором основано различение этих двух эпох. Дж. Фрэзер рассматривал магию как плод теоретической или научной деятельности, как результат человеческой любознательности, которая побуждала человека исследовать причины вещей, однако, не будучи в состоянии открывать реальные причины, он вынужден был довольствоваться вымышленными. Что же касается религии, то у нее нет теоретических целей: она выражает этические идеалы. Обе точки зрения, по мнению Кассирера, будут, однако, поколеблены, если обратить внимание на факты, касающиеся первобытной религии.

6.2.3. Первобытная религия

Прежде всего религия должна осуществлять теоретическую и практическую функции. Она включает в себя космологию и антропологию, отвечает на вопросы о происхождении мира и человеческого общества и из ответа на эти вопросы выводит представление о долге и обязанностях человека. Между этими аспектами нет резкого различия: они сочетаются и смешиваются

¹ Фрэзер Дж. Золотая ветвь. М., 1983. С. 61.

² Там же. С. 71.

друг с другом в том глубинном представлении, которое Кассирер обозначает как чувство всеединства жизни. Именно здесь мы находим общий источник магии и религии. Магия — не разновидность науки, а псевдонаука. Не выводится она также из принципа, который в современном психоанализе называется «всесилием мысли».

Сами по себе ни желание познавать, ни желание обладать и подчинять себе природу не могут служить объяснением магии. Дж. Фрэзер проводит строгое различие между двумя формами магии, которые он обозначает как «имитативную» и «симпатическую». Однако по своему происхождению и по значению всякая магия — «симпатическая», ведь человек не станет вступать в магический контакт с природой, пока не убедится, что существует связь, объединяющая все вещи, что разрывы между ним и природой, а также между различными видами природных объектов в конце концов искусственны, а не реальны.

На философском языке это убеждение было выражено стоической максимой (взаимодействие целого или внутренняя связь целого), которая лаконично выражает эту фундаментальную веру, лежащую в основе всех магических ритуалов. Как замечает Кассирер, произвольное применение концепции греческой философии к неразвитым, зачаточным формам человеческих верований опасно. Однако стоики, отчеканившие эту формулу «внутренней связи целого», никоим образом не преодолели взгляд народной религии. Посредством тех общих понятий, которые пребывают во всем мире и во все времена, они стремились примирить мифологическое и философское мышление, признавая, что даже последнее содержит некоторые моменты истины.

На деле учение стоиков о всепроникающем дыхании, рассеянном повсюду во Вселенной, сообщающем всем вещам взаимное тяготение, которое их и объединяет, обнаруживает разительную аналогию с первобытными понятиями, такими, как «мана» полинезийцев, «оренда» ирокезов, «вакан» индейцев сиу, «маниту» индейцев алгонкинов. Конечно, нелепо было бы ставить на одну доску философскую и мифолого-магическую интерпретацию понятий. Тем не менее, как считает Кассирер, мы можем проследить общие корни того и другого, проникая в более глубокие слои религиозного сознания, но для этого не стоит пытаться строить теорию магии, основываясь на принципах нашей эмпирической психологии, в особенности на принципе ассоциации идей.

Можно подойти к проблеме с точки зрения магического ритуала. Б. Малиновский дал впечатляющее описание племенных праздников у туземцев Тробрианских островов. Они всегда сопровождались мифологическими рассказами и магическими церемониями. Во время священных празднований, праздников урожая старейшины внушали подрастающему поколению, что духи

предков должны вернуться из преисподней. Духи приходили на несколько недель, снова поселялись в деревне, усаживаясь на деревьях, на высоких площадках, специально для них сооруженных, наблюдали за магическими танцами. Подобный магический ритуал дает нам ясное и конкретное представление об истинном смысле «симпатической магии» и ее социальной и религиозной функциях. Участники таких празднеств, исполнители магических танцев слиты друг с другом воедино, как и со всеми вещами в природе. Они не разделены: их радость ощущает вся природа, ее разделяют также их предки. Пространство и время исчезают, прошлое становится настоящим, вновь наступает золотой век человечества.

Религия, по замечанию Кассирера, не способна и не может даже стремиться к подавлению или искоренению этих глубочайших инстинктов человеческого рода. Она должна решать совсем иную задачу — использовать эти инстинкты и направлять их по другим каналам. Вера во «внутреннюю связь целого» есть одно из наиболее прочных оснований и самой религии. Однако религиозная «симпатия» совсем иного рода, чем «симпатия» мифологическая или магическая; она дает место новому чувству — чувству индивидуальности. Здесь, однако, проявляется одна из основных антиномий религиозной мысли. Мы не можем преодолеть барьер этого конечного существования, не можем охватить бесконечное. Именно эта трудность и это препятствие должны были преодолевать развитием религиозного мышления.

Проследить за этим процессом можно в трех различных направлениях, описывая его психологическое, социологическое и этическое содержание. Развитие индивидуального, общественного и морального сознания тяготеет к одной и той же схеме: последовательная дифференциация в итоге приводит здесь к новой интеграции. Понятия первобытной религии гораздо более темны и неопределенны, чем наши теперешние понятия и идеалы. «Мана» полинезийцев, подобно другим сходным понятиям, которые встречаются в других частях света, отличается неясностью и неустойчивостью. Здесь нет индивидуальности — ни субъективной, ни объективной. Она понимается как единая таинственная субстанция, пронизывающая все вещи.

Согласно определению английского миссионера и этнографа Р. Кодрингтона (1869—1908) мана — это «сила или влияние — не физическое, а до известной степени сверхъестественное, — которое проявляется в физической силе или в других способностях и качествах, которыми обладает человек». Мана может быть свойством души и духа, но это не сам по себе дух — это не анимистическое, но доанимистическое понятие. Мана находится во всех вещах, какова бы ни была их природа и их родовые признаки. Камень, который привлекает внимание своей величиной или неповтори-

мой формой, наполнен маной и приводит в действие магические силы. Она не связана с отдельным субъектом. Мана может быть похищена у человека и передана новому владельцу. Мы не можем выделить в ней индивидуальные черты, отождествить ее с личностью, а одной из первых и наиболее важных функций всех высших религий было как раз открытие и выявление личностных элементов в том, что именовалось Святым, Священным, Божественным.

6.3. Боги без имен

6.3.1. Неперсонифицированные боги

Бог не может быть описан или обрисован конкретно. Чтобы достигнуть этой цели, религиозная мысль должна была пройти долгий путь. Человек не мог наделить своих богов индивидуальным обликом раньше, чем он нашел новый принцип дифференциации в своем собственном существовании и своей социальной жизни. Он нашел этот принцип не в сфере абстрактной мысли, но в собственной деятельности. Фактически именно разделение труда знаменует новую эру религиозной мысли. Задолго до появления персонифицированных богов мы встречаемся с божествами, которые могут быть названы функциональными. Это вовсе не персонифицированные боги греческой религии — гомеровские олимпийцы, — но уже и не смутные образы первобытных мифологических представлений. Это конкретные существа, но конкретные лишь в своих действиях, а не в личностных проявлениях или существовании. У них поэтому нет даже личных имен, вроде Зевса, Геры, Аполлона, скорее это имена-определения, характеризующие их особые функции или поступки.

Во многих случаях они связаны с особым местом; это местные, а не общие боги. Стремясь понять подлинный характер этих функциональных богов и роль, которую они играют в развитии религиозной мысли, есть резон обратиться к римской религии. Здесь эта дифференциация достигла наивысшей ступени. В жизни римского крестьянина каждое действие, даже самое утилитарное, имело специфическое религиозное значение. Один класс богов покровительствовал севу, другой — боронованию, удобрению. Таковы Сатор, Оккатор, Стеркулинус. Во всех сельскохозяйственных работах не было такого действия, которое не управлялось бы функциональными божествами и не пользовалось их покровительством. У каждого класса таких богов были свои обряды и ритуалы.

В этой религиозной системе можно наблюдать все типичные черты римского ума. Это здравый, практичный, энергичный ум, наделенный к тому же большой способностью к сосредоточению. Жизнь римлян была деятельной, и они обладали особым даром

организовывать свою деятельность, регулировать и координировать усилия. Римские функциональные боги — религиозное выражение этой тенденции. Они призваны выполнять определенные практические задачи. Это не продукты религиозного воображения или вдохновения, это те, кто управляет определенными видами деятельности. Это, так сказать, боги-администраторы, поделившие между собой разные сферы человеческой жизни. Они лишены личных черт, но при этом четко различаются по сферам деятельности, от чего зависит религиозное достоинство тех или иных божеств.

Иными были боги, почитаемые в каждом римском доме, — боги домашнего очага. Они не были порождены четко ограниченной сферой практической жизни, но выражали глубочайшие чувства, господствовавшие в семейной жизни римлян, и были священным центром римского дома. Эти боги возникают из почитания предков, но у них нет индивидуального облика. Это добрые боги, причем понимать их нужно в коллективном, а не персональном смысле. Лишь в более поздний период, когда стало преобладать греческое влияние, эти боги приобрели личностный облик.

Совсем иная, по мнению Кассирера, тенденция мысли и чувства возобладали с самого начала в греческой религии. Здесь мы также находим определенные черты культа предков. Многие такие черты сохранены классической греческой литературой. Эсхил и Софокл (496–406 до н.э.) описали дары — молочные возлияния, гирлянды цветов, локоны волос, — которые были принесены на могилу Агамемнона его детьми. Однако под влиянием Гомеровых поэм все эти архаические черты греческой религии стали затухать, отступать в тень перед новым направлением мифологической и религиозной мысли.

Греческое искусство проложило путь к новому пониманию богов. По словам Геродота, Гомер и Гесиод «дали греческим богам имена и обрисовали их внешний облик». Дело, начатое греческой поэзией, дополнила греческая скульптура: вряд ли мы можем мыслить Зевса-Олимпийца, не представляя его в исполнении греческого скульптора Фидия. То, что отрицалось деятельным и практичным римским умом, было преображено созерцательным и художественным сознанием греков. Вовсе не моральные принципы породили греческих богов, на человеческий характер которых справедливо жаловались греческие философы. «Гомер и Гесиод, — говорил Ксенофан, — приписывали богам все те поступки, которые считаются постыдными и позорными среди людей: воровство, разврат, обман»¹.

Однако самые недостатки и слабости греческих богов позволили сгладить пропасть между человеческой и божественной природой.

¹ Цит. по: Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. С. 554.

В гомеровских поэмах мы не находим непреодолимой границы между этими двумя мирами. Изображая своих богов, человек показывает самого себя во всем многообразии и многообразии своих качеств, со своим образом мыслей, темпераментом и даже особыми чертами характера. Однако в отличие от религии римлян практическая сторона человеческой природы у греков не переносилась на богов: гомеровские боги представляли не моральные, а особые духовные идеалы. Они не безымянные функциональные божества, которые должны покровительствовать человеческой деятельности: они проявляют интерес и благосклонность к индивидуальному человеку. Каждый бог и каждая богиня имеют своих любимцев, которых ценят и которым помогают не в силу личного пристрастия, а благодаря особого рода духовным взаимосвязям между богом и человеком. Смертные и бессмертные объединены не моральными идеалами, а особого рода способностями и склонностями души.

6.3.2. Монотеизм (единобожие)

Совершенно иной аспект божественного мы видим в великих монотеистических религиях. Эти религии — плоды моральных сил, они сосредоточены вокруг одного-единственного пункта — проблемы добра и зла. В зороастризме есть только одно Высшее Существо — Ахурамазда, «мудрый господин», вне которого, отдельно от которого, без которого ничто не существует. Он — самое первое, главное и совершенное существо, абсолютный монарх. Здесь нет индивидуализации, нет множества богов, представляющих различные природные силы или мыслительные качества. Первобытная религия была опровергнута и преодолена новой силой — чисто этической.

Первобытным концепциям священного, сверхъестественного такая сила совершенно неизвестна. Мана, вакан или аренда могут быть использованы с хорошей или дурной целью в зависимости от тех или иных условий. С самого начала зороастризм в корне противоположен той мифологической или эстетической индифферентности, которая характерна для греческого многобожия. Эта религия — не плод мифологического или эстетического воображения, а выражение большой личной нравственной воли. Никакая религия не может и помыслить о разрыве или ослаблении связей между человеком и природой. Но в великих этических религиозных системах эта связь укреплена, упрочена в новом смысле.

6.4. Нравственное содержание человеческого духа

Религия как общее явление человеческого духа есть стремление к живому общению с Абсолютом. Она относится к фило-

софии, как молитва к понятию. Человек на всех ступенях своего развития, с тех пор как осознал себя человеком, ищет Бога и возносит к нему свои молитвы. Это — всемирный факт, который указывает на искони присущую человеку потребность общения с Высшим Существом. Другой факт — в религии человек находит удовлетворение. Он укрепляется нравственно, приобретает душевное спокойствие и утешение в скорбях. В своем стремлении к Богу человек не остается вечно голодным; он получает духовную пищу. Источником этого удовлетворения служит внутренняя уверенность, что невидимое Существо, к которому он обращается мысленно, слышит его молитвы и оказывает ему помощь. В этом состоит сущность веры.

Б. Н. Чичерин задается вопросом: «Но не есть ли все это самообольщение?» Внутреннее отношение души к Богу не подлежит опытному исследованию. Нет внешних признаков, по которым наука могла бы удостовериться в его реальности. Мы знаем только свое субъективное чувство, но предмет его остается для нас скрытым. Вследствие этого позитивисты, не допускающие ничего, кроме опыта, последовательно видят в религии только плод фантазии. Если мы не в состоянии познавать абсолютное, то еще менее может быть допущена возможность общения с ним. По позитивистской теории, религия служит только признаком младенческого состояния человеческого ума.

По мнению позитивистов, необразованный человек вместо того, чтобы изучать явления природы, как они есть, приписывает их действию таких же существ, как он сам, только одаренных несравненно большим могуществом. Однако по мере развития знаний эти призраки исчезают. Человек убеждается в том, что явления природы управляются естественными законами, а не воспроизводятся волею воображаемых лиц, именуемых богами. Он приходит к выводу, что способен познавать не только относительное, но и абсолютное. Так устраняется мнимое общение с абсолютным. Религия уступает место науке.

По мнению Чичерина, это воззрение, которое имеет претензию опираться на факты, грешит прежде всего тем, что неверно осмысливает саму эмпирику. Верующий даже на низших ступенях развития, как скоро он отрешился от внешнего явления и начинает поклоняться некоей силе, представляет себе богов совершенно иными, нежели он сам. Себя он знает как физическое существо, видимое и осязаемое; богов же считает невидимыми и неосязаемыми. Человек никогда не воображает, что может сообщать свои мысли и желания другим иначе, как путем внешнего общения. К Богу же он обращается мысленно и уверен, что молитва его будет услышана. Следовательно, тут феномен совсем иного рода, нежели простой антропоморфизм.

На понятие Бога, как считает Чичерин, могут быть перенесены некоторые человеческие черты, но само понятие взято отнюдь не с человека. Между ними та разница, которая вообще пролегает между физическим и духовным существом, между относительным и абсолютным. Одно представление возникает из опыта, другое — из чистой мысли. Если опыт составляет единственный источник нашего познания, как утверждают позитивисты, то каким образом человек может воображать себе в течение тысячелетий, что он имеет общение с существом, которое не только никогда никому не являлось, но о котором он не может иметь даже ни малейшего понятия? Что за безумный бред, охвативший человеческий род, притом не только на низших ступенях развития, во времена первобытного невежества, а равно и на высших, ибо мы знаем из опыта, что к числу религиозных людей принадлежали величайшие умы человечества? Все это с точки зрения опытного знания совершенно необъяснимо. Религия, так же как и философия, — это камень преткновения для позитивизма.

С философской точки зрения, напротив, религия представляется необходимым феноменом в человеческой жизни. «Если Бог есть Разум, управляющий Вселенною, — пишет Чичерин, — а человек как разумное существо сам является причастником этого Разума и носит в себе сознание его бытия, то он, по самой своей природе, должен стремиться к общению с Богом. Существо разума состоит именно в общении. Разобцает телесная ограниченность; разумные же существа, в силу внутреннего закона, стремятся к общению друг с другом. И если это справедливо для отдельных существ, то тем более это должно иметь место в отношении к тому Существо, которое составляет центр и связь всего духовного мира. Как скоро человек имеет понятие о Боге, так он необходимо стремится к единению с ним»¹.

В то же время, признавая существование Бога, мы не можем не признать, что он присутствует в сердцах людей, слышит их молитвы и оказывает им помощь. Религия, по словам Чичерина, не есть только одностороннее вознесение души к Богу. Тут есть живое взаимодействие, и это именно то, что дает несокрушимую уверенность в присутствии Верховного Существа. Таково природное человеку чувство. Таково же и убеждение высочайших умов. Чем шире мирозерцание человека, чем глубже он вникает в основные начала бытия, тем сильнее в нем пробуждается религиозное стремление. Поэтому все великие философы, несмотря на односторонние точки зрения, на недостаточные системы, были глубоко религиозные люди. Вспомним хотя бы великого пантеиста Нового времени Спинозу, о котором так поэтически выразился

¹ Чичерин Б. Н. Наука и религия. С. 190—191.

другой религиозный философ Шлейермахер: «Принесите со мной благоговейно локон в жертву манам святого, отверженного Спинозы! Его насквозь проникал высокий мировой дух; бесконечное было для него началом и любовью; он был полон религии». Известно также изречение Ф. Бэкона (1561–1626): «Немного философии отвращает от религии; более глубокая философия возвращает к религии». Защитники чистого опыта видят в этих словах непоследовательность или заблуждение великих мыслителей, но это только обличает их собственную ограниченность.

Наука не может не признать религию вечным и необходимым феноменом человеческого духа и человеческой культуры. Никакие ученые исследования не в состоянии заменить веру, так же как никакие рассуждения не могут заменить молитву. По словам Чичерина, во всякой другой сфере человеческой деятельности преобладает та или другая душевная сила или способность. Здесь же в акте религиозного переживания все раздробленные силы соединяются в едином, верховном акте, которым утверждается связь единичного существа с абсолютным началом всякой жизни. В религии все отдельные нити человеческого существования и скрепляются в единый узел.

6.5. Религиозное чувство

6.5.1. Религиозный опыт

Религиозный опыт (также духовный опыт, мистический опыт) — *субъективный жизненный опыт встреч с Высшей реальностью, чувство присутствия безграничной тайны в жизни человека, ощущение зависимости от Божественной силы или от невидимого порядка вещей, чувство вины и страха перед Божьим судом или внутреннее умиротворение в надежде на Божественное прощание.*

Объективное изучение религиозного опыта представляет собой сложную задачу из-за субъективности данного феномена. Однако выявление учеными сходств и различий между различными его проявлениями сделало возможным академические исследования этого предмета. Многие религиозные и мистические традиции рассматривают религиозный опыт как действительные встречи с Богом или богами, либо действительный контакт с иными реальностями, другая точка зрения состоит в том, что религиозный опыт является функцией человеческого мозга и поддается научному изучению.

В различных религиозных традициях существует множество названий и описаний религиозного опыта:

— Преодоление ограниченности собственного бытия и слияние с Божественным светом (хасидизм).

- Полное разъединение с миром (кайвалья в некоторых течениях индуизма, включая сакхью и йогу).
- Освобождение от оков кармы (мокша в сикхизме, джайнизме и индуизме, нивана в буддизме).
- Постигание истинной природы человека (сатори в дзэн-буддизме, дэ в даосизме).
- Единение с Богом, энosis в неоплатонизме и обожение в христианстве, брахманирвана в индуизме).
- Постигание внутреннего естества (ирфан и фитра в исламе).
- Блаженное переживание подлинной внутренней сути (самадхи или сварупа-авирбхава в индуизме).
- Снятие социальных запретов и возвращение в естественное состояние (дионисийские мистерии).

6.5.2. Тайник души

Религия представляет собой сложный феномен. В основании ее, так же как и в основании всякой душевной деятельности, лежит известное чувство. В религии эта психологическая основа выступает тем сильнее, что только внутреннее чувство дает нам уверенность в присутствии Божества, недоступного телесному взору. Разум сам по себе не идет далее отвлеченного знания. Живое отношение требует веры, поэтому первоначальным источником религии всегда и везде оказывается присущее человеку религиозное чувство. Оно, как и все другие чувства, может затемняться и даже совершенно заглушаться другими целями и стремлениями. Многие в конкретный период своей жизни могут вообще не находить его в себе.

Однако стоит человеку углубиться в себя, как перед его внутренним сознанием раскрывается глубочайший тайник его души, где мысль и совесть совпадают, так как он не может не чувствовать своей зависимости от окружающего его бесконечного бытия и стремления к единению с этим бытием. Это чувство составляет чистейшее выражение собственной его природы, ибо человек будучи носителем абсолютного начала, не может не чувствовать присутствия этого начала в себе и своей связи с ним. В связи с этим религиозное чувство бывает и у образованных, и у необразованных людей.

«Человек вошел в лес, — пишет итальяно-немецкий философ Романо Гвардини (1886—1968). — Могучие деревья неподвижны, между их стволами пробивается солнечный свет. Можно эту картину увидеть по-разному. Например, взглянуть на нее глазами ученого ботаника, или ученого-лесовода, или художника, изучающего форму деревьев, игру света и обдумывающего, как передать все это средствами живописи. Но можно отбросить всякий практический интерес, и тогда перед человеком предстанет высокое и завершен-

ное, покой и торжественность, его коснется тайна, разбудив в нем самое сокровенное. Ему не дано это выразить, но он поймет, что настал самый главный час»¹.

Действительно, можно обозначить и другие случаи, когда человек сталкивается с чем-то загадочным, одновременно и очень близким, и очень чуждым, но от всего сердца чаемым; оно может мелькнуть или в чьей-то судьбе, или в лице погруженного в себя человека, или в пришедшем из глубины веков памятнике. Для обозначения этого загадочного есть разные слова: «таинственное», «иное», «неземное», «святое», «горнее», «божественное».

Именно таким образом можно, по мнению Гвардини, описать черты религиозного постижения. В зависимости от обстоятельств в нем участвуют разные чувства. Глаза видят, уши слышат, тело движется; образы схватываются, протяженность пространством переживается, направление угадывается; и все это вещи, относящиеся к непосредственной действительности, все это часть того, что мы называем естественным миром. Однако то, что, собственно, подразумевает религиозное постижение, не есть данная вещь. Это «нечто», пожалуй, как показывает Гвардини, мерцает в ней, создает вокруг нее особую атмосферу, соприсутствует в ней, но само не является целью. Оно иное, чем всякая вещь, настолько иное, что вводит познающего в совершенно новый мир. Оно обладает силой, но иной, чем сила вещей — физическая ли, которая принуждает, душевная ли, которая воздействует на чувства, духовная ли, которая убеждает, — и до такой степени совершенно иной, что уводит от них. Это «нечто» оказывается до того весомым, что при соприкосновении с ним все, ранее занимавшее и увлекавшее нас, покажется малым, ненужным и даже бессмысленным. Его значимость особого рода, она непреходящая. Мы чувствуем, что от него зависит нечто решающее. Упустив его, мы упускаем «все».

«Незачем напоминать, что этот религиозный опыт не тождествен вере в христианском его понимании и скорее относится к сфере общечеловеческих душевных переживаний. У одних этот опыт выражен очень ярко, у других — слабее, но так или иначе встречается у каждого; но он может быть искажен, а то и вовсе изглажен. Он имеет громадное значение в истории человечества и принимает конкретные формы, что видно из представлений о богах, божественных явлениях и действиях, бытовавших в различных регионах»².

Религия, в отличие от философии, составляет достояние всех. Отсутствие религиозного чувства всегда оказывается искажением

¹ Гвардини Р. Спаситель в мифе, откровении и политике // Культурология : хрестоматия. М., 2000. С. 309.

² Там же. С. 309.

человеческой природы. Оно, как подчеркивает Чичерин, протекает либо от состояния, близкого к животному, либо от одностороннего развития частных сил и способностей, в ущерб внутреннему единству. На низших ступенях оно встречается при совершенном умственном и нравственном отупении. На высших же ступенях развития оно служит признаком того духовного состояния, когда первоначальное, естественное единство души уже потеряно, а новое, духовное единство еще не достигнуто.

Чувство составляет, однако, лишь первоначальную основу религии. Само по себе оно не включает ничего, кроме определенного ощущения духовного недостатка и протекающего отсюда стремления к восполнению этого изъяна. Для того, чтобы это восполнение могло свершиться, нужен предмет, предмет же создается чувством: он дается ему извне и притом не иначе как посредством разумного сознания. Кто не имеет представления о Боге, тот не может и ощущать его присутствие. Чувство, отдельно взятое, есть выражение ограниченности, стремящейся к единению с бесконечным; но прилепиться к этому бесконечному можно только тогда, когда в разуме появляется определенный его образ. Религиозное чувство, по самой своей природе, есть чувство, проникнутое разумом. Оно может принадлежать единственно разумному существу, ибо только такое существо стремится выйти из своей ограниченности и соединиться с бесконечным.

Этим объясняется и различие религий. Религиозное чувство на всех ступенях одинаково. На низших ступенях оно может проявляться даже еще сильнее, чем на высших, ибо оно менее заслоняется посторонним содержанием. Но умственное состояние у людей разное, а вследствие того различно и понимание Божества. Религия подлежит развитию не потому, что развивается чувство, а потому, что развивается разум. Бог открывается человеку по мере того, как человек способен его понимать. Отсюда ясно, что разумное начало в религии составляет существеннейший ее элемент. Всякая религия представляет собой известное мирозерцание, т.е. известное понятие о Боге и об отношениях к миру. С этой стороны религия совпадает с философией. Содержание их тождественно.

6.6. Разум и откровение

6.6.1. Живое взаимодействие с Абсолютом

Если философия — это отвлеченное познание абсолютного, а религия — живое взаимодействие с абсолютным, то философия не может быть поставлена выше религии. Однако кто с этим спорил? Истолкование религии как низшей ступени философского сознания связано с авторитетом великого мыслителя Гегеля.

В то же время собственная диалектика этого философа опровергает такое представление.

Философия относится к религии, как чистая мысль к живому единению, т.е. как отвлеченно-общее начало к конкретному единству. Последнее, в силу диалектического закона, с одной стороны, предшествует отвлечению, но, с другой — следует за отвлечением. В отношении к первоначальному единству отвлеченное познание будет отчасти составлять высшую ступень развития, но это — ступень односторонняя, на которой нельзя остановиться: отвлеченно-общее начало все-таки должно снова возвратиться к конкретному единству, которое, представляя высшее сочетание противоположностей, является венцом развития.

Б. Н. Чичерин прослеживает ход философской мысли Гегеля. Немецкий философ начал с отвлеченно-общего принципа, с чистой логики, а потому должен был закончить тем же: в этом состоит самая существенная его ошибка. Однако по внутреннему смыслу его системы конкретное должно быть поставлено выше абстрактного, следовательно, религия выше философии, а не наоборот.

Поводом к этому неверному выводу Гегеля послужило то, что религия, по его мнению, выражает абсолютное не в соответствующей ему форме чистой мысли, а в низшей форме образов и чувств. Философия же устраняет всю эту постороннюю примесь и понимает абсолютное в его чистоте. Но если религия не ограничивается одною чистою мыслью, а присоединяет к ней образы и чувства, то это происходит именно от того, что она охватывает собою не одну только сторону или способность человеческой души, а все в совокупности.

Человек всем своим существом стремится к общению с Богом. Все силы его души соединяются в этом акте, который возносит его к верховному началу всякого бытия и поэтому самому представляет высшее, что есть в человеческой природе, по крайней мере в области чисто идеальных отношений, ибо еще выше должно быть поставлено реальное осуществление идеи, или, говоря религиозным языком, деятельность на пользу ближних во имя Бога.

Однако если философия относится к религии, как отвлеченное начало к конкретному, то не следует ли из этого, что первая часть должна получать закон от последней, как отдельная часть, получающая закон от того целого, к которому она принадлежит? По-видимому, живое отношение может дать более, нежели отвлеченная мысль, и то, что оно дает, имеет такую полноту и такую непосредственную связь с предметом, о каких философия никогда не может мечтать. Отсюда можно заключить, что только посредством живого общения с Богом мы можем получить истинное богопознание, между тем как отвлеченный разум, будучи оторван от живого источника, принужден довольствоваться метафизиче-

ским остовом абсолютного Существа, неспособным дать истинное понятие о предмете.

Действительно, такой взгляд можно обнаружить у представителей богословской школы. Они видят в религии единственный источник богопознания, а на философию смотрят, как на пустую игру человеческого ума, который хочет собственными усилиями достичь истины, но приходит к тому, что запутывается в огромной паутине противоречий. Философия, по мнению этих авторов, должна заимствовать свои начала от богословия. Средневековые схоластики прямо называли философию служанкой богословия, и в наши дни религиозные мыслители нередко полагают, что только вера может быть источником истинного знания.

В одностороннем логическом развитии мысли приверженцы таких школ видят нарушение цельности человеческих воззрений. Они требуют, чтобы разум возвратился к тому живому источнику, вне которого наука превращается в мертвый схематизм. Религия, как считают они, не может пребывать в отдельном уголке человеческой души, оставляя возле себя место другим, чуждым ей элементам. Она охватывает человека целиком, и только отдаваясь ей вполне, человек может обрести утраченное им внутреннее единство.

Б. Н. Чичерин полагает, что такой взгляд заключает в себе некоторую долю истины, но он в еще большей степени выражает непонимание существа человеческого духа и взаимного отношения различных его элементов. Та внутренняя цельность человека, которая требуется этим учением, составляет не более как первую ступень развития; в ней выражается то первоначальное единство, которое служит точкой отправления для человеческого духа, но на котором человек не может остановиться. Высшею затем ступенью оказывается самостоятельное развитие отдельных элементов. Это не насильственное отторжение ветвей от общего ствола, а выражение истинного существа духа, того присущего ему абсолютного начала, в силу которого каждая отдельная его сторона способна сделаться источником самобытной жизни и развиваться чисто изнутри себя.

Общая связь всех этих сторон неизбежно приводит их к высшему единству; но это новое единство водворяется не насильственным подчинением их внешнему для них авторитету, а собственным их внутренним развитием. И в этом единении должна сохраняться самостоятельность каждого. Конечное единство представляет собой не простое возвращение к первоначальной точке отправления, а высшую ступень, которая совмещает в себе всю полноту и разнообразие жизни. Здесь Чичерин вновь постулирует истину: развитие высшего элемента не уничтожает самостоятельности низших. Это положение имеет силу в особенности

для духа, ибо жизнь духа состоит именно в свободном соотношении его элементов.

Философия имеет свои пути познания и свои доказательства, совершенно отличные от религии. Философия не может ссылаться на авторитет, на живое общение, на внутреннее или внешнее откровение. Для нее религия составляет предмет исследования, а не источник познания. Точкой отправления для нее может быть единственно она сама, т.е. человеческий разум с его неизменными законами и присущим ему понятием абсолютного, к которому он необходимо сводит все относительное. Для философа не существует иного орудия, кроме логики, или, что то же самое, диалектики, которая составляет высшее развитие логики.

Всякое доказательство настолько имеет для него силы, насколько оно представляется ему логически необходимым. Вследствие этого самые религиозные начала тогда только признаются философом, когда они прошли через горнило логического испытания. Тот философский элемент, который составляет существенную часть всякой религии, не принимается философом на веру, но исследуется им на основании начал собственной его науки и усваивается им единственно тогда, когда он соответствует законам человеческого разума.

6.6.2. Разум — судья веры

Из сказанного выше ясно, что в науке разум становится судьей веры, и это отношение в этой области совершенно правильно, хотя конкретное начало есть высшее, но отвлеченно-общее начало служит орудием испытания конкретного единства. Синтез оправдывается анализом. Именно потому, что в религии соединяются все элементы человеческой души, она не может служить мерилom истины. Религия представляет стремление человека к живому общению с Богом, но в этом стремлении субъективное начало перемешивается с объективным. С верой легко соединяется суеверие. Проверка здесь тем необходимее, что религия — не одна в мире. Их множество, и каждая из них имеет притязание на безусловное значение, каждая отвергает все остальные.

Что же остается делать человеку? Чем он будет руководствоваться в своем выборе? Как отличить веру от суеверия? По мнению Чичерина, полагаться на субъективное чувство, на внутреннее просветление нет возможности, ибо субъективный элемент опять-таки имеет здесь слишком преобладающее значение. Субъективное мерилo недостаточно не только для других, но и для самого человека, ибо он может всегда предполагать самообольщение или ошибку. Объективная истина требует и объективного мерилa, а таковое может дать только разум. Как бы ни ограничен был

человеческий разум, он составляет единственное для него мерило истины. Волею или неволею мы принуждены на него полагаться. Когда разуму противопоставляется откровение и от человека требуется вера в это откровение, он как разумное существо обязан спросить: где доказательство, что это откровение Божие? Иначе нет причины, почему бы он не поверил Ведам или Корану так же, как Евангелию. Он должен слепо отдаться всякому суеверию. Доказательство же может представить единственно разум, который испытал как внешние признаки откровения, так и внутреннее его содержание.

Истинная вера отличается от суеверия именно тем, что она способна вынести испытание. Разум сам составляет необходимый элемент религии, а потому обязан доказать свое присутствие в ней. Устраняя же всякое испытание и требуя безусловной покорности авторитету, вера ставит себя на одну доску с суеверием.

Однако нет сомнения, что и разум может служить непогрешимым мерилom истины, Человеческий разум развивается и в этом развитии проходит через различные ступени, из которых каждая представляет только одностороннюю истину. Философия не только развивается как последовательный ряд чисто научных учений, но входит, как составной элемент, в самую религию. Философские начала, заключающиеся в религиозном мирозерцании, служат победоносным орудием против односторонней критики. Вооруженный этими началами, верующий может разоблачить все внутренние противоречия материализма.

Реализму, не признающему ничего, кроме явлений, он с торжеством может указать на всемирное торжество религии в человечестве, необъяснимое с реалистической точки зрения. Если человек способен познавать только относительное, то откуда всеобщая вера в абсолютное? Таким образом, разум в себе самом заключает противодействие всякому одностороннему направлению. Ложная критика не в силах поколебать религиозное здание. Чем она одностороннее, тем более возмущаются против нее все другие элементы разумного познания и тем скорее обличается внутренняя ее несостоятельность.

Одностороннее направление может произвести временное увлечение, но тем сильнее наступает реакция. Это мы видим во всех исторических явлениях подобного рода. В этой реакции религия находит союзника в самой философии, ибо человеческая мысль не может остановиться на односторонней точке зрения. Она необходимо, в силу внутреннего закона развития, переходит на высшую ступень. Те, которые ничего не видят и не понимают, кроме настоящей минуты, могут считать материализм или реализм окончательными выводами созревшей человеческой мысли, но те, кото-

рые умеют возвыситься над увлечением современности и понять всемирный ход человеческого разума, знают, что эти точки зрения составляют не более как временные ступени, через которые проходит человеческий дух, но которые он скоро покидает для более полного и высокого развития.

Философия и религия расходятся в частных своих обнаружениях, ибо они не развиваются параллельно, но в целом они совпадают, ибо в своей совокупности представляют развитие одного и того же содержания. Сознание абсолютного, которое в философии развивается в форме отвлеченного знания, в религии развивается в форме живого отношения к Божеству, охватывающего всю человеческую жизнь.

Отсюда понятна та роль, которую играет философия в отношении к религии. Как чисто логическое мышление философия заключает в себе и синтез, и анализ. Однако в совокупности человеческого духа религия представляет синтетическое начало, а философия — аналитическое, т.е. отдельный элемент, отрешенный от других. Религия, охватывая все стороны человеческого естества и подчиняя их верховному, абсолютному принципу, стоящему выше человеческого произвола, принимает форму неподвижного и неизменного мирозерцания, которому человек нравственно обязан подчиняться. Философия же, напротив, подвергая это начало логическому испытанию и переходя от определения к определению, в силу управляющего ею закона диалектического развития, носит на себе характер подвижности. Она составляет прогрессивный элемент человеческого духа и вследствие этого нередко действует на религию как разлагающее начало. Если односторонняя критика не в состоянии поколебать религиозное здание, то всесторонняя критика, несомненно, должна обнаружить все недостатки существующей религиозной формы. Это, по мнению Чичерина, и случилось в Древнем мире. Язычество разложилось под влиянием греческой философии. Но если это чисто логическое движение мысли действует разрушительно на низшие формы религиозного сознания, то оно же приводит человека к высшему сознанию. Анализ, опять же в силу диалектического закона развития, сам собой неизбежно приводит к высшему синтезу. Философское мышление prepares человека к более полному религиозному общению с Богом, ибо полнота общения зависит от полноты понимания. Здесь опять можно сослаться на историю Древнего мира. Греческая философия приготовила язычников к восприятию христианства, и это приготовление было до такой степени действительно, что христианство, отвергнутое евреями, из среды которых оно вышло, было усвоено совершенно чуждыми ему народами, именно теми, которые прошли через школу Сократа, Платона, Аристотеля, стоиков, неоплатоников.

Таким образом, в общем развитии человеческого духа аналитическое движение мысли служит переходом от одного синтеза к другому. Каждый философский период лежит между двумя периодами религиозными. Это не значит, что во времена философского движения религия должна уступить место философии и наоборот. Философия для человека никогда не может заменить религию, точно так же, как религия никогда не может уничтожить необходимость философии. В религиозные времена ум человеческий сам собою подчиняется господствующему синтезу, ибо не видит ничего высшего. Философские исследования ограничиваются тогда объяснением и оправданием религиозных верований. В аналитические времена, напротив, наука становится на собственные ноги и старается пролагать новые пути. Религия через это не исчезает. Не только для массы, но и для образованных людей живое общение с Богом остается высшей потребностью души, от которой они не могут отказаться.

Однако рядом с религиозным зданием оказывается чисто светская область, ревниво охраняющая свою самостоятельность и нередко становящаяся в противоречие с верой. Нет сомнения в том, что через это в человеческую жизнь вносится разлад, но разлад неизбежный, ибо он вытекает из необходимых законов развития человеческого духа. Согласие жизни и полнота разума могут быть только венцом развития. Их нельзя ожидать на каждой ступени. Эта смена синтетических эпох и аналитических, из которых одни характеризуются преобладанием религии, а другие преобладанием философии, составляет основной закон человеческой истории, впервые подмеченный сенсимонистами. Философское исследование отношения философии к религии доказывает его необходимость, а опытное изучение истории подтверждает его действительность.

Заключение

Мы видели, что религия заключает в себе философский элемент, который составляет теоретическую ее сторону. Каждая религия представляет известное мирозерцание, определяющее отношение Бога к миру и к человеку. Если разять ее на составные части, мы откроем в ней философскую истину, в которой все связано логической нитью. Конечно, религия этим не ограничивается; она соединяет все элементы души в живом общении с Богом. Но самое это общение возможно единственно на основании того понятия, которое мы имеем о Боге и о его отношениях к миру, а это понятие и есть философская сторона религии, которая готовится в человеке умственным развитием, поэтому одна философия способна раскрыть истинный смысл религий.

Контрольные вопросы

1. Что такое религиозный опыт?
2. Каковы возможные определения религии?
3. Как появились первобытные религии?
4. Что такое теология?
5. Как соотносятся между собой религия и философия?
6. Чем можно объяснить многобожие?
7. Как возник монотеизм?
8. Что такое атеизм?
9. Какие функции религия выполняет в обществе?
10. Какую роль играет религия в культуре?
11. Что такое религиозное возрождение?

Темы рефератов

1. Язычество как культурный феномен.
2. Многобожие и единобожие.
3. Религиозное чувство.
4. Структура и функции религии.
5. Современная философия религии.
6. Религиозное возрождение.
7. Отличие религии от философии.
8. Религия и ее роль в культуре.
9. «Реванш богов» как современная идея.
10. Диалог религий.

Литература

Библейские повествования. Из книг Святой Библии, Ветхого и Нового Завета. — М., 1986.

Булгаков, С. Н. Тихие думы. — М., 1996.

Всемирное писание. Сравнительная антология священных текстов. — М., 1995.

Гуревич, П. С. Философия культуры. — М., 2001.

Кассирер, Э. Избранное. Опыт о человеке. — М., 1998.

Классики мирового религиоведения. — М., 1996.

Степаняни, М. Т. Восточная философия. — М., 1997.

Фишер, М. П. Живые религии. — М., 1995.

Чичерин, Б. Н. Наука и религия. — М., 1999.

Часть II
РЕЛИГИЯ КАК ДУХОВНЫЙ
ФЕНОМЕН



Глава 7

РЕЛИГИЯ

КАК АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ФЕНОМЕН

В результате изучения данной главы студент должен:

знать

- образы человека в разных религиях;
- трактовку человека в индуизме;

уметь

- анализировать срединное место человека в мире;

владеть

- навыками анализа антропологической темы в разных религиях.
-

7.1. Образ человека в разных религиях

Человек — особый род сущего, субъект социального процесса, творец культуры и религии, исторического развития. Современное религиоведение выделяет существенные черты, отражающие своеобразие человека как земного творения: его бытие социально; он обладает разумом и представлением о ценностях; у него есть тяга к трансценденции; он постоянно развивается; взаимоотношение между сознательным и бессознательным достигает в нем драматического напряжения; ему присуща общительность; он возвышается над природным царством.

Одна из древнейших интуиций — истолкование человека как своеобразного ключа к разгадке тайн универсума. Эта идея получила отражение в восточной и западной мифологии, в античной философии. На ранних ступенях развития человек не отделял себя от остальной природы. Он ощущал свою генетическую, неразрывную связь со всем органическим миром, о чем свидетельствует, в частности, буддизм. Древнейшая мифология не расчленяет картину мира. Процесс познания с самого начала «отягощен» способностью человека оценивать реальность как «очеловеченную». Это находит свое выражение в антропоморфизме, т.е. в бессознательном восприятии космоса и божества как живых существ, подобных самому человеку.

Представление о человеке как малом мире (микрокосмос), находящемся в большом мире (макрокосмос), об их параллелизме и изоморфности — одна из древнейших натурфилософских концепций. Об этом свидетельствует космогоническая мифологема «вселенского человека» (индийский Пуруша в Ведах, скандинавский Имир в «Эдде», китайский Пань-Гу).

По мнению Мартина Бубера (1878—1965), в истории человеческого духа различаются эпохи, когда обостренное чувство одиночества, хрупкости и неустроенности человека рождает антропологическое мышление¹. В такие эпохи возникают глубокие философские мысли о человеке, обсуждаются проблемы человеческой природы, понятия любви, греха, святости, спасения. Первым, кто через семь с лишним столетий после Аристотеля поставил главный антропологический вопрос, был Августин Блаженный (354—430). Постижение начинается у него с вопроса: «Добр или зол человек?» Ощущение одиночества, падшести, покинутости впервые возникает именно в философии Августина. В философии Фомы Аквинского рождается новый христианский космос, человек оказывается самым благородным существом во всей природе. Новый всплеск антропологического мышления фиксируется в позднем Средневековье, когда постепенно распадается антропоцентрическая картина мира.

Каждая религия имеет ярко выраженное антропологическое содержание. Она прежде всего содержит в себе образ человека, отвечает на вопросы о том, какова участь человека и цель на земле, в чем смысл его существования, где отправная точка и завершение путешествия, именуемого «жизнь», мыслим ли идеальный человеческий образ и был ли он когда-то реализован в истории.

7.2. Срединное положение человека в мире

7.2.1. Расколотовь мира

По представлениям древних китайцев, человек возникает после того, как изначальный эфир (или пневма, ци) делится на два начала: инь и ян, свет и тьму. Своим появлением он как бы призван преодолеть эту расколотовь мира, ибо объединяет в себе темное и светлое, мужское и женское, активное и пассивное, твердость и мягкость, покой и движение. Вместе с небом и землей человечество составляет великую триаду, каждый член которой порождает свой, особый мир, а вместе — всю «тьму вещей».

Срединное положение человека в мире определяет и «срединный путь» как наиболее приемлемый, диктует ему постоянную

¹ Бубер М. Два образа веры. М., 1995. С. 165.

роль медиума, посредника. Это видно даже в самом написании некоторых иероглифов, где, например, слово «ван» (царь) изображается тремя горизонтальными чертами, соединенными одной вертикальной, поскольку владыка людей призван объединить своей персоной все три мира: верхний, нижний и средний, а по другой версии: небо, землю и дао — великий путь Вселенной. Он — сын неба, через него небесная благодать нисходит на землю и распространяется повсюду, «вплоть до зверей и насекомых, деревьев и трав».

В написании иероглифа «мудрец» мы видим изображение уха и рта: мудрый ничего не придумывает, не измышляет, а лишь вслушивается в сокровенное своим внутренним слухом и передает людям. «Передаю, но не творю», — декларирует свое кредо Конфуций (551—479 до н.э.), первый китайский философ, создатель конфуцианства, выступавший посредником между прошлым и будущим. В воображаемом пространстве времени человек Древнего Китая занимает несколько необычную для нас позицию: он обращен лицом к прошлому, к будущему же повернут спиной, и вся устремленность его, так сказать, ретроспективна. Добавим, что древность для него не «глубокая», а «высокая», она постоянно присутствует в настоящем, и с ней он неизменно сверяется в своих действиях.

Будущее не привлекает слишком большого внимания, ведь время движется по кругу и все возвращается к своему истоку. Возвращается к истокам («желтым источникам») и каждый отдельно взятый человек, совершив положенное и снова уходя во все порождающее небытие или, точнее, инобытие мира. Отсюда взгляд на смерть как на «возвращение» и одновременно как на «превращение», ибо великий гончарный круг — дао — лепит из старого материала все новые формы, разбрасывая их по Вселенной; ничего не пропадает, но ничто и не остается неизменным. Впрочем, жизнь скорее всего — лишь сон, и не нужно бояться великого пробуждения.

Древний китаец полагал, что «меж Небом и Землей человек драгоценнее всего», однако мир создан не ради человека, и вместе с землей и небом (которые тоже подчас воспринимаются как живые существа) творит свою особую сферу бытия, ныне именуемую ноосферой¹.

Человек — не царь Вселенной, он не может диктовать ей свою волю, покорять и распоряжаться. Наилучшей стратегией пове-

¹ Ноосфера — сфера взаимодействия природы и общества, в пределах которой разумная человеческая деятельность становится главным определяющим фактором развития. В научный оборот термин введен Пьером Тейяром де Шарденом (1881—1955) и Эдуардом Леруа (1870—1954).

дения для него является недеяние и следование естественности, в крайнем случае — упорядочивание и устранение «смуты», т.е. сбоев и ошибок, вкравшихся в процесс эволюции. Человек вообще не слишком выделяет себя из природы, он «микрокосм», который соединен с Космосом тысячью незримых связей, и они постоянно влияют друг на друга. Отсюда неизменное чувство ответственности за свои действия на высшем, космическом уровне.

На огромных открытых просторах китайской равнины человек привык действовать кучно, в массе, здесь оставалось мало места для инициативы личности. Только всем вместе можно было справиться с разливами желтой реки Хуанхэ или оросить ее водами засушливые земли, только вместе можно было построить тянущиеся на тысячи верст пограничные стены, создать систему оповещения о нападениях кочевых племен. Над всем верховенствовал здесь закон больших чисел: уже первый император Китая Цинь Шихуан стоянет 700 тыс. человек на строительство своего дворца и гробницы, отправляет более миллиона на возведение Великой стены, его предок в один день предает казни 400 тыс. пленных. Отдельный индивид поистине стоит немного. Человек еще не слишком четко осознает границы собственной личности, с рождения он оказывается включенным в некую человеческую общность, подчас насчитывающую тысячи особей: большую семью, род, клан — и все время воспринимает себя ее частью. Его ближние — ныне здравствующие, еще не рожденные и уже умершие — составляют как бы единое, протяженное во времени тело рода, и человек заимствует у него частичку бессмертия. Мертвые заботятся о живых, живые — о мертвых, и, хотя «пути человека и духа различны», оба мира находятся в постоянном общении. Однако и это общение прежде всего коллективное.

Взять хотя бы регулярные жертвоприношения предкам — исключительно семейный, клановый ритуал. В Древнем Китае невозможен диалог человека с Богом или апелляция к нему отдельной личности. Нет ничего напоминающего библейского Иону¹ или пророков, впрочем, не существует и самого понятия Бога-Творца — его заменяет безликое дао, черное небытие, творящая мир пустота.

Различные божества древних китайцев не слишком антропоморфны и воспринимаются скорее как предки. Что же касается

¹ Иона — один из малых пророков, который хотел уклониться от выполнения наказа Бога и пытался бежать на корабле, отходящем из Ионии в Фарсис. Когда по пути начался сильнейший шторм, корабельщики стали бросать жребий, кто же виновен в этой буре. Жребий пал на Иону, который предложил корабельщикам бросить его в море. Когда Иона покинул корабль, шторм утих. Бог послал большую рыбу, которая проглотила его. В чреве рыбы Иона молился Богу и через три дня был «отрыгнут» по требованию Бога на сушу.

неба, которое обозначается тем же иероглифом, что и «великий человек» лишь с дорисовкой некоего венца над головой, то привилегия общения с ним принадлежит лишь «сыну Неба», т.е. императору. Впрочем, он общается с божеством не как индивид, а как потомок, ответственный перед предком за всю Поднебесную. Вообще судьба человеческого сообщества как целого всегда мыслится в Древнем Китае более важной, чем судьба любой его части — та повсеместно приносится в жертву целому, подчас с удручающей жестокостью.

Однако мы были бы не правы, если бы на фоне торжества всеобщности не заметили признаков постепенного самосознания личности. Пусть религиозная школа тоже именуется семьей и все связи в ней воспринимаются как вариации родственных, но уход из родных мест к учителю уже предполагает необходимость индивидуального выбора. В конфуцианстве рождается идеал «благородного мужа», носителя высоких моральных качеств, который «не присоединяется к стае», не мирится с ролью орудия, не воспринимает себя «сосудом» и «утварью».

7.2.2. Жэнь

Высшей ценностью почитается жэнь — гуманность, милосердие, которое предполагает прежде всего общение между двумя индивидами. Мо-цзы (ок. 470 — ок. 391 до н.э.) выдвигает идею «всеобщей любви», когда человек любит не только своих близких и готов перенести ради другого многие муки. В даосизме поиски индивидуального бессмертия начинают объединяться с идеей добра или хотя бы непричинения зла ничему живому. «Не делай другому того, чего себе не желаешь», — говорит Конфуций ученикам, и его слова напоминают аналогичный принцип, провозглашенный на противоположном конце Азии пять веков спустя. Иначе говоря, мир в своем развитии един, и столь далекий от нас Китай во всех отношениях демонстрирует это в полной мере.

7.3. Индуизм о человеке

7.3.1. Пуруша

Образ человека в индуизме складывается прежде всего в одном из древнейших памятников мировой культуры, которому более 3 тыс. лет — Ведах, которые в переводе с санскрита означают «знание» (тот же корень в русских словах «ведать», «ведьма») и имеют мифологическую основу. В этом произведении действуют древнейшие дравидские боги, которым поклонялись еще до прихода в Индию ариев: Вишну — бог Солнца, Шива — бог плодородия, Брахма — верховный бог, отождествившийся с Единым, и присо-

единившиеся к ним боги арийских племен во главе с Индрой — богом-громовержцем, аналогичным Зевсу древних греков и Перуну славян. Представление о каждом из трех высших богов развивалось своей кастой: о Брахме — кастой брахманов, Вишну — кастой кшатриев, Шиве — двумя низшими кастами.

Ведийская литература делится на четыре части. Самая древняя из Вед — Ригведа («Веда гимнов»). Гимны пелись во время жертвоприношений, чтобы умиловить богов и природу. Первое жертвоприношение совершил первозданный вселенский человек — Пуруша, от которого произошла вся Вселенная и в том числе представители четырех каст индийского общества.

Пуруша (буквально «человек») — понятие индийской религиозно-философской традиции, восходящее к мифологическому образу первочеловека, из которого возникли элементы космоса и социальной структуры. Из отдельных частей его тела появились и первые люди разных сословий (варн). Брахманы (жрецы) произошли из уст Пуруши; кшатрии (воины) — из его рук; вайшьи (ремесленники, торговцы, земледельцы) — из его бедер; шудры — из его стоп. Расчленение Пуруши — жертвоприношение во имя людей, аналогичное добровольной гибели Христа, но здесь речь идет о создании, а не о спасении.

В индийском гимне «Пуруша-сукта» можно отыскать изречение о природе и месте человека во Вселенной: «У человека тысяча голов, тысяча глаз, тысяча зубов; он покрывает землю со всех сторон и простирается на десять пальцев за ее пределы. Человек — это все то, что есть и все то, что будет; управляя бессмертием, он и все то, что произрастает, благодаря пище. Таково его величие; и человек еще более велик: весь сей мир — это четвертая часть его, три четверти бессмертны на небе. Ибо на три четверти Человек уходит вверх, но одна четверть его остается здесь и затем распространяется повсюду на живой и лишенный жизни мир». Ведантийская доктрина исходит из тождественности Брахмана и Атмана и их изначального не различающегося единства. В гимне в поэтической форме рассказывается не только о Вселенной как о едином органическом целом, но и о верховной реальности — как имманентном, так и трансцендентном ее проявлении.

В упанишадах (так называются религиозно-философские комментарии к Ведам) Пуруша часто отождествляется с атманом. Атман — одно из центральных понятий в индийской религиозно-философской традиции. В ведийской литературе употребляется как местоимение «я», затем в значении «тело» и, наконец (прежде всего в Упанишадах) для обозначения субъективного психического начала, индивидуального бытия, «души», понимаемых в личном и универсальных планах. Атман противопоставляется Брахме

как высшей реальности при одновременном утверждении об их глубинном тождестве.

Концепция Пуруши разрабатывалась прежде всего в санкхье, где Пуруша выступает в качестве духовного начала, «чистого субъекта», необъективируемого сознания, трансцендентного по отношению к телесно-психическому (тело, ум-манас и др.), порожденному пракрити, первоначальной субстанцией и первопричиной мира объектов. Соединение Пуруши с пракрити определяет возникновение множества вещей. «Освобождение» для Пуруши есть осознание своего полного бытийного отличия от деятельности сил пракрити. Понятие Пуруши играет важную роль в космогонических представлениях вишнуизма¹.

7.3.2. Атман

В каждом человеке, как учит индуизм, помимо тела есть и другие компоненты. Одна из них атман — сокровенная божественная сущность. Это подлинное «я» человека, бессмертное и неуничтожимое. Еще одно «жизненное начало» в человеке — джива, т.е. «индивидуальный дух конечного существа». Выделяются и некоторые другие составляющие человека. Однако каков же в целом образ человека в индуизме?

Г. В. Ф. Гегелю принадлежит утверждение, будто в индийском сознании нет места человеку, так как он толкуется не иначе как «временная манифестация Одного» (имеется в виду Абсолют). Значит, человек в индуизме не имеет ни самоценности, ни особенности. Так ли это на самом деле? Кажется, индийские тексты дают основание для таких обобщений, ведь в ведийских текстах человека часто называют пашу — домашним животным. В этом мировосприятии человек не возвышается над природным царством, а находится в одной цепи с коровами, лошадьми, козами и овцами (в этот ряд могут попасть также верблюды, собаки, ишаки). Однако в древних текстах можно найти указание на то, что человек занимает значительное место среди животных и даже сопоставляется с богом Индрой в мире живых существ. Отмечая особое положение человека, священные тексты даруют ему только одно право — совершать ритуалы и жертвоприношения. Это указывает на неразрывную связь человека с богами.

Человек отличается от других животных своей способностью мыслить. «Не случайно один из наиболее распространенных синонимов слова “человек” — *манушья* есть производное от глагола

¹ Вишну — один из высших богов индуистского пантеона. Вместе с Брахмой и Шивой входит в божественную триаду — тримурти. Вишну олицетворяет творческую космическую энергию, он периодически появляется на земле в различных воплощениях (аватарах).

“думать”»¹. Но главный признак человека — это обладание атманом, который проявляется в нем наилучшим образом: он видит и говорит о том, что познает, ведает то, что будет завтра, отличает реальный мир от нереального, стремится достичь бессмертия, хотя и смертен. Наиболее значительное отличие человека от животных в том, что он может следовать дхарме — моральному закону.

В каждом человеке есть индивидуальная душа — атман, которая соотносится с Единым, как капля с океаном; как воздух, запечатанный в сосуде, с воздухом возле него. Приобщение к Единому идет через молитвы, ритуалы жертвоприношений, изучение Вед и т.д. Идеальная жизнь, по Ведам, предполагает жертвенные церемонии, гостеприимство, милосердие, любовь к людям, защиту живого. Нравственный долг человека (дхарма), в соответствии с одним из древнейших индийских правовых трактатов — законов Ману — имеет 10 признаков: «Постоянство, снисходительность, смирение, непохищение, чистота, обуздание чувств, благоразумие, знание Веды, справедливость и негневливость»².

Отношения с другими людьми регулируются таким правилом: «Надо тщательно избегать всякого дела, зависящего от чужой воли, но что зависит от своей воли, надо исполнять ревностно. Все зависящее от чужой воли — зло, все зависящее от своей воли — благо; необходимо знать это краткое определение блага и зла»³.

В Индии издавна бытовало представление о четырех стадиях жизни, которые должен пройти каждый человек: ученика, изучающего Веды; главы семьи, приносящего жертвы; отшельника, соблюдающего пост; аскета, у которого нет жилища и собственности, а только стремление к слиянию с Единым. Им соответствуют четыре части Вед — гимны, брахманы, араньяки, упанишады.

Ритуальный комментарий к Ведам, написанный для жрецов и содержащий тексты, используемые при жертвоприношениях, представляют собой брахманы, которые требовали правдивости, благочестия, уважения к родителям, любви к людям, доброты к животным, воздержание от воровства, убийства, прелюбодеяния. Араньяки (от «аранья» — лес) — тексты для отшельников.

На стадии упанишад больше ценятся не жертвоприношения, а размышления. В Ведах Единое представляет собой в соответствии с мифологией Бога, но уже в упанишадах Единое — безличное начало. В Ведах совершается постепенный переход от политизма к монизму (эволюция представлений в основе своего сущего: от понятия мира-Пуруши, через личное начало Праджapati, до безличной причины — Брахмана).

¹ Степаняц М. Т. Восточная философия. М., 1997. С. 36.

² Законы Ману. М., 1960. С. 125.

³ Там же. С. 92.

Человек в упанишадах образно определяется так: «Знай, что атман — это едущий в колеснице, тело — колесница. Знай, что разум — возница, мысль поистине узда. Говорят, что чувства — это кони, а то, что действует (на чувства) — их пастбища, Мудрецы говорят, что упряжка из тела, чувств и мыслей и есть наслаждающийся (атман)»¹.

Душа человека не умирает вместе с телом («если кто-либо умирает, он скрывается, и люди перестают его видеть»), а перевоплощается в другого человека, животное или растение (в зависимости от того, как человек жил в предыдущей жизни, другими словами, какая у него карма). Это представляется наглядным в виде колеса жизни — сансары. Человек состоит из намерения. «Каков замысел человека в этом мире, таким он будет в том мире» (Чхандогья-упанишада, 11, 14, 1). Вследствие греха телесных деяний человек идет к состоянию неподвижности (т.е. возрождается растением), словесных — к состоянию животного, умственных — к состоянию человека низкого рождения.

Так как чувственный мир — иллюзия, тот, кто ищет земных благ, заблуждается. Он ищет приятного и тем самым удаляется от истины. Жизнь в реальном мире неистинна, поэтому цель человека — достигнуть такого нравственного совершенства, чтобы преодолеть колесо перевоплощений и больше не рождаться вовсе. Упанишады ориентируют на внутреннее очищение разума: «Не ненавидь и не поддавайся гневу, злости и жалости». Этика упанишад индивидуалистична, но в идеале индивидуализм преодолевается в слиянии с Единым. Стремление к нему устраняет эгоизм, из которого возникает все дурное. Моральная активность не является самоцелью — когда «познание Атмана достигнуто, всякое действие, а поэтому также всякое моральное действие лишено значения»².

В упанишадах опорой человека называется дыхание, и это предопределяет роль последнего в системах йоги. «Ибо поистине дыханием достигается бессмертие в этом мире, разумом — истинный замысел»³. Приняв это, индийцы разработали йогические упражнения для дыхания и разума.

Интерес упанишад к Единому объясняется тем, что человек смертен, и единственный способ мыслить его вечность в том, чтобы представить его как часть, а еще лучше — как тождество с Единым.

¹ Древнеиндийская философия / подг. текстов, вступ. ст. и комм. В. В. Бродова. М., 1963. С. 231.

² Радхакришна С. Индийская философия. М., 1972. С. 203.

³ Древнеиндийская философия. С. 203.

7.4. Буддизм — олицетворение страдания

7.4.1. Четыре благородных истины

Буддизму присущ особый взгляд на человека. Если в христианстве рассматриваются отношения Бога и человека, то в буддизме постижение человека связано с его внутренним миром. Краеугольным камнем этого учения являются «четыре благородных истины». Первая из них гласит, что существует страдание. «Рождение — страдание, старость — страдание, болезнь — страдание, смерть — страдание, соединение с тем, что неприятно, — страдание, разъединение с тем, что приятно, — страдание, когда нет возможности достичь желаемого — это тоже страдание». Страдание, таким образом, пронизывает все существование человека (подробнее об этом будет сказано в гл. 12).

Будда учил, что всякое желание порождает страдание. Но жизнь есть желание. Принятие жизни есть принятие страдания. Однако Будда подчеркивал, что спасение от страданий зависит только от личных усилий человека. Свое беспокойство о страдании, сопровождающем жизнь, свое страдание мы не должны ограничивать одним человеческим миром. Поняв, каким образом, мы создаем себе страдания, мы можем избавиться от них. Будда разгадал тайну страдания, понял, отчего мир преисполнен горести и всевозможных бедствий. Он постиг и то, как победить страдания.

Буддийская картина бытия представляет собой космологическую пирамиду, состоящую из 31 уровня существования. Четыре нижних уровня пирамиды отведены существам, чье сознание полностью омрачено. Люди, находящиеся на пятом уровне, оказываются как бы в подвешенном состоянии между четырьмя грубыми и шестью нежными (небесными) формами существования; 12-й и 27-й уровни являются местом пребывания Брахмы или Брахмана; 28—31-й уровни — это сфера чистой мысли, или космическое тело Будды.

Если более детально проанализировать каждый уровень буддийской картины бытия, можно увидеть, что в нее включены все учения, предшествовавшие буддизму, со всем их философским и мистическим содержанием. Вместе с тем в учении Будды сделан огромный шаг вперед благодаря сфере чистого сознания, утверждению безначальности бытия, а объяснение механизма функционирования этой пирамиды с помощью законов, сформулированных Буддой, сделало данное учение наиболее завершенным и жизнеспособным. Впоследствии учение Будды было также поглощено и стало частью индуизма, но это случилось после VII в. до н.э., к тому времени буддизм уже прижился в других странах Азии, а в Индии сохранился как конфессиональная общность, став кастовым сегментом индийского общества.

В буддизме, судя по всему, нет собственно антропологической темы. В нем главенствует безличный мировой процесс жизни, который противостоит страстям и стихийным порывам людей, накладывая на них свои державные оковы. Личность с ее спонтанным внутренним складом, самопроизвольными устремлениями как бы выпадает из него. В самом деле, можно ли размышлять о человеке, не обращаясь к бытию Бога, бессмертию души или свободе духа? Индивид, воспитанный в европейской духовной традиции, не задумываясь, ответил бы на этот вопрос отрицательно. Названные темы действительно отсутствуют в буддизме.

Однако парадокс, требующий разъяснения, состоит именно в том, что, несмотря на отстраненность от персоналистских сюжетов, традиционных для западной философии, буддизм одухотворен святынями добра, любви к людям, включает в себе идею духовной раскрепощенности и нравственного благородства. Эта вера преобразила жизнь народов Азии, осветив их цивилизованный путь иным провозвещением духа, не соотношенным с ориентирами европейской культуры.

В буддизме говорится о таких личностях, которые по своему духовному строю возвышаются над прочими людьми. Их именуют святыми и даже богами, но они совсем не выпадают из пределов существующего мира. Им не дано преодолеть законы безличных кармических сил. Напротив, эта всеобщая сопричастность, неразделенность с космосом других живых существ позволяет им достичь духовного величия. Улавливая ритмы Абсолюта, они воплощают в себе идею человеческой предназначенности.

Европейский человек полагает, что личность рождается только тогда, когда индивид осознает свою обособленность, неповторимость. Буддистское учение, напротив, выдвигает прямо противоположные установки и предлагает устранение индивидуального своеобразия. Казалось бы, на этом пути принципиально невозможно раскрыть тайну человека. Однако именно в древнеиндийском сознании родилось обостренное внимание к психологическим и нравственным ресурсам человека. Неслучайно, осмысливая антропологические перспективы мира, западные философы обратили свой взор к восточной традиции, находя здесь вдохновение для персоналистской рефлексии.

7.4.2. Парадокс смерти

Парадокс: проблема смерти стала мучительной для европейского сознания именно потому, что идея обособленной личности, родившаяся в европейской философии, обостряла тему индивидуальной кончины, безвозвратной утраты уникальной жизни. Можно было бы полагать, что европейская традиция позволит глубже про-

никнуть в феномен смерти. На самом же деле глубокая медитация вокруг проблем смерти как глубинной основы бытия обнаруживается именно в Древней Индии.

Буддизм отвергает мысль о свободной воле, которая будто бы присуща личности. Реальное человеческое бытие рассматривается при этом как страдание, заведомо предопределенное законами Абсолюта. Как крайне вредная оценивается в буддизме мысль о том, что в человеке есть душа, которая отождествляется с собой, цельной и духовной личностью, а ведь именно это индивидуальное достояние и толкуется в европейской традиции как нечто бессмертное. Если отвлечься от множества нюансов в трактовке данного вопроса, то в брахманских кругах Индии душа воспринималась не как уникальное приобретение неповторимой индивидуальности, а как духовное начало вне нас. Это скорее мировая душа, нежели некая проекция личности.

Однако как совместить представление о переселении души, которая вновь и вновь обретает новую телесность, с идеей ее универсальности, обезличенности? Если нет души и нет ее бессмертия, то как понимать идею бесконечных воплощений? Для европейского сознания здесь налицо определенная неувязка. Для индийца же в этом нет противоречия. После смерти не только тело, но и сознание распадается на множество элементов, которые затем в ином сеплении и в другом месте возродятся, демонстрируя законы Абсолюта. Акт перерождения не являет собой странствия некой конкретной духовной сущности. В грандиозной космической драматургии рождается новое лицо. Все это — приключения универсального духа, а не какой-то неповторимой души.

Если личность не обладает собственной волей, не способна нести ответственности за собственные поступки, а просто участвует в величественном сценарии, где многообразие ролей заведомо расписано, как может в этой системе представлений возникнуть обоснование нравственности? Но ведь именно этический пафос пронизывает теоретическую философию Будды. Здесь совсем иные радикальные послышки. Отрицание личности закономерно приводит к устранению собственности. Ведь человеку ничего не принадлежит. Жизнь — это страдание. Но в чем его источник? В страстях, вождениях, в увлеченности жизнью...

Мы видим, что отсутствие персоналистской идеи в буддизме вовсе не исключает поразительных ходов мысли, позволяющих постигать таинство человека.

Буддизм описывает бесчисленные миры, которые заполнены разнообразными существами. Не одиноки люди и в нашем мире. Они представляют лишь один из шести классов существ, которые обладают сознанием. Но все равно никто из них не свободен от страдания. Те, кто попадает в ад, испытывают невозможную

боль от жары, холода и наказаний. Ненасытные духи страдают от голода и жажды. Животные терпят муки от своей тупости, страха и гнета со стороны людей. Демоны подвержены ревности, они постоянно борются друг с другом, оставаясь жертвами зависти. А боги? Они тоже не представляют исключения. Бремя страданий обрушивается на них, когда они понимают, что их жизненный срок уходит, и тогда их мучения невозможно сравнить даже с кошмарами ада.

В соответствии с учением о карме все живые существа умирают, но их ждет новое рождение, новые муки. Вечный круговорот рождений и смертей именуется в буддизме сансарой. Его изображают в виде колеса бытия, которое крутится благодаря страстям. Последние предстают в облике разных животных. Можно ли выбраться из этого круга перерождений? Да, но только с помощью настойчивой целенаправленной духовной практики. Если человек пришел в этот мир уже в образе животного, то ему трудно достичь поставленной цели. Для освобождения от сансары важно прежде всего родиться человеком, который испытывает меньше мучений, чем, скажем, демоны или животные. Но кроме того он имеет некий шанс и даже всевозможные импульсы для того, чтобы обратиться к духовной практике.

Для постижения образа человека в буддизме важно подчеркнуть, что он не является исключением, ведь все живые существа испытывают страдания. Есть возможность стать мученической жертвой, но можно достичь просветления, как это случилось с самим Буддой. Человек не занимает в иерархии бытия какого-то особенного положения. Учение не возвышает его над остальным миром, над другими тварями. Итак, справедливое и милосердное отношение к любым формам жизни характеризует эту древнюю религию.

В отличие от христианства человек в буддизме не наделен душой как единой, неделимой и постоянной сущностью. В буддизме дхарма представляет собой мельчайшие неделимые духовные частицы, которые лежат в основе всех вещей и явлений. Человек оказывается просто потоком сознания, который постоянно испытывает преобразование.

Дхармы подразделяются на отдельные группы. Как правило, говорят о пяти скандхах. Первые три — чувства, ощущения, окликающие и воздействие прежних действий, которые могут оказаться благоприятными, неблагоприятными и нейтральными. Эти дхармы образуют целостность в процессе жизни, но после смерти они распадаются, обуславливая последующее рождение, в котором «оказываются в осадке» некоторые прежние частицы сознания. Четвертая группа дхарм именуется самскаррой, что можно передать по смыслу такими словами, как «сборка», «кристаллизация».

В разных школах буддизма называют разное число этих «кирпичиков» — от 51 до 75.

Если выразить понятие самсары в европейских категориях, то можно сказать, что это отдельные психические явления. Некоторые из них присутствуют всегда. Это относится, например, к памяти. Можно назвать также добродетельные элементы (вера, спокойствие, скромность, невозмутимость) и недобродетельные (тупость, лень, злоба, зависть, жадность, гордыня). К числу нейтральных самскар можно отнести сон и размышление, которые способны быть положительными или отрицательными.

Что же касается «непсихических» самскар, то в их числе можно назвать качества связанности и разъединения, возникновения и угасания, жизненные силы. Эти элементы в конечном счете и обуславливают перерождение. Последняя скандха представляет собой различные виды сознания. Сстрадание рождается именно в силу «колебаний» различных элементов. Как же остановить этот поток? Прежде всего, следует справиться с отрицательными эмоциями, а это помогает остановить поток сознания. Именно так можно обрести в себе природу Будды, которая есть в любом существе, но остается непознанной из-за невежества и лени. Природу Будды можно сравнить с солнцем. Облака же символизируют отрицательные эмоции и незнание. Есть возможность очистить небо, чтобы солнечные лучи послали людям свое неизбыточное тепло. Все это вполне достижимо с помощью созерцания и медитации.

Для завершающей характеристики образа человека в буддизме важно назвать такую человеческую способность, как сострадание ко всему живому. (Кстати, Шопенгауэр, который увлекался буддизмом, сводил к состраданию всю нравственность.) В Индии сложилась определенная духовная практика, которая затем нашла углубленное развитие в Тибете. Она называется «тонглен» («отдавать и принимать»). Выполняющие тонглен принимают на себя чужую боль и страдание, отдают людям свое душевное тепло, любовь.

7.5. Иудаизм — большинство голосов

Еврейское Пятикнижие, ставшее основой для трех крупнейших монотеистических традиций — иудейской, христианской и исламской, трактует человека как тварь и как венец Творения, т.е. завершающую и в то же время лучшую его часть (сотворен по образу и подобию Божьему). Причина возникновения зла и смерти понимается исторически: так случилось. Адам свободен, совершая роковой выбор. Следствием грехопадения стала смерть, следствием смерти — множественность.

В конечном счете еврейскую религию, особенно еврейскую мистику, интересует не каждый индивид, но только первочеловек, расщепленный на тысячи и тысячи своих земных подобий. Дано обетование о спасении. Грядет мессия. Требовательный Бог ждет от нарушителей соблюдения закона.

Идеал здесь — верность правилу и единству во враждебном языческом мире. Иудаизм стал и не стал религией спасения, чрезвычайного личного усилия. Он ориентировал не человека, а избранный народ на ожидание преображения, соблюдения условий заключенного предками договора.

В области потустороннего допускались произвольные толкования и опасные приключения (мистико-магические авантюры средневековых раввинов). В области бытовых привычек требовалось разорвать платье в день траура по специальному надрезу строго определенной длины. Никакой особой аскезы. Справедливость — для своих, соображения выгоды — для посторонних.

В подобной системе мог существовать только весьма своеобразный праведник. Писание сохранило несколько архетипических фигур: Авраама, несущего жертву испытующему Богу; Моисея, утверждающего скрижаль закона в неверном и блудливом народе; Иисуса Навина, сокрушающего без тени жалости тысячи тысяч иноверцев, включая рыдающих матерей и младенцев.

Об индивидуальном пути в средневековом иудаизме говорить довольно трудно. Предполагается даже не предстояние перед Творцом некогда согрешившей твари, а ее устойчивость. Постоянство в деятельности на благо общины, с которой некогда беседовал Бог Авраама и Исаака, с праотцом которой боролся Бог Израиля.

Библия отмечает не только сотворенность человека. Она называет его вершиной творения. Создание человека венчает творение. Человек сотворен специальным решением и особым способом. В истории творения три из шести случаев употребления основы «бага», «творить» относятся к человеку. Слава человека заключается в том, что он был создан по образу и подобию Бога, и это наделяет его особым достоинством. Человек — единственный среди творений, способный мыслить, творить и почитать Бога, его духу присущ свет Бога. Поэтому Земля дана ему в удел. Человек обладает привилегией общаться с Богом и пользоваться его покровительством. В языке позднейшей раввинской литературы человек стал «партнером» Бога. Дуализм статуса человека и его значимости в соединении с его психологическим бытием бесподобно выражен псалмопевцем:

Когда взираю я на небеса Твои, — дело Твоих перстов,
На Луну и звезды, которые Ты поставил,
То, что есть человек, что Ты помнишь его, и сын
Человеческий, что ты посещаешь его?

7.6. Христианство — радикальная любовь

7.6.1. Божественная Троичность

Христианство — религия Божественной Троичности и религия Богочеловечества. Оно предполагает веру не только в Бога, но и в человека. «Христианство, — по словам Бердяева, — существенно антропологично и антропоцентрично, оно возносит человека на небывалую головокружительную высоту. Второй лик Божий явлен как лик человеческий. Этим ставится человек в центр бытия. В нем полагается смысл и цель миротворения, Человек призван к творческому делу в мире, к соучастию в Божьем деле, в деле миротворения и мироустроения. У христианских мистиков было дерзновенное видение центрального и высшего положения человека в мире»¹.

Христианство — религия исполненного обетования, с одной стороны. С другой стороны, в христианстве хранится совершенно особое представление о ценности человеческой жизни и человеческой личности. Христос, Истина, Слово — личность. Бог стал человеком, чтобы взять на себя грехи мира, соединяя несоединимое — тварь и Творца.

В этом контексте совершенно изменилось значение формулы «по образу и подобию». Каждая жизнь становилась чрезвычайно ответственным предприятием — «строительство собственного спасения». На высочайших высотах христианского сознания открывается, что человек не только тварь, он больше чем тварь, он внедрен в Божественную жизнь. Только христианское сознание признает вечность человека.

В самом воплощении Христовом для христианина столько чуда, что ему больше не надо никаких других чудес. В самом воплощении Христовом для христианина такая реальность, что все иное кажется царством теней, жалких подобий.

Учение Церкви о том, что спасение невозможно вне Христа, представляет собой отклик на потрясение, которое вызвала Жертва — даже не проповедь.

Конечная цель для христианина — победа над смертью. Однако это торжество — «смерть, где твое жало, ад, где твоя победа!» — добыто такой ценой, что правильность, праведность отступает перед совершенством Божественной любви.

Христианство радикально. Иисус определенно сказал, что не мир принес, но меч. Он гнал торгующих из храма, призывал проповедовать с крыш и сообщил Иуде Искароту, что лучше бы тому вовсе не родиться на свет, В христианстве отсутствует внятная воля к благолепному устроению социума. Все подобные идеи

¹ Бердяев Н. А. *Философия свободного духа*. С. 139.

и концепции — плод компромисса между благодатью, совестью и историческими обстоятельствами.

Христианство терпимо. Иисус прощал. Он сказал, что суббота для человека, а не человек для субботы.

Снисхождение к слабостям людей («нет человека, который жил бы и не согрешил») сделало противоструктурную, с точки зрения современного сознания совершенно андеграундную проповедь краеугольным камнем структуры нескольких самых устойчивых обществ. По мнению Бердяева, для христианской антропологии оказалось трудной проблемой установление абсолютной родственности между человеком и Богом. В Христе, как в Богочеловеке, раскрывается свободная активность не только Бога, но и человека.

Однако в монофизитстве¹ трактуется соединение двух природ во Христе как поглощение человеческого начала божественным. Вот почему все слабости, уклоны и неудачи христианства в истории были связаны с тем, что христианское сознание с трудом воспринимало тайну двуединой природы и легко склонялось к практическому монофизитству. У Августина Блаженного были уклоны, которые давали основания для принижения человеческой природы.

«Устанавливая различие между Творцом и творением по признаку неизменяемости и изменяемости, он изменение считал дефектом и видит в изменении ухудшение. Божественное бытие неизменно и потому совершенно. Человеческое бытие изменяющееся, но изменяться оно может и было изменением к худшему. К лучшему же человеческая природа может изменяться лишь под действием благодати. Таким образом, Августин Блаженный отрицает творческую природу человека, он не видит в человеке творческой свободы»².

По мнению Бердяева, святоотеческая антропология не раскрыла до конца христианскую истину о человеке. Она не сделала необходимых выводов, которые касаются человеческой природы. Но христологическое и антропологическое сознание во всем подобны друг другу. От того, как вы понимаете Христа, зависит и то, что вы думаете о человеке. Человеческая личность существует только во Христе и через Христа. Христос не только Бог, но и человек. До конца раскрытая христологическая антропология будет одновременно и христологией человека.

Однако в святоотеческий период христианство было устремлено ввысь, к Богу. Поэтому оно отталкивалось от греховной природы человека. Отцы Церкви разрабатывают по преимуществу отрицательную антропологию, в которой человек трактуется как

¹ Монофизиты — сторонники христианского учения, возникшего в Византии в V в.

² Бердяев Н. А. *Философия свободного духа*. С. 140.

существо падшее. Речь идет о греховной природе ветхого Адама, о путях борьбы со страстями. Положительное святоотеческое учение о человеке возносится уже на последнюю вершину — к стяжанию благодати Духа Святого, просветлению твари и обожанию человека. Природа человеческая утверждает себя и выражает себя вне религиозного освящения и осмысливания. Она идет своими путями, раскрывается в реакции против средневекового подавления человеческой свободы.

В Средние века человеческая природа духовно была выше и сильнее, чем в Новое время. Тогда-то и накопилась творческая сила человека. «Средневековая антропология утверждала, что человек имеет тройственный состав: дух, душа и тело. Их соединение осуществлено по иерархическому принципу: дух есть высшее начало, тело — низшее, душа занимает промежуточное положение. Отношение между частями можно определить по терминологии Дионисия Ареопагита и Климента Александрийского как синергию, гармонию или симфонию. Дух человека понимался как субстанция, исходящая от Абсолюта, имеющая скрытую обращенность к Нему, по принципу: подобное стремится к подобному. Дух определяется как вневременный принцип человека, он создает особую внутреннюю сферу личности человека, независимую от всего внешнего и преходящего. Ум — иерархически высшая сила духовной природы человека. Различается ум и дух, как часть и целое. В духовной сфере человека выделяется высшая и низшая сущность: дух и душа. Древняя традиция рассматривает природу души, которая выражается в совокупности ее свойств. В духовной структуре человека особо выделяется сердце, как центр человеческой природы»¹.

Однако свобода человека не была еще вполне испытана. Его творческие силы не нашли еще себе полного выражения. Гуманизм как явление внутри христианского мира возник потому, что в христианстве не была еще раскрыта вся правда о человеке, что осталась сокровенность человеческой природы, неосвященность и невыраженность ее. Феномен гуманизма в христианском мире парадоксален. Гуманизм Нового времени отличается от гуманизма античного, и явиться он мог только в христианский период истории. Он, по словам Бердяева, связан с какой-то мучительной и неразрешенной христианской темой.

7.6.2. Гуманизм как отпадение от Бога

Христианское сознание не могло отказаться от того раскрытия человеческого образа, которое произошло в греческой культуре,

¹ Шелепова Н. И. Духовное возрождение личности как проблема философской антропологии : автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 2002. С. 18—19.

античной трагедии и философии. Вот почему Бердяев оценивает его как ложное антропологическое сознание. Гуманизм зародился в отпадении от Бога¹. Однако гуманизм все же есть путь свободы человека, путь испытания творческих сил человека, путь самораскрытия человеческой природы. Человек не мог удовлетвориться святоотеческим и схоластическим антропологическим сознанием и начал сам открывать и освящать в себе творческую природу, которая не была открыта и освящена свыше. Природа человеческая оставалась языческой, не просветленной и не преображенной. Вот почему в средневековой теократии², очень высокой по своему духовному типу, не была раскрыта правда о человеке.

Гуманистическая антропология есть антропология натуралистическая. Особенности антропологии этого типа, прежде всего, в том, что здесь отсутствует сущностное различие человека и животного. «Они различаются лишь по степени присутствия признаков: человек — это только особый вид животного. В человеке функционируют те же самые элементы, силы и законы, которые свойственны всем живым существам, но проявляются они в более сложных следствиях. Это относится как к физической и психической, так и к так называемой мыслительной сфере»³.

Гуманистическая антропология, будучи натуралистической по своей сути⁴, не видит уже в человеке существа, принадлежащего к двум мирам, к двум порядкам бытия. Мыслители этой ориентации полагают, что сущность человека не в том, что он, в первую очередь, разумное существо, а в том, что он существо биологическое, инстинктивное. Человек всего лишь высокоразвитое живое существо. Все, что относится к духу, разуму, не имеет самостоятельного, особого метафизического происхождения и в то же время не подчиняется простейшим законам бытия, а является исключительно продолжением высших психических способностей, которые мы обнаруживаем уже у человекообразных обезьян.

Для гуманистического сознания человек перестает быть загадкой и тайной, опытным опровержением природного мира. Гуманистическое сознание окончательно водворяет человека на территории этого мира, поселяет его на плоскости земли. «Если святоотеческая антропология имела (не принципиальный, а фактический) уклон к монофизитству в одну сторону, то антропо-

¹ См.: Бердяев Н. А. Философия свободного духа. С. 145.

² Теократия — форма государственного правления, при которой светская власть находится в руках главы церкви и духовенства.

³ См.: Шелер М. Человек и история // Человек: образ и сущность: ежегодник. М., 1991. С. 143.

⁴ См. об этом: Гуревич П. С. Философская антропология: опыт систематики // Вопросы философии. 1995. № 8. С. 96.

логия гуманистическая есть монофизитство в сторону полярно противоположную. Богочеловеческая полнота и целостность христианской истины не была вмещена человечеством. Христианская истина разрывалась, исполнялась то заповедь любви к Богу без заповеди любви к человеку — и тогда искажалась сама любовь к Богу, то заповедь любви к человеку без заповеди любви к Богу — и тогда искажалась сама любовь к человеку»¹.

Духовная гордыня человека есть первоисточник зла и греха и ведет к истреблению самого образа человека. Природный человек не может удержать своего качественного своеобразия, своей единственности в иерархии бытия, когда он окончательно отрицает духовного человека, когда теряет опору в ином мире.

Различные пути снисхождения (схождения вниз с высоты Христовой проповеди к сиюминутным потребностям паствы) воплотились в трех основных христианских традициях — католицизме, православии, протестантизме.

7.6.3. Католицизм как подражание Богу

Уделом западной Церкви стала варварская Европа. Следовало устроить быт там, где царил размах, вернуть понятие закона тем, кто привык к произволу, защитить тех, кто не смог сопротивляться силе оружия. Отсюда динамизм католицизма, его способности учитывать реалии. Отсюда же стремление пап к земной власти, страсть к рациональным нормам и искушение представить Церковь неким институтом, собирающим и распределяющим благодать. Богословие лишних (сверхдолжных) дел напоминает рекомендации в сфере финансов (собрать налоги на юге, инвестировать средства на север). Более тонкие аргументы тогда, когда определялись основные поведенческие черты этой Церкви, попросту не воспринимались.

В католицизме поощряются изобретение, приключение, подвиг, предприимчивость в конце концов, но лишь в том случае, если они угодны Богу и идут на благо Церкви.

Два формообразующих идеала западной традиции — рыцаря и святого — нацелены на улучшение, развитие. Если в православной ойкумене благочестивый князь *хранит* покой своих подданных, средневековый рыцарь — *восстанавливает* справедливость, если на Востоке святой *отдает себя* Богу, постигая Его волю, на Западе — подражает Христу, преображая мир.

Идея движения проявилась и в католической версии посмертия. Всякий, признавший перед небесной Церковью свое несовершенство, может в чистилище продолжить путь от скверны к совершен-

¹ Бердяев Н. А. Философия свободного духа. С. 145.

ству. Совсем по-другому принижает человека католическая антропология, выраженная в томизме¹. Человек, как считают томисты, сотворен естественным природным существом, и потом актом благодати ему сообщены сверхъестественные духовные дары. Эти дары отнимаются у человека после грехопадения, и человек становится природным, недуховным существом, имеющих образ и подобие Божье. Однако на самом деле это не так, ибо человек — духовное существо.

7.6.4. Православие

Если католическая церковь несколько веков подряд вела борьбу с надвигающейся на Западную Европу тенью варварства, то фундаментальные ценности восточного христианства формировались в стабильной Византийской империи, целостно воспринявшей наследие эллинизма. Перед византийской Церковью, строго говоря, не было поставлено политических и — шире — материальных задач. Ей уготовано было свидетельствовать о целостном христианском вероучении под давлением многочисленных интеллектуальных, культурных, духовных движений. Здесь постоянно осуществлялся логосный выбор, исключительное значение получили слово, догмат, канон.

Православная Церковь не действовала в «сфере кесаря». Она освящала государственное устройство и мирскую жизнь православных, но не стремилось формализовать ее. Правовые вопросы были отданы в ведение государства. Пастырское богословие так и не превратилось в шкалу требований морали. И ныне священник в одной и той же ситуации разным людям может давать совершенно разные советы.

Норма отсутствует. С некоторыми допущениями можно сказать, что исчезают и радикальные требования к личности (восточный путь снисхождения, греческая икономия). Не они, а чудо интересует православное сознание.

Православное учение о спасении оставляет надежду всем, не дает уверенности никому. Католическо-протестантскую антитезу подвига деятельности оно разрывает образом подвижника, который сочетает в себе подвиг, последовательность и смирение.

Формулируя задачи общественной жизни, восточнохристианская традиция максимально ограничивает претензии: «Не строить на земле рай, хотя бы не допустить на ней ада» (Вл. Соловьев). Здесь трудно найти любование подвигами лучших. Напротив, присутствует удивительное внимание и снисхождение к обойден-

¹ Томизм — философско-теологическое течение в католицизме, основателем которого считается Фома (Томас) Аквинский.

ным, грешникам, преступникам. Преступник — всегда несчастный, но и подвижник — совсем не праведник, а раскаявшийся грешник.

Разбойник, уверовавший в Христа на кресте и получивший залог спасения прежде всего отцов Ветхого Завета — любимая тема православной культуры. Православные монастыри в России основывали либо монахи-подвижники, либо раскаявшиеся разбойники.

С позиций веры право вовсе не обладает ценностью. Будущий патриарх Сергей Страгородский в своей диссертации, опубликованной в 1898 г., специально показал, что никакие правовые понятия, политические максимы, управленческие решения не соизмеряются с религиозной истиной. Более того, в сфере кесаря может утверждаться или отвергаться идея солидарности, общности, может торжествовать или подавляться индивидуальное, эгоистическое начало, но в области духа покаяние всегда личностно.

Для православного путь к истине всегда ведет через осознание собственного несовершенства, неполноты. Величайшие русские святые именовали себя жалкими грешниками, недостойными рабами Божиими; самоумаление достигло крайнего предела у страстотерпцев и юродивых.

В православной религии падение Адама и его толкование формирует основные принципы христианской антропологии. Грехопадение в качестве предмета «специально-антропологического рассмотрения» анализируется в диссертации А. В. Кураева «Философско-антропологическое истолкование православной концепции грехопадения»¹. Грехопадение становится объектом богословской рефлексии еще в период ранней христианской патристики². В православии нет такого категорического разведения человеческой природы до и после грехопадения, как в католической вере. В подавляющем большинстве сюжетов грех, совершенный Адамом, обозначается как выступок (проступок) или преступство (преступление). Но этими понятиями в проповедях описывались и другие нарушения божественных заповедей. Часто грех Адама толкуется прежде всего как его личное прегрешение. Речь не идет об ответственности всего человечества за содеянное, как это трактуется в католической церкви.

Грехопадение совершено, согласно православной вере, скорее по слабости, чем по умыслу. Человек был обманут Сатаной из чувства зависти, об этом писал Григорий Нисский (ок. 335—394) — церковный писатель и философ, виднейший представитель греческой патристики. Василий Великий (329—379), греческий

¹ Кураев А. В. Философско-антропологическое истолкование православной концепции грехопадения : дис. ... канд. филос. наук. М., 1994.

² См. об этом: Корзо М. А. Образ человека в проповеди XVII века. М., 1999. С. 9.

христианский писатель, вселенский отец и учитель церкви, также считал, что человек был «перехищен змием» в рай: «Змий умел и подойти с лицом лъстивым и говорить увлекательно, почему слушающие его отступили от Бога и предались греху»¹.

Православная вера больше внимания уделяет не тому, что произошло с природой человека, но тому, как изменился способ его существования. Грехопадение не породило непримиримый конфликт душевного и телесного в человеке, но лишь стало источником определенной двойственности в их отношениях. Телесность человека оказывается его преимуществом перед чистыми духами — ангелами. Человеку одному из всех сотворенных существ даруется прощение грехов через раскаяние, чего лишены ангелы, поскольку они бестелесны.

«Еще одним свидетельством в пользу того, что православные авторы, в отличие от католических, не склонны драматизировать внутреннее противоречие между душевным и телесным началами в человеке, является их мысль о том, что тело при жизни не ограничивает естественных способностей души, в том числе и познавательных»². Описывая, каким образом был сотворен человек, православные учителя основное внимание уделяли проблеме образа и подобия.

Образ Божий описывается как некий чудесный свет, царящий в душе. В результате преступления Адама образ этот полностью не был утрачен: в душах праведников этот божественный свет воцаряется еще при жизни во всей своей полноте.

7.6.5. Протестантизм

Против формализма католичества (индугенция — крайняя и самаявершенная форма бюрократии в отношениях Церкви и паствы) и претензий Римского престола на светскую власть восстал протестантизм. Стремясь вернуться к истокам Христовой проповеди, протестанты демифологизировали предание, подвергли критике его вытнтые и общедоступные формы.

На внешнем уровне такой порыв выражался в отказе от поклонения иконам, статуям, святым, на внутреннем — в отрицании особых даров, чуда, духовного подвига. Деяние превращалось в деятельность.

Отстаивая «оправдание верой», Мартин Лютер (1483—1546) в споре с Эразмом Роттердамским (1469—1536) о свободе человеческого выбора утверждал, что божественная благодать дается по свободной воле Творца и по существу не зависит от достоинств

¹ Василий Великий. Правила, пространно изложенные в вопросах и ответах // Творения святых отцов в русском переводе. М., 1848. Т. 9. С. 103.

² Корзо М. А. Образ человека в проповеди XVII века. С. 40.

человека. Отсюда был один шаг до кальвинистской доктрины о предопределении, согласно которой одни люди определены Богом к спасению, другие — к гибели. Доказать свою «спасенность» можно только мирской аскезой, последовательным трудом. Однако Лютер отрицал свободу человеческого духа, активность человека в религиозной жизни, в конце концов, отвергал всякую самобытность человеческой природы.

Вместо рыцаря и святого укоренялся новый идеал праведника — человека, живущего правильно. Во всех делах во главу угла ставилась честность, добросовестность. Этика труда явилась этикой спасения. Образ Христа Спасителя терялся, на его место заступали видения Судии, который, собственно, вынес свой приговор до начала слушаний.

«Бюргерское» богословие радовало совсем не всех. Суровый Джон Мильтон (1608—1674) писал, что подобного Бога нельзя ни любить, ни уважать.

7.7. Ислам — подданство Бога

В ряду монотеистических религий в современной политической ситуации ислам занимает особое положение. Два подхода к его описанию (среди множества других) представляются особо привлекательными: 1) ислам как иудейско-еретическая реакция на ортодоксальное христианство (основа — неверие в Троицу и Божественную природу Христа); 2) ислам как естественное завершение переднеазиатской монотеистической традиции, в которой все мировоззренческие линии доведены до предела (и может быть, сам предел преодолен в суфизме).

Отказ от признания Христа, Мухаммада или кого-либо из живших на земле единосущных Богу снижает значение отдельного человека.

Ислам представляет человека как самое совершенное творение Аллаха (одно из имен Бога, Творца всего сущего на земле). В Коране рассказывается, что человек сотворил человека «лучшим сложением» и дунул в него от «Духа Своего» (сура 15, аят 29) и тем самым возвысил над ангелами. А из плоти первочеловека Господь сотворил Адаму жену.

Сотворив человека, Аллах возвысил его над всеми другими творениями. Вдохнув в него дух, Он приблизил человека к Себе.

Аллах считал Адама своим заместителем на земле и дал ему возможность через Дух познать Творца и его волю. Однако вместе с тем человек получил и свободу выбора, которая позволяла ему отдать предпочтение добру или злу. Мусульманские теологи убеждены в том, что грехопадение абсолютно извратило челове-

ческую природу. Чистая благородная душа человека утратила первозданную непорочность и погрузилась в переживания вины и стыда. Грехопадение омрачило человеческую душу. Она оделась в «покров» внутренних страстей и побуждений. Господствующим началом в человеке стал рассудок, что и обусловило человеческое поведение на земле.

Судьба сообщества, общины всех правоверных, судьба самого учения, буквы Корана обладают несоизмеримой ценностью. Аллах, конечно, творит Адама «по образу и подобию», но что гораздо существенней — из пыли и праха.

В исламе вся иудеохристианская позиция переосмысливается в поэтических образах и рациональных схемах, опорные элементы не отвергаются, но преобразуются как имена персонажей Писания в арабской транскрипции. Несотворенный Коран предстает как бы вторым, окончательным изданием Моисеевой скрижали. Как и в иудаизме, для спасения людей был воплощен текст, а не личность.

Мусульманская община (умма) — государство, где Аллах осуществляет свою непосредственную власть. Именно поэтому нет никакого разделения между Царством Бога и царством кесаря. Шариат тотален. Здесь нет места светскому законодательству, даже подобному законодательству иудейского царя или государства Израиль. Жизнь в целом может быть либо посвящена Богу, либо выстроена на оскорблении Его, постоянном богоборчестве. Ислам принимают, как принимают подданство.

Идеал святости, на котором сходятся все мусульмане, — торжествующий военную победу пророк и первые праведные халифы (халиф — отнюдь не светский повелитель, он — глава религиозной общины).

Отличие ислама от иудаизма проявляется не только в отсутствии этнической замкнутости (идею нации мусульмане считают проявлением язычества). В исламе нет ожидаемого обетования. Все уже свершилось. Мухаммад пророчествовал. Задача мусульман — победить. Задача мусульманина — джихад (священная война с неверными и неверием, завоевание новых пространств под руку Аллаха). Нерадивый ратник рыдает, что будет навсегда стерт из Книги Жизни.

Награда представляет собой роскошный рай, в котором воина и святого убаживают прекрасные гурии или верные жены (здесь поэты и богословы расходятся во мнениях).

Как всякая религия закона, ислам имеет развитую мистическую традицию. Однако суфийская мистика ведет человека совершенно иначе и совершенно в иные места, нежели еврейская каббала. Каббалисты ищут в тексте Писания символическое знание, чтобы понять механизм Творения и управлять мирами, суфии находят

в образах Корана и самой жизни поэтические парадоксы, позволяющие объединить свою волю с волей Аллаха (возможно, в мусульманском суфизме чувствуется влияние византийского юродства и индийского аскетизма).

Суфии разрывают власть закона, но не вопреки ему, а через такую верность, где сам закон теряет всякую силу. Али ибн Ал Муваффах говорил: «О Аллах! Если я служу Тебе из страха перед адом, покарай меня адом; если я служу Тебе из стремления попасть в рай, то лиши меня этой возможности, но если я служу Тебе из чистой любви — делай со мной все, что Тебе угодно»¹.

Заключение

Каждая религия имеет антропологическое содержание. В ней непременно присутствует образ человека. При этом рассматриваются различные аспекты антропологического видения мира. Человек воспринимается одновременно и как сильный, и как слабый, и как член человеческого рода и семьи, и как индивидуальность. В различных религиях рассматривается проблема происхождения человека. Последний не является продуктом слепых сил природы (как это трактуют некоторые философские системы). Он — творение Бога, созданное с определенной целью из двух различных элементов: его тело из земли, но оно одухотворено божественным дыханием жизни. Человек обладает свободой выбора. Он может поступать правильно или неправильно, слушать или не слушать своего Творца. Человек восстал против своего Творца. Он внес в мировую гармонию дисгармонию. Появился грех и, как следствие, страдание и смерть. Путь искупления оказывается долгим и тяжелым.

Контрольные вопросы

1. Почему человек — особый род сущего?
2. Можно ли рассматривать человека как ключ к разгадке универсума?
3. Что означает срединное положение человека в мире?
4. Почему в китайской философии человек — не царь природы?
5. Что такое жэнь?
6. Кто такой Пуруша?
7. Что такое атман?
8. Почему буддизм — это олицетворение страдания?
9. Отчего христианство одухотворено любовью?
10. Каков образ человека в исламе?

¹ Никольский С. Дао, или Нечто, не поддающееся кодификации. Человек и его путь в крупнейших религиозных системах // НГ-религия. 1997. 24 апр.

Темы рефератов

1. Антропологическое постижение религии.
2. Современное религиоведение о своеобразии человека.
3. Учение о дао.
4. Идея сотворения мира из человека.
5. Канонические принципы буддизма.
6. Исторические судьбы буддизма.
7. Человек как венец творения.
8. Гуманизм как ересь и проблема.
9. Образ человека в исламе.

Литература

- Гуревич, П. С.* Философская антропология. — М., 2008.
- Гуревич, П. С.* Философское толкование человека. — М., 2012.
- Егорова, И. В.* Философская антропология Эриха Фромма. — М., 2002.
- Корзо, М. А.* Образ человека в проповеди XVII века. — М., 1999.
- Несмелов, В.* Наука о человеке. — СПб., 2000.
- Степанянц, М. Т.* Восточная философия. — М., 1997.
- Человек : философско-энциклопедический словарь. — М., 2000.

Глава 8

РЕЛИГИЯ В КОНТЕКСТЕ КУЛЬТУРЫ

В результате изучения данной главы студент должен:

знать

- соотношение культа и культуры;
- феномен религии как аллегорическое знание;

уметь

- анализировать религию как общественный институт;

владеть

- навыками практического анализа религии как врожденного свойства человека.
-

8.1. Культ и культура

8.1.1. Культ как феномен религии

Культ (от лат. *cultus* — уход, почитание) — совокупность действий, обрядов, ритуалов, связанных с верой в сверхъестественное.

Когда-то понятия «культ» и «культура» были нераздельны, но для того чтобы уяснить их реальное соотношение, следует установить, что же такое культ, тем более, что некоторые исследователи связывают происхождение культуры именно с религиозным культом.

По мнению П. А. Флоренского (1882–1937), древние культы потрясали и тем самым открывали возможность постижения тайн. Нередки случаи, когда перед глазами человека раздвигается пелена и открывается сущее культа. Понять культ можно не рассудочным разумением, а жизненным соприкосновением с ним. Философ предлагал создать науку о культе, т.е. провести анализ культовых форм.

Как считал Флоренский, культ постигается сверху вниз, а не снизу вверх. Что это означает? У каждого есть собственный опыт постижения культа, следовательно, в понимании проблемы каждый идет от некоего, уже приобретенного опыта. Подойти же к культу сверху вниз означает осмыслить, углубить и расчленить свои, уже имеющиеся впечатления от культа.

В случае рассмотрения культа снизу вверх мы подходим к проблеме происхождения культуры (культурогенеза). Точнее же эта

проблема может звучать иначе: какой вид деятельности вызвал к жизни культуру как феномен.

Раскрывая концепцию Флоренского, по-видимому, можно рассуждать о том, какой смысл открывается человеку от погружения в реальность. Однако можно подойти к действительности и с опытом трансцендентного. Отсюда сформулированная философом задача: «Необходимо доказать осмысленность вещей и овеществленность смыслов»¹.

П. А. Флоренский анализирует отступления от этих установок, ощутимые в европейском сознании, в котором вещи стали рассматривать только как утилитарные, а понятия — только как убедительные. Иначе говоря, культура утратила сакральное измерение, все стало светским. «Так произошла западноевропейская гуманитарная цивилизация — гниение, распад и почти уже смерть человеческой культуры»². Культ Флоренский рассматривает как бутон культуры. Он трактует предметы культа как осуществленное соединение временного и вечного, ценности и данности, нетленности и гибели. «Человек, — писал философ, — сам живое единство бесконечности и конечности, вечности и временности, безусловности и тленности, необходимости и случайности, узел мира идеального и мира реального, “связь миров” (Державин), и он не может творить иначе, как свои же подобию, то есть такие же противоречия горнего и дольного, каков он сам»³.

По мнению Флоренского, культура и религия близки по духу, ибо смысл религии — соединить Бога и мир, дух и плоть, смысл и реальность. Кроме известных и расхожих типов деятельности — теоретической и практической — философ выделяет еще одну — литургическую, производящую святыни. При осмыслении феномена культа Флоренский критикует сложившиеся к тому времени подходы к проблеме: «Если идеологизм, господствовавший в век единогодержавства оторванного теоретического разума, в век абсолютных монархий и террора, все сводил к великому, законодательствующему над жизнью, уединенному *ratio*, то экономизм, развившийся в середине XIX века, среди спешно-утропленного роста техники, но при пониженном до последней степени чувстве ценности и силы личности, при все растущем значении масс, — экономизм, говорю, напротив, все сводит к экономическим потребностям масс»⁴.

¹ Флоренский П. А. Культ, религия и культура // Богословские труды. Вып. 17. М., 1977. С. 107.

² Флоренский П. А. Из богословского наследия // Богословские труды. Вып. 17. С. 105–106.

³ Флоренский П. А. Культ, религия и культура // *Его же*. Философия культа (Опыт православной антропологии). М., 2010. С. 100–101.

⁴ Там же. С. 106.

Другую трактовку культа Флоренский связывает с теорией, которую он называет сакральной. Согласно этой теории, возникшей преимущественно в сравнительно-антропологической школе исследователей культуры, господствующее место в религии занимает культ. Ядро религии составляет не мифы и догматы, а культовый ритуал, священнодействие, таинство. На культ наслаивается все остальное, что присуще религии.

Вне богослужения, сами по себе миф, догмат, правило поведения — это уже отступление от религии. Представитель сравнительно-антропологической школы Рональд Грегор Смит (1913—1968), в частности, пишет: «В каждой религии, как древней, так и современной, мы находим, с одной стороны, определенные верования, с другой — определенные учреждения, ритуальную практику и правила поведения. По свойственной нам привычке мы рассматриваем религию скорее со стороны веры, чем практики, так как вплоть до сравнительно недавнего времени единственными формами серьезно изучаемой в Европе религии были формы различных христианских церквей, все же эти церкви признают, что ритуал имеет значение только в связи с его истолкованием. Поэтому, когда мы подходим к какой-либо чужеземной или античной религии, мы естественно думаем, что наша задача заключается прежде всего в исследовании веры, так как здесь мы можем найти ключ к ритуалу и практике»¹.

Между тем, как считает Смит, «античные религии по большей части не имели исповедания веры, они всецело состояли из учреждений и практики. Конечно, люди обыкновенно не следуют известной практике, не соединяя с ней значения; тем не менее, мы встречаемся, как правило, с таким явлением, что в то время как практика была строго установлена, значение, соединяемое с ней, было до такой степени неопределенным, что один и тот же обряд истолковывался различными словами, различным образом, хотя вследствие этого не возникало вопроса об ортодоксии или гетеродоксии»².

П. А. Флоренский, осмысливая огромный эмпирический материал, связанный с пониманием культа, указывает на средоточие места культа во всей культуре. Святыни — это первичное творчество человека. Что касается культурных ценностей, то они производные от культа. «Система понятий, — отмечает философ, — первоначально есть система, сопровождающая культ, — это суть развивающегося из самого культового действия, из «словесного» обряда, объявляющие культ мифа, так называемые эфиологические мифы, или же вспомогательные формы и термины Богослужения».

¹ Цит. по: Флоренский П. А. Культ, религия и культура. С. 107.

² Цит. по: Там же. С. 108.

жения. Эти мифы, формулы, термины получают далее самостоятельный рост, автономно усложняются, отдаляются от культа, делаются светскими — литературными и научно-философскими сюжетами, формулами и терминами и, в конечном выветривании собственно-религиозного обрядового действия, порождают светскую философию, светскую науку, светскую литературу»¹.

Однако религиозный смысл, как утверждает Флоренский, выветривается благодаря еще одному феномену — технике. Обряд является всеобъемлющим удовлетворением всех потребностей человека, но он содержит в себе и утилитарный смысл. Этот компонент, лишаясь своего духовного смысла, дает в истории экономику, хозяйство, технику. Обряд распадается на смысл и вещь. Рост материальной техники параллелен росту рассудочного жизнеописания, ибо этот процесс — начало распада религии.

Такое движение культуры Флоренский иллюстрирует прежде всего проблемой соотношения мифа и святыни. Отношение мифа к святыне представляется ему следующим образом: как цепкий плющ вьется вокруг дерева, так обвивает святыню миф. Как плющ впоследствии иссушает и душит ствол, так и миф, окутав собою святыню, иссушает и душит ее, сам занимая ее место, скрывает и уничтожает ее. Миф делает восприятие святыни опосредованным, и сама святыня от этого теряет собственную жизнь, теряет смысл сама по себе. На прахе святыни — мифы, на прахе мифов — святыни.

Останавливается Флоренский и на таком чрезвычайно значимом вопросе, как связь культа и философии, тоже являющейся элементом культуры. Религия, по мнению многих, есть материнское лоно философии. Секуляризированный миф обратился в философские построения. П. А. Флоренский замечает, что ни один издатель не начнет печатать и выпускать книги ближе, чем с орфиков и Гесиода. Точно так же историк едва ли забудет отметить только полуфилософскую еще стоянку ионийских натурфилософов Гераклита, Пифагора (570—490 до н.э.), элейцев, Эмпедокла (ок. 490—ок. 430 до н.э.). Можно отметить также их промежуточное положение между мифологией и философией.

Не только философы и историки, но и языковеды тоже указывают на мифологический склад древнего языка и на неизбежность мифологизирующих свойств древнего мышления. Таким образом, первоначальная философия только по воле к автономному самоопределению отличалась от породившей ее религии, но отнюдь не по своему содержанию. Короче говоря, древнейшая философия — это та же античная религия, но религия самоотражающаяся,

¹ Флоренский П. А. Культ, религия и культура. С. 118.

пожелавшая быть нерелигиозной. «Философия есть беглая дочь своей матери»¹, — таков вывод Флоренского.

Менее изучен, по мнению философа, вопрос о происхождении философской антропологии из богословской терминологии. Миф подобен философии, но ссылка на него еще ничего не объясняет. Он сам есть род философии. Вопрос об источниках питания философии — это не только исторический вопрос. Без него, по мнению Флоренского, ничего нельзя сказать о природе философского мышления.

Как показал русский философ, пафос самоопределения философии явно направлен против реальности, против того, что заставляет самоопределиваться. Но истинная реальность, против которой выступает философия, — это реализованный смысл, или осмысленная реальность; это воплощенный Логос; это культ. Конкретное же содержание философских понятий может быть лишь одно — культовое. «Если могут быть счеты, — писал Флоренский, — то между видами культа, между культурами разных исповеданий и разных религий, но никак не между культом вообще и философией вообще, ибо философия все свое берет от культа, а не наоборот, и если впоследствии, в позднее сравнительно время, в культурах, например в христианском, появляются формулы и термины, навеянные философией, например формулы и термины платоновской и аристотелевской философии, то все-таки это лишь кажущееся явление: религия потому взяла те или иные термины и формулы, что взявшая их прежде философия сама взяла их из культа же»².

Причем, анализируя природу культа, Флоренский возводит случайное в должное. Субъективное просветляется в объективном. Культ претворяет естественную данность в идеальное. Он утверждает всю человеческую природу, со всеми ее аффектами.

Касаясь феномена культуры, философ проводит различие между деятельностью осуществления и деятельностью осмысления. Машина и смысл, по его мнению, противостоят друг другу, объединяясь в культ. При этом важно подчеркнуть, что существование культа есть трансцендентное условие единства самосознания.

П. А. Флоренский указывает и источник такой двойственности в человеке. По его мнению, построение орудий имеет своим корнем стихийное начало человека. Продолжая наше тело, эта деятельность по существу есть именно то, что строило наше тело. Она — прибой стихий. Это начало называли дионисийским, хотя Флоренский считал более точное слово «титаническое», что зна-

¹ Флоренский П. А. Культ и философия // *Его же. Философия культа* (Опыт православной антропологии). С. 123.

² Там же. С. 146.

чит «из земли выросшее». Это рождающаяся бездна, это слепой напор.

Вторым началом является деятельность связывания и ограничения в противовес дионисийскому расторжению. Человек — не только темное хотение, но и светлый образ. Определив культ как деятельность совмещения смысла и реальности, Флоренский вторично вернулся к этой проблеме: он выводил культуру из внутренних сил человеческой онтологии.

8.1.2. Связь культа с культурой

Природа культа, его связь с феноменом культуры — этих проблем так или иначе касались многие философы. Не обошел их стороной и Бердяев, по мнению которого культура в ее органический период была связана с жизнью религиозной. Так было в великих древних культурах, в греческой, средневековой культурах, в культуре раннего Возрождения. Благородное происхождение культуры русский философ связывал с иерархическим характером культа. Культура имеет религиозные основы, о чем, как утверждает Бердяев, свидетельствует не только теология, но и современное научное знание.

Еще одним фактором, подтверждающим близость культуры и религии, является, по Бердяеву, символический характер самой культуры. Этот символизм последняя получила от культовой символики. Духовное содержание культуры выражено не реалистически, а символически. Фактически все достижения культуры по природе своей символичны. В ней даны не последние достижения бытия, а лишь его символические знаки. Такова же и природа культа, которая есть прообраз осуществленных Божественных тайн.

Это, по существу, одна точка зрения на проблему, которая обосновывается различием культуры и цивилизации. Она принадлежит Бердяеву.

Н. А. Бердяев считал цивилизацию явлением неблагородного происхождения. В ней он не видел связи с символикой культа. Ее происхождение мирское. Она родилась в борьбе человека с природой, вне храмов и культа. Культура же, по словам Бердяева, всегда идет сверху вниз, путь ее аристократический. Цивилизация развивается снизу вверх. Культура — явление глубоко индивидуальное и неповторимое; цивилизация — явление общее и повсюду повторяющееся. Переход от варварства к цивилизации имеет общие признаки у всех народов, и признаки по преимуществу материальные. Культура древних народов на самых начальных ступенях своеобразна и неповторима, индивидуальна. Это относится к культурам Египта, Вавилона, Греции и т.д. У культуры есть душа, у цивилизации — методы и орудия.

Культура — это культ предков, почитание могил и памятников, связь сынов с отцами. Культура основана на священном предании. Чем древнее культура, тем она значительнее и прекраснее. Культура, как подчеркивает Бердяев, всегда гордится древностью своего происхождения, неразрывной связью с великим прошлым. Подобно Церкви, культура более всего дорожит своей преемственностью. Слишком новая, недавняя культура, не имеющая преданий, стесняется такого своего положения.

Напротив, цивилизация дорожит своим недавним происхождением. Она не ищет древних и глубоких источников, а гордится изобретением сегодняшнего. У нее нет предков. По словам Бердяева, она не любит могил. Цивилизация всегда имеет такой вид, будто она возникла сегодня или вчера. Все в ней новое, все приспособлено к удобствам нынешнего дня.

В культуре происходит великая борьба вечности со временем, великое сопротивление разрушительной власти времени. Культура постоянно борется со смертью, хотя бессильна победить ее в реальности. Ей дорого увековечивание, непрерывность, преемственность, прочность культурных творений и памятников. Культура, в которой есть религиозная глубина, всегда стремится к воскресению. В этом отношении величайшим образцом религиозной культуры можно считать, по мнению Бердяева, древнеегипетскую культуру.

Культура Древнего Египта была основана на жажде вечности, жажде воскресения, вся она была борьбой со смертью. Египетские пирамиды пережили долгие тысячелетия и сохранились до наших дней. Об этой отличительной черте древнеегипетской культуры писал О. Шпенглер (1880—1936): «Египтяне же, прочно сохранившие свое прошлое в памяти, в камне и иероглифах, так что мы сегодня, по прошествии четырех тысячелетий, можем с точностью определить годы правления их царей, увековечили также их тела; благодаря этому великие фараоны — символ потрясающего величия — и теперь еще лежат в наших музеях с прекрасно сохранившимися чертами лица, тогда как от царей дорийского времени не сохранилось даже имен»¹.

Современная цивилизация, как с сожалением отмечал Бердяев, не строит пирамид и не дорожит тем, чтобы ее памятники имели тысячелетнюю прочность. В современной цивилизации «все быстротечно». Она не только мирится со смертоносной властью времени, но и на этой смертоносности временного потока основывает все свои успехи и завоевания. Цивилизация приятно и весело устраивается на кладбищах, забыв о покойниках. В таком случае и культура окончательно хочет стать безрелигиозной.

¹ Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории: гештальт и действительность. М., 2006. С. 170.

В культуре, как считал Бердяев, действуют два начала — консервативное, обращенное к прошлому и поддерживающее с ним преемственную связь, и творческое, нацеленное на будущее и создающее новые ценности. Но в культуре не может действовать начало революционное, разрушительное, которое по существу враждебно культуре, антикультурно. Культура немыслима без иерархической преемственности, без качественного неравенства. Революционное же начало враждебно всякому иерархизму и направлено на разрушение качеств.

По мнению Бердяева, перекрытие аристократических источников культуры есть иссякновение всяких ее источников. Источники культуры в прошлом все более и более теряются, отрыв от них все более и более углубляется. Вся европейская культура большого («высокого») стиля связана с преданиями античности. Настоящая культура и есть античная греко-римская культура. Никакой другой культуры в Европе не существует. Эпоха Возрождения в Италии потому и была глубоко культурной эпохой, в отличие от эпохи Реформации и революции, что она не только не совершила революционного разрыва в преданиях культуры, но и возродила предания античной культуры.

Лишь культурный тип Возрождения может быть признан культурным и творческим типом. Духовный же тип Реформации означал разрушение церковных и культурных преданий, начало революционное, а не творческое. Античная культура вошла в христианскую Церковь, и Церковь была хранительницей преданий культуры в эпоху варварства и тьмы. Восточная Церковь получила предание античной культуры через Византию, западная — через Рим.

Церковный культ, по мнению Бердяева, насыщен культурой, и от него и вокруг него творилась новая культура старой Европы. Европейская культура есть прежде всего и более всего культура латинская и католическая. По ней можно изучать природу культуры.

Н. А. Бердяев писал: «Если мы, русские, не окончательно варвары и скифы, то потому лишь, что через православную церковь, через Византию получили связь с преданиями античной, греческой культуры. Все революции направлены против Церкви и хотят порвать связь с преданиями античной культуры, в Церковь вошедшими. И потому они представляют варварское восстание против культуры. Борьба против благородной культуры, против культурной символики началась еще с иконоборства, с борьбы против культа. Это духовный источник культуризма»¹.

Связь культуры с культом философ усматривал, как это понятно, и в самой ее судьбе, в ее исторической эволюции. Вся-

¹ Бердяев Н. А. Философия неравенства. М., 2012. С. 275–276.

кая культура исчерпывает себя, иссякает и клонится к упадку. На своей вершине она отрывается от своих онтологических основ, отделяется от собственных жизненных истоков, утончается и начинает отцветать. При этом поздние цветы культуры — самые изысканные ее цветы. В такое время в культуре достигается наибольшая острота познания и наибольшая сложность.

Эпохи утонченного декаданса культуры, как полагал Бердяев, не так бесплодны, как представляется на первый взгляд, — в них есть и свое положительное откровение. Цветущая органическая цельность не дает знания противоположностей, она пребывает в одном и счастливо не знает другого. Слишком большое усложнение и утончение культуры нарушает эту цельность, выводит, по мысли философа, из счастливого неведения противоположностей. В искусстве, в философской мысли, в мистической настроенности раскрываются две полярные бездны. Приобретается более острое значение добра и зла. Но воля к жизни, к ее устройству и развитию не имеет прежней целостности. Уже нет веры в прочность культуры в этом мире, в достижимость совершенства и красоты цветущей культуры. Она внутренне перегорает.

Н. А. Бердяев считал, что так было в период упадка великой античной греко-римской культуры. В этом упадке приоткрывалось что-то новое, неведомое эпохе расцвета цельной и замкнутой античной культуры. В здоровых, цветущих, цельных эпохах высокого подъема культуры всегда есть и какая-то ограниченность, самодовольство. Мистическую тоску по иным мирам античность извела до глубины лишь в период эллинистического упадочничества. Тогда началось мучительное искание искупляющих мистерий, возникли такие течения, как неоплатонизм и неопифагорейство. В искусстве тогда обнаружили прорыв за пределы классического совершенства земного мира, придавленного замкнутым куполом небес.

Из самой глубины жизни, из таинственных ее недр навстречу этой мистической тоске, которой заболела культура, пришло христианское откровение. Культурному античному миру христианство должно было представляться варварством. Этот новый свет, по словам Бердяева, гасит иссякающий свет дряхлеющей культуры и вначале многими воспринимается как тьма. Теперь, как полагал Бердяев, иссякает и вся европейская культура. Она отходит все дальше от своих творческих истоков, делается все более отвлеченной, все менее онтологической по своему характеру. Приток религиозного питания европейской культуры все более сокращается.

На своей вершине латинская культура Западной Европы пережила утончение и упадок. Во Франции она дала последние цветы и пленила прелестью осеннего увядания. Но упадок и увядание европейской культуры вызывают чувство смертельной тоски

и печали. Античная культура была спасена для вечности христианством, христианской Церковью.

Ныне, как считает Бердяев, и само христианство стареет, в нем нет уже творческой молодости. Нового же религиозного света еще не видно. В истории постоянно происходят приливы внутреннего и внешнего варварства, которые имеют не только отрицательное значение. Они обновляют дряхлеющую и холодеющую кровь старого мира. К культуре приближаются новые стихии и дают ей новые жизненные соки.

Внутреннее варварство, которое грозит европейской культуре, не может быть приливом к культуре, вечной по своей природе, свежих сил, могучих жизненных стихий из недр бытия. Внутреннее революционное варварство бурно вступает в культурный мир уже глубоко испорченным лживыми антихристианскими идеями, искаженным рассудочным полупросвещением, с заглушенным и парализованным чувством тайны жизни, с претензиями какой-то ложной полукультуры. Никакой непосредственности, природной цельности, близости к природно-божественным тайнам в этом революционном варварстве нет.

В культуре, по мнению Бердяева, можно выделить еще два начала — классическое и романтическое. В разные эпохи преобладало то одно, то другое начало и создавало преобладающий стиль культуры. Греция явила высочайшие образцы классической культуры, но там уже была и культуры романтическая. Философ считал, что после трудов Ницше это уже невозможно отрицать. Классическое и романтическое переплетаются, борются друг с другом и взаимодействуют.

С точки зрения Бердяева, классическая культура есть культура имманентная, осуществляющая совершенство в пределе, замкнутое и завершенное совершенство на Земле. Она стремится к строгим формам, не допускающим прорывов, в ней не раскрываются беспредельные дали. Романтическая культура — это культура с трансцендентными прорывами, осуществляющая совершенство в беспредельности, размыкающая и не допускающая совершенство на Земле. Формы ее не столь строги, в ней всегда есть прорывы, за ней всегда раскрываются беспредельные дали.

Классическая культура, по мнению Бердяева, не знает иного мира за своими пределами и ничего не говорит о нем. Романтическая культура вся устремлена к совершенству в вечности и безмерности. Христианскую культуру Бердяев характеризовал как романтическую, хотя принцип классицизма действует в ней как одно из вечных начал. Классическая культура означает довольство культурой. Это довольство невозможно в христианском мире, который заболел трансцендентной тоской, и тоска его отпечаталась на его культуре. Совершенство на Земле, в культуре для этого мира невозможно.

Для христианского мира, полагал Бердяев, весьма характерны готический склад души и готический стиль культуры, и никогда не было возможно в христианском мире вполне удавшееся и вполне завершенное Возрождение. Итальянское Возрождение было бурной борьбой языческих и христианских начал. Христианская Церковь приняла в себя античную культуру и пронесла через тьму, но она, по словам философа, претворила ее и сообщила ей свой символизм. Христианская Церковь разомкнула языческое небо и открыла верхнюю бездну. И в отношении подлинного христианского мира в культуре всегда была раздвоенность.

Проблема культуры для христианского общества — проблема трагическая. Такой трагедии культуры не знал классический языческий мир. Трагедия культуры есть отрицание самозамкнутости и самодовольства культуры. Совершенная культура так же невозможна, как невозможно и совершенное общество. Совершенство возможно лишь в ином мире, в ином плане, в благодатном, а не в природном порядке.

Религия составляет сущность культуры. Ее ядро является единственным творцом, хранителем и истолкователем духовных ценностей, данных человечеству Богом.

8.1.3. Смысл соотношения культа и религии

Французский философ, представитель неотомизма, Жак Маритен (1882—1973) предложил идею «интегрального гуманизма», призванного перестроить цивилизацию, сплотить людей на основе признания религиозных ценностей. Кроме того, он дал оригинальную трактовку проблеме соотношения культа и культуры.

Ж. Маритен прежде всего попытался восстановить первоначальное значение слова «культура». «Окультурить» означает «возделывать поле», «заставить природу воспроизвести то, что самой ей воспроизвести не под силу», но в то же время «сотворить то, на что она потенциально способна». Точно так же можно подойти, по Маритену, и к человеческой природе. Жизнь разума и добродетелей заложена в человеческой природе, отвечает ее основным устремлениям. Однако результаты такой работы ума и души не даны от природы. Здесь происходит приобщение к тому, что производится чувственной, инстинктивной природой само по себе.

Следовательно, культура, как утверждает Маритен, заложена в природе человека так же, как в человеческой природе заложена работа ума и присутствие добродетелей. Культура соответствует основному устремлению человеческой природы, но вместе с тем она — творение духа и свободы, которые соединяют свои усилия с усилиями природы. По мнению Маритена, слово «культура», которое обозначает процесс развития человеческого разума в целом, можно было бы заменить в том же значении словом

«цивилизация», которое обозначает тот же процесс развития, но уже с одной, частной его стороны — рождение городов и гражданской жизни.

Отвергая шпенглеровское противопоставление культуры и цивилизации как органического и механического, духовного и материального, Маритен подчеркивает: «Цивилизация не заслуживает своего названия, если она одновременно не является культурой»¹. Философ полагает, что культура и цивилизация должны быть в природе человека, но могут и отклоняться от нее. Неверно, считает Маритен, будто культура и цивилизация ухудшают человека. Неприятие цивилизации означает ненависть к формам разума, ведет к уничтожению человека, у которого, в отличие от прочих животных, нет того основного слоя инстинктивной жизни, врожденных поведенческих структур, достаточно стабильных, чтобы сделать возможным существование на их основе. Ужасная ошибка, по Маритену, — пытаться стереть и отбросить рациональную жизнь, докопаться до оснований, на которых она зиждется. Копать придется бесконечно долго. Недетерминированность человека, его способность раскрыть свои потенции и обуславливает его разумность. В человеке бесконечность, свойственная духу, делает нескончаемой и недетерминированной, согласно Маритену, даже жизнь чувств и инстинктов. Вот почему, по его мнению, настоящий, действительный человек — это не человек природы, целины, а человек добродетели, сформированный внутренней культурой интеллектуальных и моральных добродетелей. Лишь он — целостная личность. Природа же проявляется в нас не иначе, как посредством нашего разума. Истинный человек сформирован разумом и добродетелью изнутри.

В интерпретации Маритена культура и цивилизация по сути своей не только материальны, но и духовны. Вместе с тем они принадлежат миру временному и преходящему и должны быть подчинены вечной жизни в той же мере, в какой промежуточная цель должна быть подчинена цели конечной. Из этой подчиненности внешним целям сама по себе, изнутри возникает иерархия цивилизаций: христианская цивилизация совершеннее языческой. Однако и христианская цивилизация, возвышенная дарованными ей свыше добродетелями, возвышена лишь оттого, что это — в природе цивилизации. И в то же время, по самой своей природе, она погружена во время с его превратностями, она преходяща.

Культура, по Маритену, соприродна духовности, а поэтому она соприродна и религии. «Естественного состояния», когда Бог будто бы оставил человека, никогда не существовало. С первого же часа Бог хотел, чтобы люди знали вещи, превосходящие

¹ Цит. по: Гуревич П. С. Философия культуры. М., 1994. С. 115.

требования всякой природы, творимой или творящей, и открыл им глубины своей Божественной жизни и тайну своей вечности. Именно поэтому ни одна из известных религий не является той простой «естественной религией», которую воображали себе философы.

Ж. Маритен считал, что все религии сохраняют следы первоначального откровения, и все, кроме Христовой, отклонились от сверхприродного, а вслед за этим — от природного порядка вещей. Делая из человека раба Бога, античный мир тем не менее подчинял религию цивилизации, хотя и в противоположном смысле, нежели нынешний. Античность, по Маритену, ограничила религию, в сущности, гражданским культом, культом города и местности. Между тем, подчеркивает он, настоящая религия надмирна, она нисходит на Землю вместе с тем, кто воплотил милосердие в истину. Религия не от человека, не от мира, не от цивилизации, не от культуры. Она — от Господа. Она трансцендентна по отношению к любой цивилизации и культуре.

В истолковании Маритена религия — верховный оживляющий дух цивилизаций и культур, и в то же время она независима от них, свободна, всемирна, кафолична. Ж. Маритен попытался предложить размышление о двойном аспекте вещей: с одной стороны, необходимая имманентность христианской религии по отношению к культуре, с другой — абсолютная трансцендентность этой же самой религии. Природа каждого объекта, по Маритену, есть то его состояние, которое получается при завершении его развития.

Ж. Маритен поддерживает мысль Жозефа де Местра (1753—1821) о том, что все человеческие институты покоятся на религиозной идее. Человеческая сила, оторвавшись от Божественных основ, никогда и не обретала на Земле длительной власти. Философ еще раз обозначает отношение, в котором находятся между собой власть и дух. Это не отношение противопоставления и не отношение тождественности. Это отношение иерархии. По мнению Маритена, современный мир — исторический тип цивилизации. У его истоков были Реформация, Ренессанс и картезианство. В нем есть, как и во всякой цивилизации, позитивная онтологичность и жизненность. Однако его культура, продолжая естественный рост, оторвалась от священного, чтобы замкнуться на самом человеке.

Ж. Маритен считает, что современная культура антропоцентрична, и ее цели, в ее собственном представлении, являются сугубо земными. Благодаря природному закону развития и евангелическому зерну, в нее зароненному, в ней продолжается прогресс — процесс, который можно назвать материальным в философском смысле слова, включая в это понятие технику интеллектуальную, творческую, духовную. И если не моральный идеал, то моральные понятия также прогрессируют: в конце концов идея рабства или

пытки внушают сегодня спонтанное отвращение большому числу людей, чем в прошлые времена.

Ж. Маритен различает в антропоцентрической культуре три этапа. Первый — когда цивилизация считает, что силой одного лишь разума она способна установить определенный миропорядок, который мыслится по христианскому образцу наследием прошлых веков. Это — классический период, период христианского натурализма. Во втором периоде культура, отделенная от сверхприродного мира, обращается против него. Тогда пытаются установить «естественный порядок», который должен освободить человека и обеспечить духу наживы спокойное владение Землей. Это — период рационалистического оптимизма, период буржуазный. И третий период — период материалистического оптимизма, период революционный. В нем человек вступает в борьбу с трансцендентным миром и своим Творцом. Эти периоды последовательны и одновременно близки друг другу. Сама идея покорения природы человеком кончается с впечатляющим однообразием одним и тем же — прекращением жизни.

Христианский гуманизм противоположен антропоцентризму. Он соблюдает иерархию ценностей и ставит выше всего созерцательную деятельность. С позиций христианского гуманизма смысл мирской деятельности заключается не в ее расширении, а в том, чтобы она обеспечила возможность и безопасность созерцательной жизни.

Но значит ли это, что христианское миропонимание безнадежно противоречит существующему миру, зовет назад к устаревшим идеалам? Нет, поток времени необратим, христианская мудрость зовет нас не вспять, к Средневековью, она зовет вперед. В оценке Маритена Средневековье тоже было несовершенным. Христианское миропонимание противится современному миру в той мере, в какой он бесчеловечен, и сопричастно в том, в чем он продолжает естественный рост истории.

Сегодня, как считает Маритен, это миропонимание подавлено, но не отвергнуто. Оно может возродиться на новом уровне и в новой форме, если того захочет Бог. Отсюда видно, как и почему христианство должно вновь пропитать и оживить культуру. Религия Христа должна пронизать культуру не только ради ее духовного спасения. Цивилизация, как полагает Маритен, должна быть христианской с точки зрения целей, специфически присущих ей самой, ибо собственных усилий человеческого разума, вне его связи с Богом, недостаточно, чтобы создать счастье людей и народов.

Ж. Маритен утверждает, что человеку невозможно раскрыть свою подлинную и глубинную природу иначе, как с помощью небесного благословения. Предоставленный самому себе, человек

не может не отклониться от соблюдения той гармонии добродетелей и разумных установлений, без которой культура изменяет своим высшим целям. Людям было возведено лишь одно имя, коим они могут быть спасены. И сколь не велики цивилизации, не ведающие этого имени, они неизбежно отклоняются в том или ином смысле от целостного понятия цивилизации и культуры.

Другой стороной проблемы соотношения культа и культуры выступает, по Маритену, взаимоотношение культуры и католической религии. Католицизм должен пронизывать культуру ради блага мира и спасения душ, но это вовсе не значит, что он сам должен быть придан той или иной культуре как трансцендентный, независимый, оживляющий ее принцип. Его можно сравнить (хотя всякое сравнение будет неполным) с бестелесным, самим по себе существующим духом на манер единого разума (Аверроэс), который наполняет собой все живущее. Он формирует цивилизацию, но не формируется ею. Он кормится земными плодами, ибо обитает на Земле. Но родом он не с Земли, настоящая его пища — не ее плоды.

Ж. Маритен пишет: «Все иные религии, кроме религии католической, составляют необходимую часть определенных культур, культур, приспособленных к определенному этническому духу и определенной исторической формации. Лишь католическая религия, будучи сверхприродной, пребывает абсолютно трансцендентной, стоит над культурой, над расой, над нацией»¹. Те культуры, которые родились вдали от Церкви, в мутной духовной атмосфере, живы лишь тем благом, которое они скрывают в себе.

Культура и цивилизация укоренены в почве естественного мира, тогда как корни Церкви — на небе и в сверхъестественном мире. Христианская цивилизация, даже будучи вознесена над миром христианскими добродетелями и своей подчиненностью высшей конечной цели, все равно принадлежит миру временному, земному, природному, а, следовательно, неполноценному.

Итак, Маритен является сторонником идеи происхождения культуры от культа — идеи, до сих пор владеющей умами многих западных, а сегодня и отечественных, философов и культурологов. В религиозных концепциях прослеживается не только генезис культуры, но и ее зависимость от культа как специфического феномена. Само строение культуры, ее предназначение осмысливаются исходя из иерархической природы культа. Религиозные мыслители считают, что именно в религии коренятся глубинные сокровенные основы культуры.

Таким образом, культура ведет свое происхождение от культа. Дело вовсе не в этимологии слова. Эти понятия глубинно свя-

¹ *Maritain J. Le Docteur Angelique // Oeuvres completes. Vol. 4. P., 2011. P. 86.*

заны между собой. В религиозных концепциях прослеживается не только генезис культуры, но и ее зависимость от культа как специфического феномена.

8.1.4. Религиозные ритуалы

Религиозные ритуалы (лат. *ritus* — обычай, следование, действие надлежащим образом) — *совокупность обрядов и символических действий, придающих важным событиям в жизни человека религиозное значение и смысл; эти обряды являются существенной частью религиозного культа.* Религиозные ритуалы инвариантны, воспроизводятся в соответствии с обычаем или специально разработанными «сценариями» (последние, как правило, со временем приобретают традиционный характер). Важные моменты в жизни человека, как правило, отмечаются не только им самим, но и членами его семьи, родственниками, друзьями и другими, поэтому религиозные ритуалы представляют собой в большинстве случаев коллективные действия. Они совершаются по случаю рождения, имянаречения, включения в религиозную общину, посвящения, перехода из одной возрастной группы в другую, вступления в брак, достижения определенной возрастной черты, движения по степеням религиозного служения, смерти и др.

Обряды различны в разных религиях и конфессиях. На ранних стадиях развития общества религиозные ритуалы вплетены в магический комплекс, находят выражение, например, в обрядах возрастных и половозрастных инициаций. В развитых религиях они составляют компонент сложной культовой системы. В православии рождение отмечается таинством крещения, которое рассматривается как введение человека в лоно церкви. Миропомазание, призванное наделить человека божественной благодатью, в православии связано с таинством крещения, в католицизме в виде конфирмации совершается над детьми 7—12 лет, а в некоторых конфессиях протестантизма не считается таинством, представляет собой символический акт и означает достижение церковного совершеннолетия (14—16 лет). Супружеский союз католицизм и православие освящают в таинстве брака, а в протестантизме по этому случаю предусмотрен символический ритуал. В связи со смертью совершаются похоронные обряды (отпевание, реквием); в память об умершем установлены поминальные обряды, например, в православии — на третий, девятый, сороковой дни и в годовщину смерти; кроме того, имеются дни особого поминовения умерших. Ислам разработал свои религиозные ритуалы — суннат (обрезание; совершается в младенческом возрасте и считается отличительным признаком мусульманина), никах (брак, заключаемый в соответствии с мусульманским правом), джаназа (похоронный обряд), поминание усопшего на третий, седьмой и сороковой дни

после смерти. Соответствующие ритуальные комплексы имеются и в других религиях.

8.2. Различные модели представлений о религии

Существует множество подходов к религии, концептуальных попыток ее осмысления. Австрийский философ Людвиг Витгенштейн (1889—1951), известный как один из создателей аналитической философии, выдвинул концепцию логически совершенного, «идеального языка», прообразом которого для него является язык математической логики. Вместе с тем Витгенштейн выступил в защиту религии. В «Философских наблюдениях» (1929—1930) и «Беседах» он обосновывает этику, которая основывается на религии. Л. Витгенштейн заявляет, что он написал первую книгу (в которой, однако, речь идет не об этой проблеме) «в честь Бога» и предпосылает ей знаменитую цитату из Августина Блаженного. В «Беседах» он постоянно утверждает, что в религии язык является не теорией, а составной частью религиозной деятельности, и поэтому неважно, истинен он или ложен, или лишен смысла.

В этой связи примечательны «Заметки о “Золотой ветви” Фрэзера» (1921) Витгенштейна, в которых он упрекает Фрэзера за то, что тот представляет магические и религиозные представления людей как «заблуждения». «Заблуждается ли тогда, — спрашивает Витгенштейн, — Августин Блаженный, когда на каждой странице “Исповеди” взывает к Богу?» Религия составляет неотъемлемую часть реальной жизни и, следовательно, ее можно описать, но не объяснить посредством гипотезы, которая всегда является мнением. Религиозный символ, добавляет Витгенштейн, основывается не на мнении, в то время как заблуждение соответствует лишь мнению.

Итак, защита религии, а значит, морали, которая, как утверждает Витгенштейн, зиждется исключительно на «заповедях Бога», опирается на тезис о том, что религия полностью принадлежит не к сфере мысли (в которой развивается философия), а к сфере непосредственной жизни и что язык, на котором она выражает свои верования, ритуалы и символы, тоже являются составной частью этой жизни.

В «Разных мыслях» красота искусства и музыки, добро и зло, вера и религия, судьба и Божья воля — наиболее часто встречающиеся темы, хотя Витгенштейн считает должным приписать им способность быть выраженными лишь в узких пределах. «Честный религиозный мыслитель, — писал он в 1948 г., — подобен канатоходцу, который идет, можно сказать, почти что по воздуху. Его

почва — самое узкое, что можно было бы вообразить, и все же она дает возможность на самом деле идти по ней»¹.

По мнению итальянского философа Николы Аббаньяно (1901—1990), именно в последние годы жизни Витгенштейн осмелился стать канатоходцем в этом смысле, рассуждая с самим собой о Боге и о своем отношении с Богом. Он исключает, что возможно какое-то доказательство существования Бога, являющегося тем, что не поддается анализу и что верующий делает предмет своей веры, что сущность Бога может быть прояснена по ту сторону постижения самой скрытой тайны. Он исключает, что можно примирить Божественное предопределение с человеческой свободой, которая в противном случае должна была бы совпадать с ним².

Вера как дар Божий, Бог как непроницаемая тайна, провидение как предопределение — основные моменты того христианства, которое стремился защищать датский религиозный философ Кьеркегор и из которого, возможно, почерпнул познания Витгенштейн в своей молодости. Л. Витгенштейн согласен с Кьеркегором в решающем отправном пункте: вера — экзистенциальный факт; лишь жизнь посредством опыта и мучений, из которых она соткана, может заставить поверить в Бога.

Несмотря на множество подходов к феномену религии, мы можем в дальнейших рассуждениях опереться на специфические модели представлений о религии, которые сложились еще в Древней Греции.

8.3. Религия как иррациональный дар свыше

Формула, вынесенная в заголовок параграфа, близка к тому, о чем говорил Витгенштейн. Она предполагает, что бессмысленно толковать о каком-то земном функциональном предназначении религии или пытаться раскрыть ее земные корни. Религия рождена не на Земле, она пришла извне, непосредственно свыше, оттуда, куда она стремится направить человека. Религия понималась как итог экстатических состояний. Известно, что дельфийский пророк дышал испарениями, которые шли из расщелины в скале, но этого состояния можно было достичь и духовными средствами. Оно рождалось в результате катарсиса (греч. *katharsis* — букв. очищение) — целебного психологического взрыва, очищения души.

Катарсис — важнейший момент развития действия в античной трагедии, предполагавшей эмоциональную разрядку. Траге-

¹ Витгенштейн Л. Философские исследования. М., 2010. С. 41.

² См.: Аббаньяно Н. Витгенштейн // *Его же. Мудрость философии и проблемы нашей жизни*. СПб., 1989. С. 195.

дия — не простое описание печальных происшествий и страшных убийств. Не количество драм и не число гибелей рождает жанр. Герои трагедии ищут оправдания своим поступкам. В какой-то момент они попадают, казалось бы, в безвыходную ситуацию, когда им приходится до конца осмысливать собственную судьбу, свой выбор, когда любое решение может стать катастрофическим. Герой побеждает ситуацию, однако чаще всего ценой собственной гибели. Но вот что странно. Герой античной трагедии погибал, а зрители, вытирая проступившие слезы жалости, расходились с просветленной душой и сердцем, готовые к самым тяжелым испытаниям. Так греки открыли великую тайну драматического действия: мистическое очищение души от грязи чувственности и телесности.

За пределами античности толкование религии как дара свыше приняло различные преобразования. Однако здесь проявлялись конфессиональные различия. Скажем, православный священник Флоренский полагал, что религия — это «жизнь нас в Боге и Бога в нас». Но могло ли такое изречение выразить суть буддизма? Ведь примирить эту формулу с буддизмом можно, только полагая, что буддизм — это тоже жизнь в Боге, только до неузнаваемости искаженная. Стало быть, когда мы говорим «свыше», подразумевается также и «сверх» конфессии. Так, протестантский теолог и философ Р. Отто (1869—1937) истолковал религию как «переживание всего святого». Но что такое святое? Здесь сразу возникают разночтения. Святое может вызывать неизъяснимый трепет и восторг, но это может быть и пугающий образ. Таким образом, нечто одновременно пугающее и чарующее, непознаваемое, связывается с человеком через разные религии, создавая феномен религии.

В той же мере можно толковать понятие «нуминативность» (от лат. *numen* — божественная воля, власть, сила божества), которое выражает у Рудольфа Ранке силу, исходящую от Божества. Оно обозначает невыразимое, таинственное, пугающее, совершенно иное свойство, которое присуще только божественному. Разумеется, в чисто теоретическом плане здесь возможны философские вопросы: зачем эта связь человеку и самому «феномену святого»? почему она так разнообразна по своему ритуальному или психологическому выражению и «жизненному зову»?

Столь же смутно сравнение религии с Абсолютом. Абсолют (лат. *absolutus* — безусловный, неограниченный) — философское понятие, обозначающее всеобщую основу мира, полноту бытия и совершенство, олицетворение вечного, бесконечного, безусловного, совершенного и неизменного субъекта, который самодостаточен, не зависит от чего-либо другого, сам по себе содержит все существующее и творит его. Абсолют трактуется как творче-

ское первоначало всего сущего и выражение слитности субъекта и объекта. Абсолют един, вечен и противостоит всякому относительному и обусловленному существованию. Термин «Абсолют» был введен в конце XVIII в. М. Мендельсоном (1729—1786) и Ф. Якоби (1743—1819) как синоним пантеистически трактуемой Спинозой природы (безличного Бога). В религии Абсолютом считается Бог. У Фихте это «я». В философии Гегеля Абсолютом является мировой разум (абсолютный дух), у Шопенгауэра — воля, у Бергсона — интуиция.

В. С. Соловьев подчеркивает, что по смыслу слова абсолютное означает, во-первых, отрешенное от чего-нибудь, освобожденное и, во-вторых, завершенное, законченное, полное, всеобщее. Таким образом, уже в словесном значении заключаются два определения абсолютного: в первом оно рождается само по себе, в отдельности или отрешенности от всего другого и, следовательно, отрицательно по отношению к этому другому, как обладающее всем, не могущее иметь ничего вне себя (ибо в противном случае оно не было завершенным и всецелым)¹.

Однако как быть с религиями, которые вообще не знают, что такое Абсолют или отрицают его и во всяком случае совершенно равнодушны к вопросу о наличии Абсолюта и связи с ним?

8.4. Религия как аллегорическое знание

Впервые истолкование религии как аллегорического знания было дано Теагеном Регийским (VI в. до н.э.). В этой интерпретации религия утрачивает статус недоступного, непостижимого и оказывается особым способом познания, который позволяет узреть то, что неподвластно житейскому сознанию, практическому смыслу, даже если оно претендует на известную систематичность. Эта версия позволила религии в позднейшие времена оказаться конкуренткой науки.

Представители так называемого оккультного знания считали, что такой способ познания богаче, нежели потенциал знания эмпирического. Такая ситуация заставила науку дискредитировать религию. Этот бум имел место в XVIII—XIX вв. Страсти утихли, когда обнаружилось, что религия вообще не является средством познания, ведь ее откровение является уже готовым и поэтому в значительной степени исторически отличается от научного знания. Религия выражает не знание, а нравственную высоту того, кто ее принимает, поэтому ее нельзя подвергнуть аналитической экспертизе или фальсифицировать.

¹ См.: Соловьев В. С. Соч. : в 2 т. Т. 2. С. 231.

Мистика органично включалась в богословие в лоне Русской православной церкви¹. Согласно русскому философу В. Н. Лосскому (1903—1958) мистика в православии рассматривалась «как совершенство, как вершина всякого богословия», как богословие «преимущественное», поэтому, утверждал он, «нет христианской мистики без богословия и, что существеннее, нет богословия без мистики»².

Русские мистики возвестили новый идеал духовности, стоящий над существующей конфессиональной раздробленностью. «Мистик Владимир Соловьев, — пишет Виктория Кравченко, — философ по образованию и по призванию, открыл в русской философии то направление, которое в традициях древних философских школ именовалось “духовным водительством”. Осознание ограниченности критической и тем более позитивистской философии было и в русской, и в западной мысли. И только Вл. Соловьев в своей теософской системе предпринял попытку создать единую систему духовно-практического, главным образом, нравственного делания (как “исторического дела” философии), совмещающую в себе вершины религиозной, научной и критико-философской мысли на основе “всеединства” как глобального синтеза. В системах других русских мистиков возродились древние и забытые формы религиозно-мистического философствования и нравственно-практического учительства»³.

8.5. Религия как преклонение перед героями

Истолкование религии как преклонения перед героями принадлежит Эвгемеру из Мессены (IV в. до н.э.). В книге «Священная запись» Эвгемер утверждал, что боги — это всего лишь обожествленные люди, герои, которые поразили соотечественников своим величием и поступками. Так сблизились религия и культ.

Герои многих древних мифов — боги. Работа американского трансперсонального психолога Джозефа Кэмпбелла (1904—1987) «Тысячеликий герой»⁴ (1949) посвящена наиболее часто встречающемуся мифологическому сюжету — истории героя: его чудесного рождения, богатырских подвигов, женитьбы на красавице, мудрого правления и загадочной, таинственной гибели. Фольклор многих народов рассказывает о жизни таких персонажей: у шумеров это был Гильгамеш; у евреев — Моисей и Иосиф Прекрасный; у греков —

¹ См.: Кравченко В. Вестники русского мистицизма. М., 1997. С. 3.

² Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 10.

³ Кравченко В. Вестники русского мистицизма. С. 7.

⁴ Кэмпбелл Дж. Тысячеликий герой. М., 1997.

Тесей, Геракл, Ясон, Одиссей; у скандинавов и германцев — Сигурд-Зигфрид; у кельтов — король Артур; у ирландцев — силач Кухулин и доблестный Диармайде; у французов — Роланд и Карл Великий, у югославов — Марко-юнак; у молдаван — солнечный Фэт-Фрумос; у русских — целая плеяда «сильногомочух богатырей».

Дж. Кэмпбелл, как и другие авторы — Геза Рохейм (1891—1953), Мирча Элиаде (1907—1986), — считает, что основу героического мифа составляют символические формы выражения двух важнейших для коллективной и индивидуальной человеческой истории событий — сотворения мира и индивидуальной человеческой истории. Иными словами, в героическом эпосе присутствуют космогонический миф и ритуал инициации. Рождение героя и его странствия соответствуют символике инициации (обряда перехода), а подвиги, свершения и смерть — мироустроению, созиданию космоса (порядка) из всеобщего хаоса. Однако приключения героя не исчерпываются его апофеозом или гибелью. Индивидуальная судьба божественного героя тесно связана с судьбами мира, возникновением и обновлением последнего.

Обратимся, например, к индийскому религиозно-философскому тексту «Бхагавадгита», в первой главе которого рассказывается о подготовке к битве двух царских родов — пандавов и кауравов. Перед началом битвы три воина — Кришна, Арджуна и его брат Бхима — начинают дуть в свои боевые раковины. Сам Арджуна — не бог, но божественная «часть», дарованная богами, т.е. сама раковина девадатта, помогает Арджуне овладеть искомым «целым» — богатством, добром, в конечном счете — благом¹.

Так где же грань между героем и богом? Не предположить ли, что бог — это герой высшего порядка, тот, кто возвысился над другими героями?

8.6. Религия как общественный институт

Именно как общественный институт объяснял религию афинский тиран Критий (ум. в 403 г. до н.э.). Он полагал, что религия «выдумана» властителями, которые усмотрели в ней огромный потенциал для управления. В конечном счете эта версия выродилась в «теорию обмана». Некие исследователи считали, что властители сознательно манипулируют народным сознанием, а люди бессознательно тянутся к самообману. В некоторых случаях, как у Секста Эмпирика (II в.) или у просветителей XVIII в. религия понималась как открытый договор между властителями и народом.

¹ См.: Меликов В. В. Введение в текстологию традиционных культур. М., 1999. С. 39.

Античная религиозность была скрыта за ритуалом государственных и оргиастических культов и непосредственно выражена лишь в субъективных высказываниях отдельных людей. Религиозное законопочитание и обязательное соблюдение государственного культа свидетельствуют не столько о живой религии, сколько о влиянии общественных установлений. В мистерияльных культах и в магии отчетливо выражалась индивидуалистическая религиозность, в то время как социальное сознание группы или общины проявлялось в автохтонной (местной, коренной) религиозной традиции почитания богов данной области или города.

В равной степени это относится к иудаизму и христианству, которое уже во время древней церкви делилось на различные исповедания и партии в отдельных общинах. Увеличение числа последователей мистерияльных культов (Аттиса и Кибелы, Адониса, Исиды, Деметры и Митры) не означало ослабления государственной религиозности, а свидетельствует лишь о многообразии форм религиозности. Например, почитатели Изиды одновременно воздавали божеские почести императорам или — в рамках античного политеизма — поклонялись Зевсу или Юпитеру как верховному богу. Государственным культам и мистериям Деметры и Диониса было свойственно положительное отношение к миру. Мироотрицающими религиями являлись гностицизм¹, герметизм², манихейство³ и христианство.

К. Маркс довел критику религии до логического конца. Он считал, что всякая история религии, которая абстрагируется от общественных институтов, условий жизни, не критична, и пытался показать каким образом определенные отношения промышленности и общения необходимо связаны с определенной формой общества, государства, а стало быть, с определенной формой религиозного сознания. К. Маркс писал: «Религиозное убожество есть в то же время выражение действительного убожества и протест против этого действительного убожества. Религия — это вздох угнетенной твари, сердце бессердечного мира, подобно тому как она — дух бездушных порядков. Религия есть опиум народа»⁴.

¹ Гностицизм — направление религиозно-философской мысли поздней Античности и Средневековья, для которой характерны «мистический рационализм», дуализм доброго и злого начал, неприятие Ветхого Завета и искупительной миссии Иисуса Христа. Было представлено различными группами, сектами и церквами.

² Герметизм — религиозно-философское течение эпохи эллинизма и поздней античности, сочетавшее элементы разных учений.

³ Манихейство — религиозно-философское учение, возникшее в III в. на Ближнем Востоке и распространившееся в III — XI вв. от Северной Африки до Китая.

⁴ Маркс К. К критике гегелевской философии права // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. : в 50 т. 2-е изд. М., 1955. Т. 1. С. 415.

8.7. Религия как врожденное свойство человека

Как думал философ-стоик Посидоний из Апамен (ок. 135—51 до н.э.), религия прирождена человеку. Такая версия вызывает различные мировоззренческие следствия. С одной стороны, вопрос о смысле религии утрачивает свою актуальность. Выходит, религия всегда сопровождала человека. С другой стороны, одновременно рождаются совершенно иные варианты хода мысли. Если религиозное чувство оказывается таким же врожденным свойством человеческой природы, как, скажем, инстинкты самосохранения и размножения, то она природно необходима, базируется на фундаментальных жизненных потребностях человека и вполне целесообразно вписывается в устройство человеческого организма. Однако такое простое решение проблемы не выглядит свободным от рефлексии. Почему, например, врожденная религиозность у людей столь разнообразна?

8.8. Религия как направляющая сила

Мысль о религии как направляющей силе осознал Кант. Основположения религиозных учений, по Канту, — это постулаты практического разума. Они не являются теоретическими догматами. Их удел — практическое стремление. Религиозные представления — не столько конкретные взгляды, сколько жесткие требования, которые направляют человеческую жизнь. Истинное моральное служение Богу, которое надо совершать верующему как подданному, принадлежащему к Его царству, но (не меньше) и как (под законами свободы) гражданину Его, — хотя как таковое оно невидимо, т.е. служение сердца (в духе и в истине), — может состоять только в том образе мыслей, чтобы соблюдать все истинные обязанности как Божественные заповеди, а не в действиях, исключительно определяемых для Бога. Но для людей невидимое нуждается в том, чтобы оно было представлено через что-нибудь видимое (чувственное), даже, что еще важнее, только через это чувственное сводится к надобностям практического и, хотя оно интеллектуально, как бы (по известной аналогии) должно сделаться наглядным, а это, хотя и не лишнее, но все-таки такое средство, которое очень легко подвергается опасности лжетолкования, а именно делает для нас наш долг служения Богу только чувственнопредставимым, что под влиянием подстерегающей нас иллюзии легко считать за самое богослужение, как это обычно и называется¹.

¹ См.: Кант И. Религия в пределах только разума. СПб., 1908. С. 196—214.

Заключение

Религия — сложный и универсальный феномен. История человечества не знает ни одного народа, который был бы отстранен от религиозного сознания и религиозной практики. Вот почему существуют различные версии происхождения религии. Некоторые религиоведы считают веру прирожденным свойством человека. Другие, напротив, ищут земные корни религии и рассматривают ее социальное измерение, толкуют религию как общественный институт. Порой религия осмысливается как дар свыше, но ей противостоит иная точка зрения. Получается, будто в богов превратились земные герои, которые были восприняты людьми как вестники неба. Религиоведы всегда подчеркивали, что религия — это явление мировой культуры. Религиозные верования получили отражение в многочисленных произведениях искусства. Религиозные культы оказали огромное воздействие на архитектуру, живопись, музыку. Весьма значительно также влияние религии на область морали.

Контрольные вопросы

1. Что означает, по П. А. Флоренскому, подойти к культу снизу вверх и как получается культ?
2. Как Н. А. Бердяев определяет иерархический характер культа?
3. Почему культура и цивилизация могут рассматриваться как идентичные понятия?
4. Как Ж. Маритен характеризует естественного человека?
5. Почему культ и культура могут отдаляться друг от друга?
6. Почему Л. Витгенштейну пришлось брать под защиту религию?
7. Что заставляло С. Кьеркегора думать, что вера — это непроницаемая тайна?
8. Отчего некоторые мыслители считали, что религия — это дар, посланный богами?
9. Что такое нуминативность?
10. Как религия соотносится с понятием Абсолюта?
11. В чем проявляется социальное измерение религиозности?

Темы рефератов

1. Культ как понятие религиозного сознания.
2. Культ как феномен культуры.
3. Классическое и романтическое в культуре.
4. Смысл связи культа и религии.
5. Религия — верховный оживляющий дух цивилизаций и культур.
6. Религия и глубинные сокровенные основы культуры.
7. Иррациональная природа религии.

8. Трансцендентное происхождение религии.
9. Религия и Абсолют.
10. Религия как иносказание.
11. Религия как социальный институт.

Литература

- Аббаньяно, Н.* Мудрость философии. — СПб., 1998.
- Бердяев, Н. А.* Философия неравенства. — М., 1991.
- Гуревич, П. С.* После безверия. Бывшая империя и религиозный ренессанс // Литературная газета. — 1992. — 14 окт.
- Гуревич, П. С.* Философия культуры. — М., 2001.
- Ильин, И. А.* Основы христианской культуры // *Его же.* Одинокий художник: статьи, речи, лекции. — М., 1993.
- Кравченко, В.* Вестники русского мистицизма. — М., 1997.
- Кэмпбелл, Дж.* Тысячеликий герой. — М., 1997.
- Уилсон, К.* Оккультное. — М., 2001.
- Флоренский, П. А.* Из богословского наследия // Богословские труды. — М., 1977.
- Христос и культура. Избранные труды Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура. — М., 1996.
- Хэйуорд, Дж.* Путь воина шамбалы. Практическое руководство. — М., 2000.
- Элиот, М. Р.* Христианство и культура. Идея христианского общества // Диспут. — 1992. — Июль — сент.

Глава 9

ОБНОВЛЕНЧЕСТВО КАК ПРОТИВОСТОЯНИЕ ФУНДАМЕНТАЛИЗМУ

В результате изучения данной главы студент должен:

знать

- суть обновленчества как культурно-антропологического феномена;
- модернизм как процесс;

уметь

- проводить различие между обновленчеством и фундаментализмом;

владеть:

- навыками практического анализа фундаментализма как религиозного феномена.
-

9.1. Обновленчество как культурно-антропологический феномен

Любая религия в процессе своего развития не может не подвергнуться существенным или частичным изменениям. Обновленческие процессы, естественно, сопровождают развитие каждой религиозной системы. В русской церковной истории прошлого и нынешнего столетий понятие «религиозное обновление», пожалуй, одно из самых спорных и болезненных. В самом деле, нужно ли доказывать, какой вред нанесли церковному единству «реформаторы» 1920-х гг. Нужно ли по-новому оценивать лидеров обновленчества тех лет, даже согласившись с тем весьма спорным доводом, что идеи у них были хорошие, а их реализация порочна? Вопросы эти явно риторические. Добро не делается с помощью зла, не рождается им. И все же правомочно ли обсуждать сам принцип религиозного обновления, негативно аттестуя любые попытки изменения церковных канонов и традиций? В данном случае, думается, однозначное осуждение невозможно. Правильнее будет разобраться с понятиями, отказавшись от стереотипного их восприятия (как «за», так и «против»)¹.

¹ См.: Фирсов С. Л. Уроки русского церковного обновленчества. К 80-летию обновленческого раскола // Независимая газета. 2002. 15 мая.

В культуре обнаруживают себя полярные культурные тенденции — фундаментализм и модернизм, которые являются ключевыми для современного религиоведения. В русской литературе вместо слова «модернизм» использовалось слово «обновленчество». Это дает нам возможность проследовать за логикой небольшого исторического экскурса С. Л. Фирсова.

Если говорить кратко, то история обновленческого движения в Русской православной церкви советского периода, по его мнению, — это время становления и развития тоталитарного общества, по преимуществу эпохи И. В. Сталина (1878—1953). Возникнув весной 1922 г., обновленческое движение пережило несколько этапов, бесславно и незаметно сойдя с исторической сцены во второй половине 1940-х гг.

Первые страницы советского обновленчества писались тогда, когда истощенную Гражданской войной страну постиг страшный голод, особенно свирепствовавший в Поволжье. Именно тогда большевики раскрутили на полную мощность антирелигиозную машину, стремясь как можно более дискредитировать священноначалие Русской церкви и ее первосвященника — патриарха Тихона. Они прекрасно использовали старый проверенный принцип «разделяй и властвуй», противопоставив «демократическое» крыло Церкви ее «реакционному» крылу, представители которого якобы не хотели «поделиться» с бедствующим народом накопленными за столетиями церковными богатствами. Не случайно тогда, в марте 1922 г., В. И. Ленин (1870—1924) в секретном письме, адресованном членам политбюро, откровенно предлагал использовать сложившиеся обстоятельства для изъятия ценностей.

Факты, приводимые Фирсовым, весьма любопытны. Разумеется, Церковь не отказывалась помогать голодающим, но считаться с предложениями большевики не хотели: цели были другие. Патриарх был арестован, и с помощью подлога и хитрости ОГПУ добилось концентрации власти в руках зачинателей обновленческого движения: протоиереев А. Введенского и В. Красницкого, священника Е. Белкова и некоторых других. Буквально с первых дней к движению пристал и заштатный епископ Антонин (Грановский). Этими деятелями было организовано Высшее церковное управление, которому к июлю 1922 г. подчинились 37 из 73 епархиальных архиереев, а к августу 1922 г. в большинстве епархий власть перешла к «Живой церкви» — обновленческой организации, откровенно враждебно настроенной и к епископату, и к монашеству, и лично к патриарху Тихону. Впрочем, вскоре у «реформаторов» появились новые группировки, движение мельчало, обрекая себя на неудачу. Однако поддержка властей была залогом существова-

ния обновленчества, лидеры которого все-таки сумели соорганизоваться и в конце апреля 1923 г. провели «собор», громко названный ими «Вторым поместным».

На «соборе» было принято выгодное советским властям постановление о лишении Патриарха Тихона сана и даже монашества как «предателя Церкви» и «отступника от подлинных заветов Христа». Тогда же был создан Высший церковный совет, просуществовавший недолго, до 27 июля 1923 г. Патриарх Тихон вынужденно «раскаялся» в своей антисоветской деятельности и был освобожден. Это послужило сигналом к объединению всех антиобновленчески настроенных сил (большевики продолжали свою игру, срамливая противоборствующие стороны). Например, уже в начале 1924 г. в колыбели обновленчества Петрограде из 115 храмов 83 перешли под юрисдикцию патриарха. Реформированные «реформаторы» сняли с себя ответственность за действия и распоряжения властей, заявив, что впредь будут свято блюсти чистоту православного учения, таинства и догматы Церкви. Обновленцы сосредоточились на разоблачении «церковной контрреволюции» сторонников Патриарха, стремясь доказать, что подлинными наследниками всего лучшего в русской церковной традиции являются именно они. Правда, обновленцы внесли достаточно много в эти традиции (например, реализовали идею о создании института женского епископата в Русской православной церкви наравне с безбрачным), но на фоне существовавшего раскола на подобное можно было закрыть глаза.

В октябре 1925 г. состоялся второй обновленческий «собор», на котором вновь прозвучали политические заявления о верности собравшихся «великому делу социализма», резкая критика «тихоновцев», называвшихся антисоветчиками. Соборяне разрешили духовенству второбрачие; стало одобряться и использование старого стиля (ранее отмененного) в богослужении. В то время большевики хотели получить контроль над всей Церковью, добиваясь объединения «тихоновцев» и обновленцев под руководством лояльного к священной власти священноначалия. Однако на это «собор» 1925 г. не пошел: его лидеры прекрасно понимали невозможность быть церковными лидерами в случае нахождения компромисса. В 1927 г. «тихоновцы», возглавлявшиеся митрополитом Сергием (Старгородским), ценой огромных уступок получили легализацию, что существенно осложнило внутрицерковную ситуацию — возникли так называемые «расколы справа». Впрочем, на фоне разворачивающихся в СССР антирелигиозных гонений это уже не могло серьезно повлиять на церковную жизнь.

Сторонники митрополита Сергия, подобно обновленцам начала 1930-х гг., как верно подчеркивает Фирсов, для властей были

совершенно не опасны и политически не нужны. Не случайно обновленцам уже с конца 1920-х гг. запретили проповедовать, их пробольшевистские пассажи, в которых Христос часто назывался первым коммунистом, были признаны вредными. «Реформаторы» постепенно превращались в «охранителей». В 1932 г. пленум обновленческого Синода решил ввести всюду богослужбное единообразие, отказавшись от использования русского языка; «творчество» в церковной жизни ограничивалось.

Государственная борьба против «мракобесия» не спасла лояльных обновленцев от массовых репрессий второй половины 1930-х гг. Тогда уничтожались все: и левые, и правые, обновленцы и «тихоновцы». В епархиях к началу Великой Отечественной войны оставалось от одного до трех обновленческих храмов. Судьбу обновленчества по существу и решила война: Сталин был прагматиком и, согласившись на частичное возрождение православия в СССР, справедливо сделал ставку на «тихоновцев», или, как их тогда называли, «староцерковников» (подчинявшихся власти митрополита Сергия), за которыми шло большинство православных верующих.

Переломным для обновленчества оказался 1943 г.: после встречи Сталина с «тихоновскими» митрополитами Сергием (Страгородским), Алексием (Симанским) и Николаем (Ярушевичем) бывшие церковные «реформаторы» в глазах светских властей перестали иметь какую-либо политическую привлекательность. С конца 1943 г. и до начала 1945 г. при поддержке светских властей в патриаршую церковь перешло большинство некогда обновленческих храмов. О своем покаянии заявили и почти все обновленческие архиереи и иереи. В июне 1945 г. тогдашний обновленческий «первоиерарх» сам попытался перейти под юрисдикцию некогда проклинавшейся им патриаршей Церкви, но переговоры закончились ничем — ему предложили прощение без сохранения сана.

Краткое перечисление основных вех и событий обновленческой истории, как видим, не слишком помогает нам разобраться в сути того, за что, собственно, нелюбим сам термин. Если считать «обновленчество» синонимом предательства, совершенного кучкой церковных проходимцев, тогда все ясно и говорить больше не о чем. Однако в обновленческой среде были разные люди: карьеристы и романтики, по-своему честные пастыри и беспринципные циники. Назвать всех их «обновленцами» (так называли их противники — «тихоновцы»), значит все упростить до схемы. В связи с этим, думается, для того, чтобы понять феномен обновленчества и не отделяться наклейкой церковно-политических ярлыков, следует хотя бы кратко разобрать основные моменты идеологии обновленчества.

Еще в начале 1920-х гг. Л. Д. Троцкий (1879—1940) утверждал, что Церковь хочет приспособиться к советскому государству, но обновленчество есть лишь запоздалая форма такого приспособленчества. Даже делая поправку на декларативность этого заявления относительно всей Русской церкви, хотелось бы отметить, что помимо «формы» уместно говорить и о некотором «содержании». М. С. Агурский (1933—1991), советский диссидент и исследователь идеологии национал-большевизма, полагал, как представляется, вполне здраво, что в основе взглядов всех обновленцев лежал религиозный мистицизм, правда, мистицизм специфический. Испытания, постигшие русское православие в годы революции и Гражданской войны, мыслились как промыслительные, посланные Богом для необходимого очищения от скверны прошлого, затронувшей и Церковь. Новое государство, как констатировали обновленцы, враждебно старой религиозной «служанке самодержавия», но в этом виновата она сама, до 1917 г. поддерживавшая угнетение и насилие.

Таким образом, получалось, будто большевики, сознательно богоборствуя, на деле выполняют заветы Божии, являясь неким вместилищем Божией Благодати и строителями Царства Божия на земле. В среде Русской православной церкви были люди различных политических взглядов и направлений, в том числе и христианские социалисты, мечтавшие о соединении в этом мире правды Божией и правды человеческой. Не все они поддерживали большевистские методы «строительства царствия рабочих и крестьян».

Теперь о «генеалогии», но не обновленчества (об этом говорить если и не бессмысленно, то безрезультатно), а «обновленческих идей». Известный знаток русской церковной истории Д. В. Поспеловский, начиная анализировать предпосылки, симптомы и причины обновленческого раскола, отметил две постоянно действовавшие в послепетровскую эпоху причины внутренней напряженности и даже конфликтности в православной церкви — травматические последствия собственно петровской церковной реформы и распространение так называемого «ученого монашества». Петровская реформа окончательно превратила духовенство в замкнутую касту со своими специфическими интересами и традициями. Многие десятилетия эти традиции мешали не желавшим служить в Церкви представителям «духовного корня» находить себе достойное применение в миру. Что касается «ученого монашества», то это была уже внутрицерковная проблема. Как правило, «учеными монахами» называли выпускников духовных академий, принимавших монашеский постриг в целях епископской карьеры.

«Ученое монашество» часто противопоставлялось белому, неженатому духовенству, которое полностью зависело от своих архие-

реев. В среде «бельцов», особенно академических (т.е. выпускников духовных академий) были сильны антимонашеские настроения и скептическое отношение к всевластию (во внутрицерковных делах) епископата. И хотя гласное недовольство «церковными настроениями» в названной среде можно было наблюдать уже в эпоху императора Александра II, наибольшее распространение взгляды белого духовенства получили в начале XX в., в годы первой русской революции. Именно тогда, 17 марта 1905 г., в печати появилась записка группы петербургских священников (в дальнейшем получивших наименование «группы тридцати двух»), называвшаяся «О необходимости перемен в русском церковном управлении». Среди ее авторов (или подписантов) были совершенно разные люди: священник Г. С. Петров, называемый иногда «пионером либерально-обновленческого движения», вскоре лишенный за свою деятельность сана, профессор-протоиерей М. И. Горчаков, священники К. М. Агеев, И. Ф. Егоров, В. Я. Калачев и др. В большинстве своем это были искренние люди, во многом разделявшие христианско-социалистические взгляды, но вовсе не стремившиеся к разрушению подлинных церковных традиций.

Известный богослов и философ русского зарубежья протоиерей Георгий Флоровский (1893–1979) указывал на то, что записка столичных священников «была составлена в духе довольно расплывчатого церковного либерализма, без достаточной духовной сосредоточенности». Достаточно перечитать эту записку, чтобы понять: ее авторы под обновлением предполагали восстановление, приведение в исправный вид церковного строя России. Свободный строй церковной жизнедеятельности, как полагали эти обновленцы, «точно определен восходящим к апостольским временам преданием, увековечен строем изначальных канонических определений, сохраняющим в этой части своей обязательную во все времена силу и значение, но представляющим необходимый простор для согласных с ним приспособлений к условиям места и времени». Вот здесь либерализм авторов дан в концентрированной форме.

Записка призывала восстановить строй церковного самоуправления, упорядочив и развив епархиальное управление в соответствии с канонами, узаконяющими простор соборности в Церкви. Авторы писали о необходимости широкого развития жизни приходов, повременных соборах, созываемых под председательством архиепископа царствующего града, о том, что он как представитель соборов может носить наименование патриарха.

Обновленцы тех лет не забывали повторять, что Церковь выше и шире всякого государства, всякой национальности, всякой партийности. «Церковь — совесть народная, мировая», — подчеркивали они (и забывали при этом указывать, что Церковь для

верующего — Дом Божий). Писали они и о своем отношении к епископату, не соглашаясь как с прямым подчинением епископов и митрополитов патриарху (в случае восстановления патриаршества), так и ни с каким бы то ни было умалением и ограничением прав и обязанностей, присущих архиереям изначально. Вскоре группа стала называться «Союзом церковного обновления», затем «Братством ревнителей церковного обновления», положив, таким образом, начало истории этого понятия.

Заявляя о своем стремлении сохранять чистоту догматов, о желании организовать церковный строй «на началах первых времен христианства», отцы-обновленцы демонстрировали и наивное непонимание политических реалий своего времени, природу российской «симфонической» монархии, и идеалистический подход к решению сугубо практических задач восстановления канонического строя русского церковного управления. После Февральской революции 1917 г. обновленческое движение, сошедшее с исторической сцены после 1907 г., вновь ожило, но не надолго: Гражданская война в конце концов положила конец новым-старым мечтаниям обновленцев, хотя их социал-демократические взгляды вполне успели тогда проявиться (равно как и симпатии некоторых обновленцев к власти трудящихся).

Л. С. Фирсов ставит острые вопросы, которые важны и сейчас. Можем ли мы сегодня безоглядно критиковать все, что связано с идеями церковного обновления начала века? Представляется, что в этом случае мы будем копировать худшие образцы поведения «обнагленцев» 1920-х гг., без зазрения совести решавших свои задачи ценой обмана и насилия. Дело не в реабилитации идей обновленцев начала XX в. Речь идет о необходимости всегда помнить банальную истину: вовремя не проведенные церковные реформы грозят опасностью быть со временем неправильно перетолкованными некоторыми из их (реформ) сторонников.

Чем дальше реформы откладываются (до «лучших времен»), тем большее влияние на самую суть церковного реформаторства начинает оказывать «политическая составляющая». Любой уклон опасен тогда, когда его адепты находят моральную санкцию у времени, в котором живут. Пример обновленцев XX в. — тому доказательство. Каков же может быть вывод? Думается, он весьма простой. Во-первых, необходимо избегать стереотипного восприятия сложных явлений. Во-вторых, нужно понимать, что проблему важно рассматривать во всей совокупности, конечно же, не забывая об евангельских «плодах», которые для христианина всегда являются критерием истины.

Лучше всего идея обновления выражается в старой русской пословице, напоминающей известное признание Экклезиаста: «Нового не бывает на земле, а только старое, обновленное».

9.2. Модернизм как процесс

9.2.1. Манифестальный разрыв с ортодоксальной верой

Религиозный модернизм обычно включает в себя манифестальный разрыв с ортодоксальной верой. Речь идет не только о противопоставлении экзотических форм веры религиозному фундаментализму. В работах теологов этого толка затрагивается широкий круг современных философских проблем, прежде всего онтологического значения. Поиск универсального сознания включает в себя идею духовного диалога как своеобразного завета наших дней.

Под религиозным модернизмом подразумевается противоположное традиционализму и фундаментализму философско-мировоззренческое течение в рамках той или иной религии, которое отражает необходимость ее изменения и развития. Будучи одним из видов приспособления религии и церкви к новым социальным условиям, изменившейся духовной обстановке, религиозный модернизм выражает тенденцию обновления религиозной жизни.

В истории европейской культуры классическим примером религиозного модернизма служит движение Реформации. Начавшись в учениях М. Лютера, Т. Мюнцера (1490—1525), Ж. Кальвина (1509—1564) как попытка восстановить библейские истоки веры, это движение не только воссоздало нормы и ценности первоначального христианства, но и содействовало стремительному развитию европейской культуры в целом. Процесс разносторонних преобразований превратил протестантизм в гибкую разновидность христианства. Католицизму и православию еще предстояло продолжать эту работу.

Религиозный модернизм переосмысливает многие фундаментальные категории ортодоксальной веры, в том числе понятие о Боге, о сверхъестественном, о религии. Он воссоздает мироощущение современного человека, его нравственные искания, жизненно-практические установки. В то же время это не только коллизии внутри религии. Они захватывают живой нерв европейской культуры. В частности, бездна между языческим и христианским миром оказывается порой не столь значимой, как внутри самого христианства.

Отметим некоторые типологические черты протестантского модернизма, которые сформировались в процессе его развития. Прежде всего это обмирщение теологии, т.е. приближение ее к переживаниям и чувствам конкретного человека. В этом контексте религия субъективируется, вера приобретает глубоко индивидуализированный характер. Протестантская ортодоксия раскрывает содержание веры как отношение между человеком

и Богом. Непосредственное, лично окрашенное чувство поэтизируется и утверждается всем строем мироощущения.

Для всей протестантской традиции характерно также различие веры и религии. Первая выступает как нечто, присущее человеческой природе, отражающее субъективность личности, ее богатый внутренний мир. Религия же оценивается как преходящий, необязательный комплекс идей и ритуалов, нередко подменяющих незамутненную веру. Отсюда возникает возможность христианства без религии, которую обосновывает религиозный модернизм.

Очевидно, что Христос оказывается центром веры, ее стержнем. Его образ позволяет воспроизвести отношения человека и Бога. Причем само понимание Бога освобождается от абстрактных, умозрительных характеристик, когда Бог выступает в образе чистого бытия или первопричины. Христос воплощает в себе живые черты, позволяющие человеку вступить с ним в общение. Отсюда постоянная апелляция всех протестантских теологических концепций к первоначальному христианству.

В рамках современной протестантской мысли можно выделить различные теологические доктрины, в том числе такие, как «диалектическая теология» К. Барта (1886—1968), теология «демифологизации Нового Завета» Р. Бульмана (1884—1976), «универсальная теология» П. Тиллиха (1886—1965), эсхатологическая теология Р. Нибура (1892—1971), теология «мертвого бога» Д. Бонхёффера (1906—1945), теология надежды Ю. Мольмана, «теология революции» М. Шретера, Х. — Д. Вендланда и Р. Шокля, теология «мертвого бога» и «христианского атеизма» в постбульмановском и постбонхёфферовском толковании, теология современного экуменизма (т.е. сближения религий).

«Диалектическая теология» Барта проводит различие между землей, т.е. местом обитания человека, и небом, где находится Бог. К. Барт полагает, что между этими модальностями существует множество различий. «Теология кризиса», как нередко именуют доктринальное учение Барта, исходит из того, что каждое явление Бога земному миру влечет за собой специфический кризис последнего. На взгляды этого теолога оказали воздействие Лютер и Кальвин, а также философы Кьеркегор, Ницше, позднее Хайдеггер. Ссылки на эти источники мы находим и в работе Дж. Робинсона (1919—1983) «Быть честным перед Богом» (1963)¹. К. Барт оценивает религию как порчу веры, ее деформацию. Именно она, по мнению теолога, пытается стереть противостояние модальностей, «навести мосты» между человеком и Богом, что нередко рождает ложное отношение между ними.

¹ Робинсон Дж. Честно перед Богом. М., 1992.

9.2.2. Демифологизация веры

Инициатором движения за демифологизацию веры стал в 1920-х гг. немецкий протестантский теолог Бультман, представитель диалектической теологии. Он противопоставил веру в Бога, абсолютно трансцендентного по отношению ко всему человеческому, религии как идеологии, иллюзии, воспроизводимой совокупностью культовых и теологических манипуляций. В результате такой подмены набожный индивид вступает в общение не с Богом, а с его мистифицированным образом. Связь бультмановского анализа и его программы «демифологизации» с поставленным вопросом о «потустороннем» Боге в целом достаточно очевидна. Отказ от «потустороннего» Бога означает намного более радикальный скачок, нежели переход к этой концепции от Бога «на небесах».

Р. Бультман — сторонник христианской нетрадиционалистской неоортодоксии выступает за веру без тех рационалистических смягчений, которыми христианство обязано эллинизму. Вопрос об опоре веры на эллинскую «мудрость» имеет долгую историю; он ставится уже в положивших начало христианской религиозной философии новозаветных посланиях апостола Павла (I в.), декларирующих несовместимость первой со второй. Тем не менее уже в этих посланиях прослеживаются заимствования из греческой философии (преимущественно стоицизма). Именно с них начинается длительный процесс обрастания первоначальной вероисповедальной керигмы (т.е. провозглашения слова Господа, как его проповедовали апостолы) идеологическим мифом.

В своей реставрации архаической суровости христианства современная неоортодоксия, анализируя новозаветную традицию и апеллируя к Кьеркегору, считает откровение абсолютно несоизмеримым с человеческими критериями. Восприятие человеком откровения представляется как событие, не поддающееся никакому рациональному объяснению.

Р. Бультман задел чуть ли не самое уязвимое место евангельского воззрения. Ведь «мифологическим» элементом Нового Завета он называет то, что характеризует евангельскую историю как нечто большее, нежели просто историю (одну из многих). Именно эта «мифологическая добавка» делает события десятилетней давности проповедью или Евангелием для нынешнего дня. Р. Бультман утверждает, что весь этот элемент современному человеку представляется каким-то непонятным жаргоном.

В современной литературе Бультман оценивается как самый крупный лютеранский теолог со времен Лютера. В отличие от Барта он не разрывает все связи с идеями либеральной теологии XIX в., продолжает традицию протестантского либерализма

и в то же время выступает как экзистенциальный теолог. Попытка Бультмана «демифологизировать» Новый Завет вызвала критические замечания, даже со стороны неоортодоксов, в частности, Бонхёффера, и чуть не привела к отлучению его от христианской церкви.

Исторический скептицизм Бультмана приводит его к сомнению даже по поводу ключевого догмата о воскресении Иисуса. Разумеется, он не отказывается от самой веры в это событие, но, отвергая дословно-описательную версию догмата о воскресении, приспосабливает ее к историческим формам восприятия современного человека. При этом Евангелие понимается исключительно как свидетельство веры. Внесенные позже «смысловые нагрузки» извращают его первоначальный смысл. По мнению Бультмана, тот, кто пробился к ядру веры, становится истинно верующим. Немецкий теолог оставил глубокий след в истории протестантской традиции. Он даже создал определенную школу, которая приступила к атеизации современного христианства. Некоторые последователи Бультмана зашли так далеко, что переосмыслили понятие Бога, отождествив его с определенным видом межчеловеческой коммуникации.

Книга одного из главных представителей «диалектической теологии» Тиллиха «Потрясение оснований» (1948) излагает концепцию «христианского универсализма», содержит попытку соединить теологию с философией, политикой, социологией, экономикой, искусством. Если либеральная теология XIX в. стремилась приспособить христианскую мифологию к уровню развития современной науки, сохранить в Библии все, что не перечеркнуто экспансией сциентизма и историзма, то Тиллих порывает с этой традицией.

Бога Тиллих рассматривает не как потустороннюю проекцию, а как основу всего нашего бытия. По его мнению, только вера в непознаваемого Бога, радикально отличающегося от религии, может спасти экзистенцию. Современный мир теолог оценивает как время «обесцененного человека». Религия рассматривается им как «иго», которое легло на людей по вине создателей Писания.

Самая значительная порча христианства связана, по Тиллиху, с тем, что оно превратилось в нечто большее, чем только свидетельство того нового бытия, к которому призван человек Богом. В Новой истории человек сам решил стать божеством. Опираясь на неистинную науку, которую он приспособливает к целям идолопоклонства, он развязал разрушительные силы природы, связанные и упорядоченные в космический организм волей высшей инстанции.

9.3. Фундаментализм как религиозный феномен

9.3.1. Фундаментализм — не архаика

Когда мы говорим о фундаментализме, в нашем сознании возникает представление о немой архаике, об агрессивном вторжении в социодинамику, в религиозное сознание безнадежно устаревших навыков мысли и поведения. Высказывается опасение, что эта культурная ориентация одушевляет тоталитаризм, фашизм, экстремизм¹. В этом смысле понятие наделяется заведомо негативным смыслом. Оно ассоциируется с эпатажными, часто эксцентрическими образами патриархальности, дикости и косности. Прогрессистски ориентированное сознание легко отторгает от себя эти канонические установки.

Чем обусловлен фундаментализм? Реакцией на что он служит? Мыслима ли полярная культурная ориентация, противостоящая фундаментализму? Наконец, какова его роль в современном религиозном сознании?

Поставим, однако, вопросы: плох ли фундаментализм? возможно ли ограничиться только отрицательной оценкой этого феномена? нет ли, вообще говоря, определенного резона в стремлении к возрождению корней, в этом постоянном огляде на почву и судьбу? Прежде всего, фундаментализм, как всякий «изм», несет на себе печать неадекватного воспроизведения собственной сущности. Он идеологичен, потому что рождается в современных мировоззренческих размежеваниях.

Идеологический оттенок содержится также в термине, который мог бы рассматриваться как полярное для фундаментализма понятие, — «модернизм». Здесь схватывается другой человеческий импульс — потребность преобразовать наличные формы религии и культуры. Однако эта установка тоже обретает некий оценочный смысл, включает в себя неподлинность интерпретации.

Когда говорят о генезисе капитализма, называют разные факторы, которые его порождают. Можно сослаться, например, на феномен капитализма, породивший обширную социально-критическую литературу. Суперпроизводство и суперпотребление, сопряженные с индустриальной цивилизацией, рожают тупиковую ситуацию, которая не обеспечена возможностями человеческого рода. Человек вынужден приспосабливаться к наличной цивилизации. Когда это оказывается мучительным процессом, заявляет о себе фундаменталистская установка, зовущая к неким первоосновам жизни.

¹ См.: Фундаментализм и XX век. Круглый стол клуба «Свободное слово» // Литературная газета. 1994. 16 февр.

В научной литературе делаются также ссылки на кризис традиционного общества как на первооснову фундаментализма¹. Распад всех форм естественной общности не может не вызвать контртенденцию. Она и порождает тоску по изначальной простоте и органичности традиционных форм человеческого общежития². Однако фундаменталистские тенденции обнаружили себя раньше, чем традиционное общество испытало состояние кризиса, поэтому можно говорить о каких-то иных, более первоосновных, причинах фундаментализма.

В феномене фундаментализма, как нам кажется, выражены некие антропологические закономерности. Философская антропология XX в. убедительно доказала, что человек — открытое, несформировавшееся создание. Человеческая природа, хотя и сохраняет в себе некие стойкие структуры, в то же время находится в авантюре поиска, саморазвертывания. Эти два импульса — стремление опереться на корневые основы человеческой натуры и потребность собственного пересотворения — оказываются в основании интересующего нас феномена.

Более строгим понятием, судя по всему, могло быть слово «традиционализм», т.е. стремление сохранить то, что обретоено человеком. Однако само желание сохранить корни и истоки постоянно наталкивается на демиургическую природу человека. Культура как органопроекция фиксирует оба эти стремления. В результате возникает сложная драматургия культурного творчества, которая далеко не всегда позволяет видеть фундаментализм в качестве идеального типа.

Человек в ипостаси докультурного существа прост. В мире культуры он оказывается перед множеством собственных артефактов, которые усложняют сферу обитания, да и сам способ человеческого бытия. Тоска по изначальному, недифференцированному, органичному, таким образом, архетипна. Но архетипно и другое побуждение — придать миру затейливость, многообразие, сложность. В культуре постоянно присутствуют обе эти тенденции — сохранить истоки и расширить в то же время сферу культурного созидания. Рождается убеждение, что идеальная простота воплотилась в неких разных точках истории.

Можно ли рассматривать простоту как благо? В культуроборческих концепциях Шопенгауэра и Ницше ответ однозначен: человек должен вернуться к собственной природе, исключив культуру как тупиковый путь развития человечества. Здесь обнаруживается

¹ См.: Модернизация в России: материалы круглого стола // Вопросы философии. 1993. № 7.

² См.: Динамика культурных и социальных связей / под ред. С. Я. Матвеевой. М., 1992.

фундаменталистская установка, которая постоянно возрождается на этой основе в истории европейской культуры¹. В то же время другие мыслители, например, русский философ К. Н. Леонтьев (1831—1891), предостерегали против органической простоты². Такую же мысль можно отыскать и у Фромма³.

Итак, культурная природа фундаментализма заключается в сопротивлении нарастающей сложности жизни и ее обновлению. С этой точки зрения не исключено, что фундаменталистические тенденции культуры постоянно инспирируются другой крайностью. Не будь в культуре, в религии неизбывной отчаянной погони за инновациями, не проступал бы фундаментализм в его навязчиво-директивных формах. В той же мере модернизм черпает свои силы в противостоянии всякой ортодоксии, охранительству.

Противостояние фундаментализма и модернизма находит свое отражение в парадоксальных обнаружениях. Желание осмыслить историю часто служит способом прорыва в новое культурное пространство. В той же мере готовность творить культурные нововведения оборачивается возрождением патриархальных давних духовных стандартов. Фундаментализм, следовательно, можно понять только в соотнесении с социодинамикой, через призму модернизма. Последний в той же мере раскрывает собственную идентификацию через фундаментализм.

И Христос, и Мухаммад, и Будда считали свои взгляды не новой религией, а возвращением к подлинной религии, смысл которой люди не поняли и исказили. Когда христианство, буддизм и ислам после смерти своих основателей сложились как мировые религии, они (правда, в разной степени) сохранили мотив возвращения к истинной вере.

Верно ли, что Лютер был героем фундаментализма? Попытка его внести изменения в религиозное сознание обернулась переоценкой державных основ европейской культуры. Несомненно, что протестантская культура сложилась в результате стремления Лютера возродить главное в Библии⁴, воскресить исконные начала веры в противовес развитым и распространенным, в известной мере даже укорененным манифестациям религиозного духа. По самому же своему духу это был акт фундаментализма. Подчеркивая динамизм новоевропейской культуры, мы часто отвлекаемся от того очевидного факта, что он обусловлен потребностью восстановить фундаменталистские начала религиозного сознания.

¹ См.: *Цертелев Д.* Пессимизм в Германии. Очерк нравственной философии Шопенгауэра и Гартмана. М., 1985.

² См.: *Леонтьев К.* Собр. соч. : в 9 т. М., 1912. Т. 1.

³ См.: *Фромм Э.* Душа человека. М., 1992.

⁴ См.: *Соловьев Э. Ю.* Непобежденный еретик. М., 1984.

Ломка старых феодально-патриархальных связей в Европе сопровождалась рождением новой промышленной цивилизации. Вот почему во многих странах этика XVI в. явилась опытом самостоятельного, аналитического исследования Библии. Воздействие идеологии Реформации многообразно и противоречиво. Протестантский этос провозглашает свой идеал не в будущем, а в раннехристианском прошлом. Однако именно протестантизм дал религиозную санкцию новым целям и ценностям светской жизни, практически в нем растворившись. В тех же европейских государствах, где христианство сохранилось в прежних формах, оно было постепенно оттеснено с авансцены политической жизни светскими тенденциями, которые базировались не столько на религиозных, сколько на внерелигиозных источниках.

Пришедший из Индии буддизм вовсе не стремился «очистить» религиозную почву и таким образом укрепить себя как нечто «нетрадиционное». Напротив, он стремился к союзу с местными национальными религиями. Буддизм закреплял взгляд на существование множества богов, на возможность каждого человека не только сблизиться с ними, но стать одним из божеств путем праведной жизни. Религиозный и одновременно демократический плюрализм позволил буддизму довольно безболезненно интегрироваться (соотнестись, наладить контакты без особых трудностей) практически в любую систему светских ценностей, причем совсем не обязательно юго-восточного происхождения.

Фундаментализм в целом двойствен. С одной стороны, он позволяет апеллировать к традиции, которая служит основанием для прочищения прогрессистских иллюзий. С другой стороны, он предлагает не столько разматывание назад исторических витков, сколько достижение нового социального идеала. Именно здесь проступает идеологичность фундаментализма. Если традиционализм настаивает на верности традиции, то фундаментализм аранжирует эту традицию в духе новых социальных ориентиров.

9.3.2. Евангельский фундаментализм

Понятие фундаментализма родилось в религиозоведческой литературе и означает такое направление религиозной мысли, которое выступает за возвращение к глубинным, корневым основам доктрины или вообще принципов жизнедеятельности. В более широком смысле, следовательно, фундаментализм — это религиозно-культурная установка, направленная на переосмысление утраченной, но чрезвычайно значимой традиции. В собственном смысле слова фундаментализм сформировался во второй половине XIX в., когда в американском протестантизме появилась группа теологов, выступивших против аллегорического и символического толкования Библии, за ее буквальное понимание. Еван-

гелисты в теологическом смысле принадлежали к консервативному крылу протестантизма. Они настаивали на том, что Библию следует принимать такой, какова она есть, ставя веру выше разума. Главная задача фундаменталистов сводилась к тому, чтобы приостановить модернизм в религии.

Сам рассматриваемый термин происходит от многотомного издания «Фундаменталий», которое осуществили американские и английские консервативные теологи. В 1910–1915 гг. они выпустили в этой серии 15 книг, получивших широкое признание среди верующих и создавших определенную культурную установку. Какие проблемы затрагивались в этих изданиях? Прежде всего, фундаменталисты выступали против натурализма, который олицетворял для них теорию эволюции. В 1920-х гг. в 20 законодательных собраниях штатов было принято 37 законов, запрещающих преподавание в школах дарвиновской концепции.

Мода на фундаментализм целиком определяется социокультурной динамикой. Она немедленно возрождается, как только возрождается усталость от прогресса, опасливое отношение к социальным преобразованиям. Если, скажем, в 1920-е гг. фундаменталисты перешли на позиции самоизоляции, стали отходить от мирских дел, от участия в делах общенациональной политики, то в 1980-х гг. начинается очередной бум религиозного фундаментализма.

Фундаменталисты вернулись к общенациональной политической жизни потому, что обратили внимание на процессы, которые, как им показалось, подрывают основы веры и нравственности в обществе¹. Значительным событием в секуляризации общественной жизни в США была отмена обязательной молитвы в школах. Другое событие — признание решением суда антиконституционным начертание десяти заповедей на стенках классов в государственных школах.

Чего хотят фундаменталисты? Они выступили против агрессии государства, которое грозило разрушить религиозную направленность образования. В политическом отношении фундаменталисты солидаризировались с правыми консервативными силами, которые выступили против разрешения аборт, за запрет порнографии и гомосексуализма, наркомании и других проявлений модернизма и декаданса в американском обществе.

В отечественной литературе, посвященной этим процессам, неизменно проводилась мысль о том, что фундаменталисты пытались идти против прогресса и не пользовались достаточным влиянием среди населения. Между тем объективное изучение обще-

¹ См.: Каримский А. М. Модернизм и традиционализм в американском протестантизме 70-х годов // Философия, религия, культура. Критический анализ современной буржуазной философии. М., 1982.

ственного сознания показывало, что большинство американского народа не принимало стремительных мутаций культурной жизни. Далеко не все американцы приветствовали победоносное шествие сексуальной революции. Более того, в американском обществе, как и в целом на Западе, сложилась консервативная идеология, которая выступала против прогрессистских иллюзий и упадка нравов.

Некоторые американские социологи полагают, что новые христианские правые — одно из важных движений XX в. Они считают, что фундаментализм может означать революцию порядка и достичь такого же размаха, какой был связан в свое время с Лютером. Новая волна консерватизма способна вызвать приход новой эры, хотя может знаменовать лишь отход от либеральной традиции последнего полувека XIX в. Демографическая революция стала существенным фактором, который оказывает воздействие на возрождение консерватизма. Люди солидного возраста (а их число возрастает) придерживаются ортодоксальных религиозных и политических взглядов.

Вместе с тем важно подчеркнуть, что современный фундаментализм отличается от «ветхого фундаментализма» времен «обезьяньего процесса». Он несет в себе комплекс традиционных ценностных ориентаций, представленных в серьезном идеологическом обрамлении. Само собой понятно, что основой этой культурной установки служат теологические предпосылки. Один из идеологов фундаментализма американец Д. Феллуэл пишет: «Фундаменталист верит, что Библия была в прямом смысле слова вдохновлена Святым Духом и поэтому она непогрешима. Фундаменталисты верят в божественность Иисуса Христа. Они с готовностью признают его девственное порождение, безгрешную жизнь, смерть во искупление. Фундаменталист верит в евангелизм и в ученичество через посредство местной церкви как должное осуществление великой миссии нашего Господа»¹.

Фундаменталисты предлагают вернуться к основам христианской веры. Они отказываются от того, чтобы приспосабливать Евангелие к философской и культурной конъюнктуре. Теологи называют шесть «фундаментальных истин», которые выступают как непреложные для фундаменталистов: 1) непогрешимость Писания; 2) непорочное зачатие Христа; 3) искупление Христом грехов всех людей; 4) воскресение Христа во плоти; 5) подлинность библейских чудес; 6) премиллениаризм.

Премиллениаризм противостоит постмиллениаризму, о котором толкуют теологи модернистской ориентации. Теологи спорят о том, когда, по их убеждению, наступит тысячелетнее царство —

¹ См.: Poetry and Politics: evangelicals and fundamentalist confront the world. Washington, 1987. P. 119.

после второго пришествия Христа или до него? Модернисты, уповавшая на современный прогресс, считают, что пришествие Христа во плоти явится завершением длительной человеческой истории. Воля Бога, как они полагают, вовсе не противоречит становлению современной цивилизации. Премиллениаризм исходит из прямо противоположных установок.

Современный религиозный фундаментализм в протестантизме является реакцией на светские формы прогресса, на культурные обоснования, которые сопряжены с ним. В светской культуре ему соответствует неоконсервативная волна, предлагающая разносторонние расчеты с либеральной политической и философской традицией.

9.3.3. Исламский фундаментализм

В современной научной и политической литературе говорят также о феномене исламского фундаментализма, который сопряжен, как это очевидно, с каноническим прочтением священных текстов. Однако основные причины исламского фундаментализма лежат в исторических корнях. Многие противоречия заложены и в самой структуре мировых религий, а также в особенностях тех регионов, где они были распространены. Юго-Восточная Азия, Ближний и Средний Восток стали активно втягиваться в орбиту мировых экономических, политических и идеологических связей, тяготея к христианской, а точнее к постхристианской Европе. Иначе выглядела ситуация, связанная с буддизмом. В Юго-Восточной Азии, где, разумеется, тоже ощущались болезненные процессы, буддизм в силу своей открытости не испытал скольконибудь значительных изменений.

Иначе сложилась ситуация на Ближнем и Среднем Востоке. Главным здесь оставался вопрос о том, останется ли в новых условиях Мухаммад вершиной пророков. Веками его высказывания, закрепленные в священном предании, объединяли и суннитов, и шиитов. Главным плацдармом для пересмотра фундаментальных принципов ислама стал шиизм в Иране, земледельческая культура которого имела гораздо больше шансов втянуться в новые мировые взаимосвязи, нежели земледельческо-скотоводческая культура большинства других стран региона.

Обострение социальных противоречий в Иране в середине XIX в. привело к возникновению «бабидского движения». Его лидер назвал себя Бабом, т.е. «вратами истины». Претендуя на роль пророка, он утверждал, что Коран устарел и надо пересмотреть его, перераспределив власть и собственность, которыми преимущественно владели богатые люди, в пользу равенства. Это движение было подавлено. Однако поражение бабизма в Иране

произошло не только в результате насилия. Проповедь Баба, оставаясь формально в рамках ислама, оказала столь сильное реформаторское воздействие на ислам, что от традиционного символа веры практически ничего не осталось. Именно поэтому после военного поражения бабизм преобразился в бехаизм. Его основатель, принявший имя Бехаулла («сияние Бога»), предложил отказаться от выступлений против правительства и создать новую мировую религию путем соединения ислама с христианством.

В позапрошлом веке в шиизме фундаментализм не имел массовой базы. Это связано, прежде всего, с тем, что традиционно шииты, сохраняя дистанцию по отношению к государству, имели возможности для маневров. Кроме того, сдерживающим фактором оказывался иранский национализм. Шиизм обнаруживал очевидную склонность к консерватизму и даже к реформации.

В то же время именно в суннизме фундаментализм нашел массовую опору. В развитии фундаментализма важным рубежом стало второе десятилетие прошлого века. Столкнувшись с европейской цивилизацией, ислам стал все больше тяготеть к исламизму, который отличался четырьмя важными пунктами.

1. Выступая за укрепление ислама на базе «большой традиции», он, как правило, имел хорошо разработанную идеологическую доктрину и политическую программу.

2. В отличие от старого фундаментализма, главная социальная база которого находилась в деревне, основную социальную базу исламизма составили жители городов.

3. Прежний фундаментализм не имел жестких организационных форм, либо они носили традиционный («учитель — послушник» у суфиев) и весьма временный характер. Ядром же исламизма, как правило, были хорошо организованные структуры, моделями для которых наряду с традиционными являлись и европейские образцы.

4. Исламизм, в отличие от прежнего фундаментализма, показал себя (разумеется, не сразу) силой не только страновой и региональной, но и мировой. Исламская революция в Иране и движение моджахедов в Афганистане, несомненно, значительнейшие события прошлого века.

На формирование данной культурной и религиозной установки влияют прежде всего политические процессы, которые позволяют переосмысливать роль ислама как мировой религии в современном мире. Вторжение новейшей технологии в традиционный уклад ряда стран, скажем, Ирана порождают страх в связи с разрушением привычных устоев. Так началась фундаменталистски обоснованная религиозная революция Хомейни. Рассматриваемая консервативная идеология направлена не на сохранение существующего порядка, а на установление некоего фантастического идеала.

За словами «исламский фундаментализм» обычно стоит образ Востока в целом. Однако Восток не сводится к исламу и народам, его исповедующим. Это понятие шире, многообразнее, полноценнее. Восток сохраняет такие древние формы культуры и способы выживания и стабильности, какие можно отыскать, например, в Индии.

Классические фундаменталистские организации выступают за «очищение» ислама как такового. Они обвиняют в продажности и сервиллизме (прислужничестве) официальных мусульманских служителей культа. Фундаменталисты призывают к созданию идеального мусульманского общества. Что служит социальной базой фундаментализма? Конечно, прежде всего, маргиналы, особый общественный слой людей, которые в ходе модернизации традиционных мусульманских обществ оказались выбитыми из социально-культурных ниш, оторвались от традиционной культуры. Этот фундаментализм порожден потрясенным сознанием интеллигенции, которая обращается к первоосновам мусульманской религии.

Фундаментализм как идеология активизирует иррациональные силы истории. Подчеркивая эту сторону вопроса, российский исследователь Г. С. Померанц имеет в виду не только слепую привязанность к народному обычаю, ко всему этнически замкнутому. Такие силы достаточно велики. Обычное название их — традиционализм. «Но есть еще более динамическая сила, противостоящая глобальному сознанию: фундаментализм, революционное отрицание испорченной традиции во имя идеала древней простоты. Фундаментализм не наивен... Почва фундаментализма — нарушение пропорций культуры, превращение разума из слуги целостного человеческого духа в господина, разрушение смыслообразующего начала (связанного с интуицией Целого), затерянность в частности, деградация жизни в “скучную историю” чеховского профессора. Это реальная проблема, существующая довольно давно»¹.

Фундаментализм, следовательно, — это попытка втиснуть культурное развитие в лоно мифа.

9.3.4. Православный фундаментализм

Ортодоксальная церковь по своему предназначению претендует на сохранение канонов и фундаменталистски осмысленных истоков христианства. Православие настаивает на сохранении широко трактуемой традиции, в частности, на использовании старославянского языка для богослужения. Она клеймит всякие попытки обмирщения религии. «В то же время мы можем ска-

¹ Померанц Г. С. Кризис цивилизации Марфы // Вестник Российской академии наук. 1992. № 10. С. 120.

зять о православной церкви, которая за последние 1,5 года сто раз, если не больше, заявляла, что она отказывается от попытки восстановить свою роль как государственной религии. В то же время мы можем видеть, как союзы “Православный глас” или “Русский Иоанн” говорят от имени всего православного народа, что народ поддерживает идею немедленного создания в России православного царства, изгнание всех чуждых православной церкви идеологий. Хочется верить, что верность церковной традиции — и в конечном счете верность Христу — возобладает над национальным элементом. Христианство, коренящееся в наших традициях, — это не культура, не менталитет и не исторический имидж церкви. И всякий христианский традиционализм, ведущий себя иначе, чем следует по Евангелию, не традиционален в самом прямом смысле этого слова»¹.

Один из парадоксов прошлого столетия — всплеск национального самосознания. Этот бум не был предсказан, однако он стал жесткой реальностью века. Вероятно, истоком данного национального взрыва явилась мучительная идентификация народов, оторгнутых от крови и почвы. Возрождение национального духа неукоснительно рождает фундаменталистские установки. В частности, Русская православная церковь пытается обосновать истинное, ортодоксальное понимание христианства. Она освящает авторитарное государство, которое, по мнению русских фундаменталистов, идеально содействует воцерковлению людей.

Фундаментализм становится актуальной проблемой современной философии религии, религиоведения. Разумеется, здесь изложены лишь общие проблемы, помогающие освещать контroversу фундаментализма и модернизма. Вместе с тем представляет интерес рассмотрение фундаментализма не только как религиозного, но и как общекультурного феномена. Хотелось бы поразмышлять о том, почему фундаментализм существует во множестве вариантов, наконец, чем вызвана эта постоянная попытка вернуть прошлое.

Заключение

Фундаментализм (от лат. *fundamentum* — основание) — религиозно-культурная ориентация, добивающаяся возвращения к истокам, к фундаментальным основоположениям того или иного религиозного течения. В широком смысле слова — это установка на возрождение глубинной традиции в культуре. Термин происходит от многотомного издания «Фундаменталии», выпущенного американскими и английскими теологами. В XIX в. фундамента-

¹ См.: Литературная газета. 1994. 16 февр.

листы требовали восстановления в правах Священного Писания и отвергали попытки аллегорического или рационалистического истолкования священных текстов. Фундаменталисты утверждают, что Библия вдохновлена Святым Духом и потому непогрешима. Представители фундаментализма верят в божественность Иисуса, в фундаментальность провозглашенных им истин. Понятие употребляется также, когда речь идет об утверждении не только евангельских ценностей, но и изначальных положений любой религии. Фундаментализм — это радикальное отрицание «плохой» традиции во имя идеала древней простоты. В последние годы фундаментализм часто ассоциируется с исламом, с попытками возрождения древних основ этой религии. Появляются интерпретации националистического, культурного, нравственного фундаментализма.

Еще недавно религиоведы рассматривали многие процессы в рамках противопоставления «модернизм — традиционализм». Однако социальная практика Ирана показала, что в традиционной исламской форме может скрываться явно нетрадиционное содержание. Это заставило ввести в религиоведение термин «исламский фундаментализм». Однако и Христос, и Мухаммад, и Будда считали свои взгляды не новой религией, а возвращением к подлинной религии, смысл которой люди не поняли и исказили. Когда христианство, буддизм и ислам после смерти своих основателей сложились как мировые религии, они (правда, в разной степени) сохраняли мотив возвращения к истинной вере.

Контрольные вопросы

1. Всегда ли фундаментализм плох?
2. Как родилось понятие фундаментализма?
3. Протестантизм — феномен фундаментализма или модернизма?
4. Чего хотят фундаменталисты в социальной практике?
5. Что такое премиллениаризм?
6. Какова социальная база модернизма?
7. Что такое модернизм в современной религии?
8. Возможен ли светский фундаментализм?

Темы рефератов

1. Фундаментализм как понятие.
2. Модернизм как понятие.
3. Обновленчество как понятие.
4. Разновидности современного модернизма.
5. Культурные противоречия современного капитализма.
6. Фундаментализм как религиозно-культурная установка.
7. Экуменизм как форма противостояния фундаментализму.

Литература

- Бердяев, Н. А.* Философия свободы. Смысл творчества. — М., 1989.
- Горичева, Т.* Православие и постмодернизм. — Л., 1991.
- Левада, Ю. А.* Социальная природа религии. — М., 1965.
- Мень, А.* Православное богослужение. Таинство, слово и образ. — М., 1991.
- Робинсон, Д.* Честно перед Богом. — М., 1992.
- Семаева, И. И.* Традиции исихазма в русской религиозной философии первой половины XX века. — М., 1993.
- Философия, религия, культура / отв. ред. Г. М. Тавризян. — М., 1982.
- Фромм, Э.* Душа человека. — М., 1992.

Часть III
КЛАССИФИКАЦИЯ РЕЛИГИЙ.
МИРОВЫЕ РЕЛИГИИ

Глава 10

РАЗНОВИДНОСТИ РЕЛИГИЙ

В результате изучения данной главы студент должен:

знать

- мировые религии и их классификации;
- разновидности буддизма, христианства и ислама;

уметь

- анализировать мировые религии;

владеть

- навыками сопоставления мировых религий.
-

10.1. Основания классификации религий

Религиозная вера реализует себя во множестве вариантов. Сложны и противоречивы попытки строгим образом классифицировать различные религии. Христианство на первых порах формировалось в результате восстания против иудаизма. Буддизм складывался в споре с брахманизмом. Любая классификация имеет свои особенности, содержит в себе положительные и отрицательные черты. Нет возможности описать все подходы к классификации религиозных учений. Однако можно изложить классификацию, которая отличается известной простотой.

Все религиозные учения справедливо, судя по всему, разделить на две большие группы.

1. Ритуальные религии, или религии жертвоприношения. Их можно обозначить также как язычество.

2. Религии откровения (спасения), которые можно охарактеризовать одним словом «монотеизм».

При таком подходе в первый блок войдут все древние и современные пантеистические религии, во второй — так называемые мировые религии (христианство, буддизм, ислам).

Язычество в этой системе рассуждений может рассматриваться как комплекс религиозных верований, основанных на обожествлении сил природы. Языческие религии распадаются на два направления.

1. Политеизм (многобожие). Сюда включаются все первобытные религии, религии древних цивилизаций, религии античного мира, дохристианские религии европейских племен и народов.

2. Пантеизм (от пан — «все, всякий» и греч. *theos* — «бог, божество») — разновидность язычества, утверждающая неразличимость Бога и природы, безусловную их неразъемность. Здесь следует назвать в основном религии Востока. Из религий прошлого упомянем брахманизм, джайнизм, из современных — религии Индии и Китая: индуизм, конфуцианство, даосизм, буддизм в форме Махаяны, японский синтоизм. Можно причислить к пантеизму отдельные доктрины иудаизма (каббалистическая традиция).

Религиями откровения (спасения) считаются такие верования, приверженцы которых полагают, что сам Бог явил себя человеку, чтобы донести до людей высшую божественную истину и дать людям неоценимый шанс в виде спасения их от тления и смерти. К религиям откровения относятся христианство, ислам и иудаизм. В их фундаменте так называемая ветхозаветная религия. Христианство в современном виде существует в трех конфессиональных формах.

1. Православное христианство, которое охватывает народы Юго-Восточной и Восточной Европы (русские, украинцы, белорусы, грузины, сербы, греки, болгары, румыны, черногорцы).

2. Католическое христианство, охватывающее, за редким исключением, народы Юго-Западной Европы и Латинской Америки.

3. Протестантское христианство, приверженцами которого являются, в основном, народы Центральной и Северной Европы, Северной Америки.

Ислам в наше время имеет два направления.

1. Суннизм, приверженцами которого являются 80% всех мусульман мира.

2. Шиизм, которому верны в основном персидские народы (Иран, часть Ирака, часть Афганистана, Таджикистан).

Современный иудаизм также включает в себя два направления.

1. Раввинизм — традиционный иудаизм.

2. Хасидизм — новое направление, возникшее 200 лет назад.

Классификация придает особое значение мировым религиям, которые, однако, определяются не по числу приверженцев и не по степени распространенности в мире. Так, китайцев-конфуцианцев больше буддистов. Евреи живут в большинстве стран мира. Но ни конфуцианство, ни иудаизм в число мировых религий не входят. Мировыми же считаются религии, которые объединяют людей независимо от цвета кожи и национальной принадлежности. Буддистом, например, может стать человек, живущий в России. Главная черта мировых религий — наднациональность.

10.2. Особенности мировых религий

В настоящее время термином «мировые религии» обозначаются только три религии, обозначенные на рис. 10.1 (приведены в порядке хронологии возникновения).



Рис. 10.1. Мировые религии

Чтобы религия считалась мировой, она должна иметь весо-
мое число последователей по всему миру и иметь последователей
во многих странах и среди различных народов. Другие монотеи-
стические религии имеют статус региональных (рис. 10.2).



Рис. 10.2. Региональные религии

Каждая религия представляет собой определенные верования, некий опыт общения с божественным, систему обрядов, культов. Религия включает в себя также и различные организации.

Количество последователей наиболее распространенных религий в мире отражено в табл. 10.1

**Количество последователей
наиболее распространенных религий в мире¹**

Религия	Количество последователей
Христианство	Более 2,3 млрд
Католицизм	Более 1,2 млрд
Протестантизм	Около 800 млн
Православие	Около 315 млн
Прочие православные группы	Около 17 млн
Ислам	Более 1,6 млрд
Индуизм	Около 982 млн
Буддизм	Около 510 млн
Китайские народные религии	Около 433 млн
Новые религии	Около 63 млн
Этнические религии	Около 243 млн
Сикхизм	Около 25 млн
Иудаизм	Около 15 млн
Неверующие (агностики)	Около 684 млн
Атеисты	Около 136 млн

10.2.1. Буддизм

Будда — индийский мыслитель, основатель религии буддизма, которая наиболее распространена в Тибете, Мьянме, Таиланде, Шри-Ланке, Камбодже, Монголии, Вьетнаме, Корее, Китае и Японии. На территории России буддизм — основная религия в Бурятии, Туве и Калмыцкой степи.

Религиозно-философское учение буддизм возникло в VI в. до н.э. в Северной Индии. Его основателем был принц Сидарта (Сиддхартха) Гаутама, имя которого окутано легендами и преданиями. Родился он в Северо-Восточной Индии, в предгорьях Гималаев, в знатной семье и воспитывался в роскоши. Он рано женился, и было у него все, чего только можно пожелать. Но однажды он встретил немощного старика, больного, в язвах, а потом увидел покойника. И тогда впервые Гаутама понял, что не избежать и ему болезней, старости и смерти. Радости жизни померкли для него. Решила все его встреча с отшельником, который спокойно и с достоинством шел своей дорогой. В ту пору Сидарте было 30 лет. Оставив богатый дворец, жену и сына, он несколько лет

¹ Status of Global Mission. 2013 // Context of AD 1800–2025.

странствовал, беседуя с людьми. Однажды после долгих размышлений на него снизошло озарение, он постиг истину. Так сложились основы его учения о смысле жизни.

С тех пор он ходил по стране, проповедуя свое учение. Его называли Буддой, т.е. озаренным, мудрым, или Шакья-Муни (мудрец из племени шакья). Однажды Сиддхартха Гаутама, достигший к тому времени 35 лет, сидел под большой смоковницей, где и дал торжественный обет, что не встанет со своего места до тех пор, пока не разрешит загадку страдания людей, даже если ему придется оставаться там так долго, что высохнет его кровь и истлеют его кости. Так сидел он 49 дней. Несмотря на дьявольские искушения Гаутама разгадал тайну страдания, понял, почему мир полон горестей и бедствий. Он понял, как можно их победить, поэтому его и прозвали *Буддой* (Просветленным).

Некоторые его заповеди просты и доступны каждому: будь честен и тверд; не ленись в поисках истины; не делай другому того, чего не желал бы себе; избегай делать зло даже в ответ на зло. Будда полагал, что мир несовершенен и несправедлив, поэтому надо углубиться в себя, отрешиться от мира, и высшая степень такого ухода от мира — нирвана. Так он и умер, пребывая в нирване. Считается, что сохранившиеся после него устные поучения собраны в книге «Дхаммапада»

В своей самой первой проповеди, которую Будда произнес в Оленьем парке для пяти отшельников, он высказал «четыре благородные истины».

1. Жизнь неизбежно влечет за собой страдания, она несовершенна и неудовлетворительна.
2. Страдание проистекает от наших желаний.
3. Существует состояние, в котором нет страдания.
4. Существует путь достижения этого состояния.

Двумя главными символами этой религии являются изображение Будды, сидящего в позе лотоса (рис. 10.3) и Колесо закона (рис. 10.4) с восемью спицами. Восемь спиц символизируют восемь благородных принципов буддистского учения: правильная вера, правильные ценности, правильная речь, правильное поведение, правильное достижение средств к жизни, правильные стремления, правильная оценка своих действий, а также правильная медитация. Все вместе должно привести к конечной цели — просветлению.

Как уже говорилось выше, буддийская картина бытия представляет собой космологическую пирамиду, состоящую из 31 уровня существования. Четыре нижних уровня пирамиды отведены существам, чье сознание полностью омрачено. Люди, находящиеся на пятом уровне, оказываются как бы в подвешенном состоянии между четырьмя грубыми и шестью нежными (небесными) фор-

мами существования; 12-й и 27-й уровни являются местом пребывания Брахмы или Брахмана; 28–31-й уровни — это сфера чистой мысли, или космическое тело Будды.



Рис. 10.3. Будда в позе лотоса

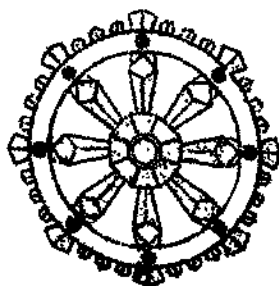


Рис. 10.4. Дхамма чакра — Колесо закона

Правильная жизнь, согласно буддийским текстам, заключается в соблюдении правил нравственности, *пяти заповедей (панча-шила)*:

- не приносить вреда живым существам;
- не брать чужого;
- воздерживаться от запрещенных половых контактов;
- не вести праздных и лживых речей;
- не пользоваться опьяняющими напитками.

10.2.2. Христианство

Христианство (от греч. Χριστός — «помазанник», «мессия») — *монотеистическая религия, вместе с иудаизмом и исламом входит в число трех мировых религий.* Христианство возникло на востоке Римской империи в Палестине в I в. как одна из многочисленных религиозных сект. Огромную роль в ее распространении сыграли еврейские общины, рассеянные по всей Римской империи. В иудаизме, т.е. еще до появления христианства, много говорилось

о приходе мессии — Божьего посланника. Исходным же пунктом христианства стало не ожидание мессии, а осуществившееся пришествие Снасителя. Ключевое слово евангелий (т.е. благих вестей о появлении Богочеловека) — «ныне»: «Ныне явился Сын Человеческий».

Христианство признает как Библию (Ветхий Завет), так и Евангелие (Новый Завет). Вся жизнь Христа свидетельствует о том, что он был не просто обычным человеком, он проповедовал идеи, которые сегодня объединяют миллионы людей. Кроме того, Христос принял на себя страдания всего человечества.

История Иисуса Христа записана в Евангелии. Служители культа говорят, что Евангелия написали два апостола Иисуса Христа (Матфей и Иоанн) и два ученика двух других апостолов: Петра — Марк и Павла — Лука. В центре христианской религиозной системы было убеждение, что Иисус Христос — это Сын Божий, воплотившийся в человеке.

Но может ли человек быть одновременно и земным созданием, и Богом? Христианство отвечает на этот вопрос утвердительно.

Притягательность христианского учения во многом обусловлена идеей всеобщего равенства. Согласно христианству все люди равны перед Богом. Только христианство признает вечность человека. Искание человеком Бога есть вместе с тем искание самого себя, своей человечности.

Христианство оказалось единственной религией, в центре которой стояла человеческая личность, ее переживания, воля и свободные поступки. Внутренняя жизнь человека осуществляется через Бога. Христианство признает вечное значение и вечную ценность человека, индивидуальной человеческой души и ее судьбы. Христианство явилось в мир прежде всего как *религия спасения человека*. Только христианству свойственно такое отношение к человеку.

Христианство относится к числу мировых религий (как буддизм и ислам). Оно не связано с верой какого-то одного народа, а обращено ко всему человечеству. Другие мировые религии не толкуют о движущих силах человеческой истории, о ее конечной цели. Людская история, по сути дела, выпадает из поля их зрения. Христианство же относится к религиям исторического божественного откровения. Различные пути снисхождения (схождения вниз с высоты Христовой проповеди к сиюминутным потребностям паствы) воплотились в трех основных христианских традициях — православии, католицизме, протестантизме (рис. 10.5).

В настоящее время христианство является одной из самых распространенных религий мира — ее исповедуют более четверти человечества.

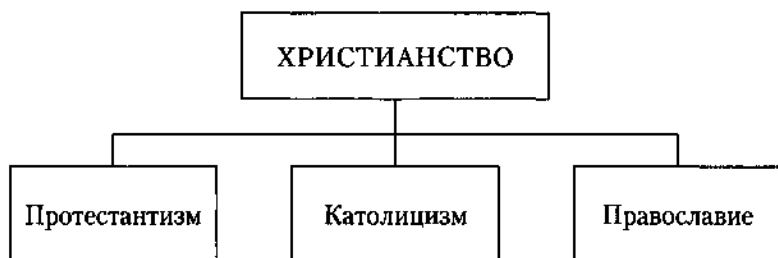


Рис. 10.5. Ветви христианства

Христианство занимает первое место в мире по географической распространенности, т.е. почти в каждой стране мира есть хоть одна христианская община. Число приверженцев христианства во всем мире превышает 2 млрд, из них в Европе по различным оценкам проживают от 400 до 550 млн, в Латинской Америке — около 380 млн, в Северной Америке — 180–250 млн (США — 160–225 млн, Канада — 25 млн), в Азии — около 300 млн, в Африке — 300–400 млн, в Австралии — 14 млн.

Приблизительное число приверженцев различных христианских конфессий таково: католиков — около 1 млрд протестантов — около 400 млн (в том числе 100 млн пятидесятников, 70 млн методистов, 70 млн баптистов, 64 млн лютеран, около 75 млн пресвитериан и близких к ним течений), православных и приверженцев древневосточных церквей («нехалкидонские» церкви и несториане) — около 240 млн англикан — около 70 млн григориан — 10 млн.

Иисус проводил много времени со своими учениками, обучая и наставляя их. В проповедях и притчах Он помогал им понять, что значит любить друг друга. Христианство принесло с собой радикальное переосмысление любви. Ее стали понимать не только как человеческую страсть, но и как державную основу жизни. Братская любовь — это любовь ко всем людям. Любить ближнего трудно.

Христос не просто наставлял людей. Он сам был живым воплощением своего учения. В евангелиях мы часто встречаем упоминания о том, как Христос уходил от суеты будничной жизни и удалялся в горы, чтобы молиться. В Нагорной проповеди он выразил суть своего учения, призванного принести людям любовь, гармонию и истинную радость единения с Богом. Христианство совершило колоссальный переворот в осмыслении универсальных связей, провозгласив заповедь: «Возлюби ближнего своего, как самого себя». Это значит: каждый человек сопричастен другому, между людьми укрепляется вселенская близость, основанная на единой принадлежности к человеческому роду. В христианстве сознательное участие человеческой воли в мировом зле искупается ее участием в мировом страдании. Все великие религии, в том числе

и христианство, придают огромное значение духовным состояниям сознания. Религиозные философы всегда были в то же время столпами этической мысли.

Христианство — религия исполненного обетования. В христианстве хранится совершенно особое представление о ценности человеческой жизни и человеческой личности. Христос, Истина, Слово — личность. Бог стал человеком, чтобы взять на себя грехи мира, соединяя несоединимое — тварь и Творца.

Конечная цель для христианина — победа над смертью, но это торжество добыто такой ценой, что правильность, праведность отступают перед совершенством Божественной любви.

Христианство терпимо. Иисус прощал. Снисхождение к слабостям людей — «нет человека, который жил бы и не согрешил» — сделало проповедь краеугольным камнем структуры нескольких самых устойчивых обществ. От того, как вы понимаете Христа, зависит и то, что вы думаете о человеке. Человеческая личность существует только во Христе и через Христа. Христос не только Бог, но и человек.

10.2.3. Ислам

Ислам — одна из мировых монотеистических религий. Слово «ислям» на арабском языке является однокоренным слову «салям» (мир) и является эквивалентом слову «шалом» на иврите. Ислам зародился среди арабских племен Западной Аравии в начале VII в. Основателем ислама считается пророк Мухаммад (ок. 570—632) из племени Курайш, начавший проповедовать его в Мекке в VII в. В исламе несколько течений (рис. 10.6).

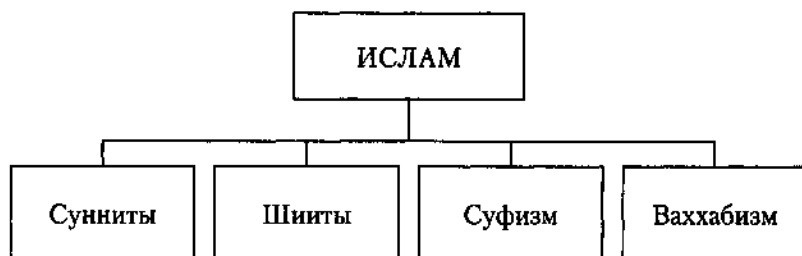


Рис. 10.6. Течения ислама

Самыми массовыми являются сунниты и шииты. По численности сунниты составляют более 1,12 млрд человек, т.е. более 90% всех исповедующих ислам.

Сунниты — последователи наиболее многочисленного направления в исламе. Существуют значительные различия между суннитами и шиитами в принципах юридических решений, в характере праздников, в отношении к иноверцам, в деталях молитв и др.

Верховная власть в халифате, по воззрению суннитов, должна принадлежать халифам, избираемым всей общиной. Шииты же признают законной лишь указания пророка Мухаммада на передачу власти его потомкам по линии его двоюродного брата Али. В суннитском исламе отсутствуют церковь и священнослужители, аналогичные, например, христианским, а суннитские богословы (улемы), в отличие от шиитских, не пользуются правом выносить собственные решения по наиболее важным вопросам религиозной и общественной жизни. Таким образом, должность богослова в суннизме сводится прежде всего к толкованию священных текстов.

Шииты — общий термин, в широком смысле означающий последователей ряда течений ислама, признающих право потомков пророка Мухаммада возглавлять мусульманскую общину — умму, быть имамом. Это второе по числу приверженцев (после суннитов) направление в исламе, которые признают единственно законными преемниками пророка Мухаммада, только Али ибн Абу Талиба и его потомков по главной линии.

В настоящее время последователи различных шиитских общин существуют практически во всех мусульманских странах. Шиитского вероучения придерживается подавляющее большинство населения Ирана и Азербайджана, более половины населения Ирака, значительная часть населения Ливана, Йемена, Бахрейна. К исмаилитской ветви шиизма принадлежит большинство жителей Горно-Бадахшанской области Таджикистана. Численность шиитов в России незначительна. К этому направлению принадлежит небольшая часть лезгин и даргинцев в Дагестане, кундровские татары в городах Нижнего Поволжья и большая часть проживающих в нашей стране азербайджанцев (в самом Азербайджане шииты составляют по разным подсчетам до 70% населения).

Территория проживания арабов-шиитов — это 70% мировых запасов нефти. Речь идет о северо-восточной части Саудовской Аравии, Южном Ираке и Иранской провинции Хузистан (Юго-Западный Иран).

Суфизм — ряд учений, мистико-аскетическое течение в исламе, акцентирующее идею пути к Аллаху.

Хотя суфизм опирается на концепцию индивидуального достижения связи человека с Богом, на практике он часто подразумевает существование организаций (орденов), чьи лидеры имеют духовное преемство от учителей древности. В ряде стран суфизм составляет доминирующую часть исламской традиции, однако в других странах или кругах отношение к нему может быть неоднозначным. Представители других направлений в исламе часто считают суфизм замутнением ислама, например, христианскими и инду-

истскими традициями, а ряд практик суфизма даже объявляются антиисламскими: почитание умерших учителей, возведение им мавзолеев, молитвы на их могилах, пляски суфиев и концепция растворения суфия в Боге.

Ваххабизм — религиозно-политическое движение, возникшее в XVIII в. в Центральной Аравии. Ваххабиты начали свою активную деятельность под лозунгом «очищения» ислама, «возвращения» к порядкам времен Пророка и объединения арабов против Османского халифата. Ваххабиты отвергают всевозможные «новшества», появившиеся в процессе развития ислама, в том числе культ пророков и святых, паломничество к святым местам и мощам, дервишество. Они всегда придерживались суровой простоты нравов, большое внимание уделяли джихаду (священной борьбе против иноверцев). Ваххабиты порицают суеверия и требуют от мусульман аскетического образа жизни.

Краеугольным камнем религиозной теории мусульман, основным кредо ислама является широко известная и часто употребляемая фраза: «Нет Бога кроме Аллаха, и Мухаммад пророк его». В этом изречении четко и определенно выражена идея монотеизма, доведенная до своего наиболее последовательного завершения именно в исламе. Здесь только один Аллах — Бог единственный и безликий, высший и всемогущий, мудрый и всемилостивейший, Творец всего сущего и его верховный Судья. Слово и волю Аллаха, его заповеди и суть его учения донес до правоверных великий пророк Мухаммад.

Роль Мухаммада в возникновении ислама трудно переоценить. Пусть даже не сам пророк и далеко не он один стоял у колыбели всей мудрости ислама, всех предписаний Корана и норм шариата (все это создавалось на протяжении долгих десятилетий усилиями многих людей и опиралось на солидный фундамент культурных традиций и идейных представлений, существовавших и развивавшихся задолго до ислама), но именно он был основателем новой религии, определил ее основные параметры, сформулировал суть ее принципов и придал ей неповторимую специфику.

Основные идеи и принципы вероучения Мухаммада зафиксированы в Коране, священной книге мусульман. Коран состоит из 114 разных по характеру и объему глав. Если исключить первую из них, небольшую молитву, часто повторяемую правоверными и играющую в исламе роль христианской молитвы «Отче наш», то все остальные 113 сур¹ расположены в нем в порядке убывающего объема, так что последние из них, наименьшие, состоят всего из нескольких строк, тогда как первые представляют собой

¹ Сúra — арабский термин для обозначения главы Корана.

целые трактаты, разделенные на сотни небольших абзацев — аятов. По характеру эти трактаты очень разнообразны.

Наряду с переложением библейских историй в Коране можно найти рассуждения о порядке развода, наряду с описаниями исторических событий рассуждения о мироздании, о взаимоотношениях человека с миром сверхъестественных сил. Много места уделяет Коран основам мусульманского права, встречаются в нем и лирико-поэтические тексты, и мифологические сюжеты. Словом, Коран, как и Библия, — это своего рода божественная энциклопедия, «книга книг», свод знаний, заповедей и инструкций чуть ли не на все случаи жизни.

Ислам представляет человека как самое совершенное творение Аллаха. Как уже говорилось выше, в Коране рассказывается, что человек сотворил человека «лучшим сложением» и дунул в него от «Духа Своего» (сура 15, аят 29) и тем самым возвысил над ангелами. Из плоти первочеловека Господь сотворил Адаму жену. Сотворив человека, Аллах возвысил его над всеми другими творениями.

Задача — джихад (священная война с неверными и неверием, завоевание новых пространств под руку Аллаха).

Заключение

Завершая изложение, можно сказать об огромной роли мировых религий в человеческой истории. Они в значительной степени определяли и определяют векторы социальной динамики, глубину культурного освоения мира. Мировые религии отличаются высокой степенью концептуального, догматического выражения. Тщательная и разносторонняя разработка религиозных представлений обеспечивается в них теоретической, метафизической оснащенностью. Так обеспечивается необходимый универсализм мировых религий. Кроме того, они обладают полиформизмом догматики, что позволяет версифицировать различные мировоззренческие положения, давать разные трактовки священных текстов, разнообразить исповедания и религиозную практику. В связи с этим представитель любой культуры, любой социальной идентичности может стать последователем этих религий. Мировые религии также серьезно откликаются на общественную жизнь, на проблемы, волнующие людей в их повседневности. Они предполагают широкое участие всех верующих в обрядовых церемониях, обращены по сути дела к каждому отдельному приверженцу этой веры. В мировых религиях также содержится указание на награду, которая задается правильным и достойным поведением верующих. Мировые религии не выставляют никаких социальных, нацио-

нальных или иных «привилегий», что уравнивает всех верующих, независимо от их социального статуса. Духовная практика мировых религий предполагает расширение круга верующих в самых активных формах.

Контрольные вопросы

1. Какие религии признаются мировыми?
2. В чем отличие монотеизма от политеизма?
3. В чем сущность буддизма, христианства, ислама?
4. Почему буддизм — это олицетворение страдания?
5. Что такое реинкарнация? Отчего возникла вера в перерождение человека?
6. Почему буддизм — мировая религия?
7. Рассмотрите разные изображения Будды. Что в них общего? Как называется поза Будды? Что означает цвет его одежды?
8. Каковы «четыре благородные истины» Будды?
9. Какие шаги, по мнению буддиста, ведут к освобождению?
10. Что такое медитация?
11. Где зародилось христианство?
12. В чем величие Иисуса Христа?
13. Что такое Евангелие? Как в Евангелии рассказано о жизни и смерти Иисуса Христа?
14. Почему христианство рассматривают как мировую религию?
15. Какое значение для христиан имеет вознесение Иисуса Христа?
16. Что означает оценка христианства как религии Божественной Троицы и религия Богочеловечества?
17. Что означает оценка христианства как религии исполненного обетования?
18. Что такое «ислам»? Кого считают творцом этой религии?
19. Каковы главные направления в исламе?
20. Что такое «кааба»?
21. Как называется храм мусульман?
22. Почему ислам религия монотеистическая?
23. Каковы отличия между мусульманами-суннитами и мусульманами-шиитами?
24. Каково место мусульман-ваххабитов в современном мире?

Темы рефератов

1. Типы религиозных учений.
2. Зарождение мировых религий.
3. Буддийская картина бытия.
4. Нравственные заповеди буддизма.
5. Три ветви христианства: сравнительный анализ.
6. Особенности христианской этики.
7. Течения ислама: сравнительный анализ.
8. Образ человека в исламе.

Литература

Альбедиль, М. Ф. Народы мира. — М., 1994.

Померанц, Г. Великие религии мира / Г. Померанц, З. Маркина. — М., 2012.

Токарев, С. А. Религия в истории народов мира. — М., 2005.

Глава 11

ХРИСТИАНСТВО

В результате изучения данной главы студент должен:

знать

- христианство как мировую религию;
- разновидности христианства;
- основы христианского учения;

уметь

- анализировать концепции христианства;

владеть

- навыками практического анализа христианских учений.
-

11.1. Определение христианства

11.1.1. Деяния апостолов

Христианство возникло, как уже говорилось выше, в Палестине как одна из многочисленных религиозных сект.

Необычайно велико ныне то разнообразие представлений, которые царят в головах разных людей по поводу христианского Евангелия: что оно собой представляет, какие идеи отстаивает. Однако на самом деле здесь нет ничего нового. Лука, первый историк, спутник апостола Павла в миссионерских поездках, свидетельствовавший о подъеме и распространении христианства, сообщает, что многие из его хорошо осведомленных современников имели самые странные представления о сущности христианства. Один из военачальников римской армии, например, считал, что христианский апостол Павел возглавлял христианскую террористическую группу (см. Деян. 21, 38).

Управляющие римской колонией Филиппы думали, что христианское Евангелие является формой политического мессианства, враждебной императору Рима. Даже некоторые из первых верующих в Христа вначале придерживались столь ошибочной догмы о спасении, что апостолы отвергли ее как недопустимую форму духовного рабства.

Бесспорно, некоторые из ранних заблуждений возникли не на почве негодования, вызванного самим христианством. Как правило, греки и римляне были терпимы по отношению к религиям

других народов: они сами имели сотни религий и поэтому не возражали бы против появления еще одной в том случае, если бы христианство было готово признать обоснованность всех других религий и при случае отдавать дань уважения и богам других народов. Однако ранние христиане не были готовы так поступать. Они неуклонно провозглашали, что не может быть иного спасения, кроме как во Христе. Это, естественно, повсеместно порождало бурю возмущения против христианства, которая иногда выплескивалась в открытые протесты, гонения и преследования, бунты, словом, становилась благодатной почвой для распространения всевозможных клеветнических измышлений по поводу христианского Евангелия, а также его искажений.

На этом фоне раннехристианский автор Лука счел крайне необходимым объяснить образованной публике, что на самом деле представляло собой христианское Евангелие и как оно само определяло свою сущность. Он написал две книги, обе обращенные к некоторому высокообразованному, занимающему видное общественное положение человеку — «достопочтенному Феофилу». Первая из этих книг была рассказом о рождении, жизни, учении, смерти, воскресении и вознесении Христа, основанном на проведенном самим Лукой тщательном изучении фактов и свидетельств самих очевидцев. Вторая книга — «Деяния апостолов», где Лука поставил цель не только описать подъем и распространение христианства, но и дать точное определение того, что представляет собой христианская Благая весть.

Содержащееся в «Деяниях апостолов» определение сущности христианства не только помогло многим современникам Луки исправить свои неверные первоначальные представления и впечатления. Оно помогает провести различие между тем, что представляло собой христианство в I в., и многими несоответствующими и часто несовместимыми добавлениями и подменами, количество которых нарастало в течение последующих столетий.

Рассмотрим несколько примеров. В одной из своих крайностей христиане III в. и более поздних столетий из-за неясного понимания существенных различий между христианством и иудаизмом, по сути, стали исповедовать формы иудаизма, который, согласно Новому Завету, несовместим с христианством. В другой же крайности, когда, начиная со времени римского императора Константина, церковь слилась с государством, эта церковь постепенно стала использовать новообретенную власть для серьезного притеснения самого иудаизма, из недр которого в конечном счете вышла она сама и которому до сей поры оказывало покровительство римское государство.

Отсюда-то и возник столь уродливый и живучий феномен, как антисемитизм, который столь часто позорным пятном ложился

на христианский мир. Кроме того, философия платоников, сама находившаяся при участии пифагорейцев под влиянием индуизма, внедрила в христианские доктрины свои взгляды о принижении ценности человеческого тела в пользу бессмертной души, а также различные формы аскетизма, точно так же, как в наши дни одержимость оккультными науками и соблазнами различных форм восточных религий создает предпосылки для привнесения в церковь синкретических верований и обрядности.

В некоторых странах, особенно на Западе, христианскую веру заместил рационализм эпохи Просвещения, в то время как в других, особенно в Южной Америке, к христианскому Евангелию примешался марксизм, и в результате на свет появилась теология политико-освободительного толка. Не удивительно, что многие сегодня имеют извращенные факты о христианстве, осуществляют попытки, нацеленные на полное разрушение последнего.

Именно здесь чрезвычайно полезной может оказаться написанная Лукой история раннего христианства. Лука как нельзя лучше соответствует роли такого историка. Во-первых, он был спутником апостола Павла во время его путешествий и является непосредственным свидетелем формирования многих христианских общин и проповедей, которые способствовали этому становлению. Во-вторых, он был язычником («неевреем»), он перешел в христианство, поэтому знал его извне и изнутри. В-третьих, он был врачом, которого наука того времени достаточно подготовила к ведению точных наблюдений и тщательному сбору и интерпретации фактов и свидетельств.

То, как Лука подытоживает каждый из главных разделов своего труда, отражает его спокойную уверенность в торжестве при распространении Слова Божьего и последовательном росте числа христианских общин. Но когда мы анализируем его метод отбора фактического материала в каждом из этих главных разделов, мы обнаруживаем, что главный и доминирующий интерес автора сосредоточен на чем-то ином. Прекрасно чувствуя как историк, что на самом деле является истинно важным и что во все времена будет наиболее полезным и благотворным для всех его читателей, Лука сосредоточивает свое внимание на тех ситуациях, когда апостолы, столкнувшись с враждебным противостоянием или с разногласием, были ведомы или вдохновляемы Святым Духом на утверждение вечных, непреложных и непререкаемых истин христианской веры.

Возьмем, например, первые шесть глав «Деяний». Задачей апостолов было возвестить о воскресении Христа и следствии этого: «Бог соделал Господом и Христом Сего Иисуса, Которого вы распяли». Это было произнесено тогда, когда, согласно изложенному Лукой, разразился кризис: Синедрион выступал тогда за ортодок-

сальный иудаизм как высший религиозный авторитет, ведь и апостолы вышли из недр иудаизма, и христианство зародилось в его среде. Однако запрет со стороны Синедриона поставил апостолов перед выбором: следует ли им повиноваться и приспособлять свои проповеди к требованиям Синедриона или они должны продолжать проповеди в прежнем духе, бросая тем самым вызов Синедриону?

Апостолы не медлили с решением. Отрицать или хранить молчание о том, что их живой Господь есть Бог и Мессия, стало бы, как они ясно осознавали, неповиновением Богу, вероломством по отношению к Христу и предательством дела людского спасения. Компромисс был невозможен. Без колебаний они высказали неповиновение Синедриону, и христианство предприняло свой первый шаг отхода от официального иудаизма. Отказ от компромисса навечно установил, что Божество и мессианство Иисуса, проявившиеся в Его воскресении и явлении Святого Духа, является первым элементом христианского Евангелия.

Вторая главная часть «Деяний» начинается с рассказа Луки о Стефане, первом христианском мученике. Хотя Стефан был воспитан в почитании иудейского храма, он стал осознавать, что жертва Христа на кресте, Его воскресение и вознесение на небеса означало в конечном счете разрыв с иудейским храмом, с его детально разработанной системой жертвоприношений, ритуалов и священства. За распространение этих взглядов он был в конечном итоге подвергнут суду, угрожавшему ему смертным приговором, но он не сделал даже попытки отречься от своих взглядов. Для него христианское понимание пути сближения с Богом, пути, обозначенном Христом, были настолько существенной частью Евангелия, что его надо было защищать даже ценой мученичества. Стефан погиб, а христианство определило таким образом другой элемент присущего и характерного для него вероучения.

В третьей части Лука сообщает, как древняя иудейская концепция святости грозила воспрепятствовать повиновению христиан повелениям воскресшего Бога нести Благою весть за пределы иудейского мира в мир язычников. Социально смешиваться с язычниками и трапезничать с ними в их домах, пусть даже это и было в интересах проповедования им Евангелия, противоречило бы пониманию законов святости, изложенному в Ветхом Завете, и поэтому Бог вмешался и сообщил апостолу Петру, что Он сам отменяет эти установления Ветхого Завета.

Внешняя ритуальная и церемониальная праведность, основанная на жестком соблюдении строгих диетических предписаний и религиозных омовений, хоть и действовавшая в дни Ветхого Завета, уже не соответствовала новым требованиям. Впредь святость должны была достигаться личной верой в воскресшего

Господа. Очищение от вины за грех должно было бы даваться как иудеям, так и язычникам кровью принесенной Им вместо нас искупительной жертвы, и сила вести праведную и святую жизнь должна была даваться человеку Святым Духом, Которого Христос дает всем тем, кто лично уверует в Него, и Который живет в каждом верующем в Иисуса Христа.

Петр повиновался этому новому указанию Бога. Отказавшись от прежних взглядов на праведность, он вступил в дом язычника, делил трапезу вместе с язычниками и проповедовал им Евангелие, тем самым христианство определило еще один существенный элемент своей Благой вести.

Тот же самый метод повторяется в четвертой части сочинения Луки. В иудаизме, в котором были воспитаны ранние христиане, такому ритуалу посвящения, как обрезание, обычно подвергались дети нескольких дней от рождения или новообращенные. Это требовалось, чтобы стать частицей святого народа, а также считалось полезным — некоторые полагали, что и необходимым — для спасения. Отдельные христиане также вначале считали, что этот ритуал все еще необходим для спасения. И вот в Иерусалиме было устроено собрание апостолов и старейшин. На нем Петр и Иаков объявили об официальном, авторитетном и неизменном апостольском решении. Религиозный обряд обрезания уже не был необходим и ничего не значил для спасения — не только когда дело касалось язычников, но также и иудеев. Было бы невозможно переоценить важность этого эпохального шага, благодаря которому христианство отошло от ритуалов иудаизма в то же время, как оно определило условия человеческого спасения и принятия людей Богом.

В пятой части Павел и его слутники наконец-то достигли Македонии и Греции. Там, по свидетельству Луки, христианство подвергалось опасности быть спутанным в массовом сознании со спиритизмом¹, и различие между ними надо было показать со всей ясностью. В других городах римские власти были ложно проинформированы о том, что христиане являются повстанцами, приверженными подрывной политической философии, враждебной римскому императору. Христианам пришлось оправдываться, отвергая эти клеветнические измышления. В Афинах Павел был обвинен в ввозе чужеземных богов, и философы-эпикурейцы и стоики пригласили его для дачи объяснений перед судом ареопага, чему были посвящены его миссионерские высказывания об «Иисусе и воскресении».

И вновь Лука показывает, как христианство дает определение своей сущности в данный момент в сопоставлении с языческим спиритизмом, политикой, религией и философией.

¹ Спиритизм — вера в посмертное существование душ умерших.

Если бы Луку спросили: «Что за сила выдвинула ранних христиан на авансцену мировой истории?» — он, не колеблясь, ответил бы: «Воскресение Иисуса и пришествие Святого Духа». А на следующий вопрос: «С какой целью возникла раннехристианская община?» — Лука вновь ответил бы: «Засвидетельствовать воскресение Иисуса». Лука повсюду настаивает на этом главном историческом факте. Именно такую задачу, как сообщает он в самой первой главе «Деяний святых апостолов», воскресший Господь возложил на Своих учеников. Цель избрания Матфея апостолом состояла в том, чтобы он «был вместе с ними свидетелем воскресения Его (Христа). Здесь вновь и вновь Лука неустанно повторяет, что главное предназначение христианской общины заключалось в засвидетельствовании воскресения Господа Иисуса.

Это сколь примечательно, столь и значительно. Если, например, спросить у буддистов: «Каков источник их религии?» — они ответят: «Гаутама Будда и его просветление». Но перед смертью Будда отрицал, что именно он сам является средством к спасению. Не он, а его учение — вот что было здесь единственно важным, и целью его последователей всегда было осуществлять на практике и всячески пропагандировать данное учение. А вот ранние христиане, наоборот, судили о себе совершенно иначе. Когда Иисус умер, они ощущали себя последователями Его возвышенного этического учения. Но, несмотря на это, Иисус в их глазах был как бы неудачником. Он не осуществил того, что, как они полагали, должен был осуществить, и они, страшась того, что они также могут быть подвергнуты аресту и казни, даже заперлись в верхней комнате.

Что же изменило их взгляды? Не новое осознание ценности этического учения Христа. Его воскресение — вот что стало истинной причиной! И когда они конфронтировали с обществом, речь в проповедях шла главным образом не об этических аспектах учения Христа — во всех «Деяниях» едва ли сыщется хоть одно предложение из Нагорной проповеди, — а о воскресении Христа и всех славных последствиях этого события.

Теперь христианская церковь является исторической реальностью, и о ее истоках следует рассуждать с исторической точки зрения. Ясно, что она не возникла из ничего, не возникла бесцельно и беспричинно. Если мы откажемся поверить в воскресение Христа, отрицая тем самым ту единственную причину и цель, которую сами ранние христиане рассматривали в качестве первоосновы своего существования, это оставит зияющую дыру в истории, которую не сможет заполнить любая из других предложенных причин. Без факта воскресения те христиане не осмелились бы противостоять окружающему миру, и они сами признались («Первое послание к Коринфянам») в том, что у них не было бы той Благой вести,

ради отстаивания которой они решились бы на такую конфронтацию с миром.

Таким образом, то, о чем они проповедовали, была Благая весть об Иисусе из Назарета, что «Христос умер за грехи наши, по Писанию, и что Он погребен был и что воскрес в третий день по Писанию». Конечно, воскресение любого человека вообще, неважно, кто бы он ни был, безусловно, стало бы потрясающей новостью, но это вовсе не обязательно явилось бы Благой вестью для всего человечества. Воскресение же Христа было столь достоверным, сколь и благим для всего мира, поскольку Он, хотя и являлся, как и мы, человеком, был вовсе не таким, как остальные люди. Он олицетворял собой кульминацию векового процесса Божьего откровения человечеству.

Когда родился Иисус, Римская империя была еще молодой, находилась на подъеме. После конвульсий гражданской войны, которая положила конец существованию Римской республики, Августу удалось воздвигнуть империю, которая в значительной мере уладила окружающий мир и была рассчитана на тысячелетнее, если не дольше, существование. И должны были показаться нелепыми, если не звучащими прямым вызовом, слухи о том, что не императоры Рима, а Иисус из Назарета, некий представитель пришедшей в упадок к тому времени царской династии небольшого, а порой и сулящего хлопоты народа на окраине империи, был назначен Богом Спасителем мира.

Тем не менее вначале римские управляющие и императоры были в основном терпимы к христианству, как со всей справедливостью указывает сам Лука. Однако по мере того как распространялось христианство последующие императоры, думая, что оно подрывает государственные устои и противоречит государственной идеологии, пытались подавить христианство, угнетать его. Упорство и живучесть христианства сделали караемым смертью преступлением. Наиболее жестокие из императоров бросали христиан на съедение львам.

И все же история преподнесла нам бесспорные уроки. Великие цезари и их могущественная империя давным-давно ушли в прошлое. Никто не следует их приказам, никто им не подчиняется. Христианство же доказало, что оно способно противостоять репрессиям, подчеркивая правоту того совета, который Гамалиил дал заседавшим в Синедрионе законоучителям во время их первой попытки подавления христиан: «Отстаньте от людей сих и оставьте их: ибо, если это предприятие от Бога, то вы не сможете разрушить его; берегитесь, чтобы вам не оказаться и богопротивниками».

До сего дня режимы и правители, которые пренебрегали этим советом и пытались угнетать христианство, один за другим исчезали с исторической арены, либо были разрушены, а новые

и новые миллионы людей радостно выражали и выражают свою преданность Иисусу как живущему Господу. Но христианскую Благовест сопровождал и другой скандальный факт, который можно было преодолеть лишь фактом воскресения. Во время своей земной жизни Христос наверняка возвещал о себе как о Мессии, Сыне Давида. В то же время Он предупреждал своих учеников, что не взойдет тотчас на Свой триумфальный престол. Сначала Он должен умереть, а затем восстать из мертвых. Ученики не поняли этого объяснения, потому что им, как и нам, трудно было принять то, о чем им и слышать не хотелось.

Их представления о роли Спасителя базировались на неадекватном понимании роли царя Давида в одном ряду с недавними подвигами маккавеев, боровшихся за свою свободу. Они ждали такого царя — мессию, который изгнал бы ненавистные императорские силы захватчиков, защитил бедных и избавил народ от предателей, использовавших римскую систему налогообложения в своекорыстных целях.

Таким образом, Мессия, который вместо того чтобы повергнуть своих врагов, наоборот, позволил испорченной и злодейской политической системе одержать над собой верх, никак не вписывался в рамки прежних представлений. Когда Иисус был арестован, ученики отреклись от Него и сбежали, а когда Он был распят, это означало полное крушение их надежд. Но воскресение Христа не только восстановило их веру в Него, это в огромной степени расширило их представление о спасении.

До сих пор их анализ человеческих проблем был слишком поверхностным. Во-первых, он ограничивался узостью их собственных национальных интересов, тогда как Иисус был посланником для всего человечества, для любой нации. Во-вторых, они проглядели тот факт, что политическая активность и народные возмущения являлись слишком тупым инструментом для исправления несправедливостей этого мира. Великие революционные движения и потрясения редко устраняли лишь одно зло, оставляя невредимыми невинных; обычно же дело обстоит как раз наоборот. Более того, явные участники кампании борьбы за справедливость нередко жертвовали миллионами жизней, оправдывая это идеологиями, которые в конечном счете неизбежно были обречены на банкротство. Если считать справедливость наградой этим неисчислимым миллионам погибших, то приходится преодолеть саму смерть.

Воскресение Христа означало торжественное утверждение Бога, что смерть — это не конец, что допущенная в прошлом несправедливость не предана забвению, что зло не восторжествует навечно. Однажды Бог будет праведно судить мир посредством этого же Иисуса Христа. Как указал Петр собравшейся толпе, царь

Давид сам предвидел необходимость этого; если Мессия, подобно всем другим людям, был бы навечно оставлен в могиле, то тогда не существовало бы окончательного предела творимым на земле несправедливостям, помимо одной лишь вечной, безразличной ко всему и вся, чудовищно несправедливой могилы.

Действительно, Петр начал свою проповедь с указаний. Если все вышесказанное правда, то почему все это до сих пор не свершилось? Почему злу было позволено столь долго твориться безнаказанно и развиться до столь ужасных масштабов в минувшем столетии? Ответ вновь следует найти в том, на что Петр указывал толпе. Предначертания, которые Бог первоначально вложил в уста Давида, древнего царя и пророка, никогда не подразумевали того, что Мессия после своей смерти и воскресения немедленно приступит к тому, чтобы насильственно искоренить зло во всем мире. Он встанет подле небесного престола Божьего и останется там до того, как во время Его второго пришествия все Его враги будут повержены к Его ногам.

И мы сами должны увидеть, почему именно так все должно было произойти. Обещание будущего суда не является однозначно хорошей вестью для каждого из нас, поскольку все мы когда-либо согрешили, и у каждого из нас имеются персональные грехи, и не только против других людей, но и против Бога. Если в этом случае нельзя найти средства, то предстоящий суд будет означать катастрофу для нас и для всего человеческого рода.

Именно это обстоятельство и придает универсальную значимость следующему сделанному Лукой определению сути Благой вести. Пророк Исаия задолго до того указывал, что Мессии предстоит сыграть и другую предначертанную Богом роль. Перед тем, как Он придет как царь, чтобы судить мир, Он должен был прийти как Слуга Божий, Который не только безвинно пострадал бы от рук людей, не совершая возмездия по отношению к ним — это оставило бы зло вовеки торжествующим и никого бы не спасло, — но Который взял на себя искупление грехов мира, страдал и принял смерть как жертва за грех, чтобы мужчины и женщины могли быть прощены, оправданы и приняты Богом.

Именно насчет этого сам Иисус и заметил Своим ученикам: «Ибо и Сын Человеческий не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих» (Евангелие от Марка, 10, 45). Именно это имел в виду Петр, когда обращался с проповедью к тем самым людям, которые раньше выкрикивали требования распять Христа. Петр говорил о Христе как о совершенном Слуге Божьем, благодаря Которому эти люди могли бы обрести прощение, мир и примирение с Богом.

Но как слушавшим Петра было удостовериться, что все это являлось истиной? Они не видели воскресшего Господа, как Его

видели апостолы. Эти люди, конечно, могли прийти к могиле и убедиться, что она пуста. Они могли бы изучить все другие свидетельства, как материальные, так и со стороны очевидцев. Однако превыше всего этого стояло свидетельство другого рода. Лука сообщает нам, что оно заключалось не в чем ином, как в следующем: воскресение и вознесение Иисуса Христа открыло путь к беспрецедентному пришествию Святого Духа Господня в наш мир, что за 800 лет до этих событий предсказывал древний пророк Иоиль.

Свидетельство это проявило себя на двух уровнях. На первом уровне оно привело в смятение разноязыкую толпу, собравшуюся со всего мира в Иерусалим по случаю наступления дня Пятидесятницы. Святой Дух в этом случае чудесным образом наделил ранних христиан способностью говорить на чужих языках и наречиях, которые они прежде не знали и не понимали; таким образом, те люди, для которых данный язык или наречие были родными, понимали сказанное чужеземцами. Цель и значение этого сверхъестественного чуда были в том, что как само содержание речей апостолов, так и убеждающая сила, с которой они говорили, были ниспосланы самим Богом.

На втором уровне эффективность свидетельства зависела от готовности людей осуществить некий персональный эксперимент. Как указывал Петр, этим людям был предложен дар Святого Духа. Принятие всем сердцем этого дара открыло бы возможность тесного личного сближения с Богом, что неопровержимо доказало бы этим людям, что Иисус, сын Давида, сына Авраамова, на самом деле является Спасителем мира.

11.1.2. Жизнь и учение Христа

Как уже говорилось выше, христианство относится к числу мировых религий, не связано с верой одного какого-то народа, а обращено ко всему человечеству. Исторический процесс в христианстве рассматривается как однолинейный, однонаправленный. Он продвигается от сотворения к завершению. Но что является содержанием этого процесса? Драма впадения в грех человека, который отпал от Бога, но может быть спасен Божьей милостью.

Христианство сегодня — собирательный термин. Оно включает три основных направления: католицизм, православие и протестантизм. Существует также множество различных вероисповеданий и религиозных объединений, которые сложились в разное время на протяжении более чем двухтысячелетней истории христианства.

Христианство — это вероисповедание, пришедшее в мир благодаря Иисусу Христу, Его жизни, учению, смерти и воскресению. Родившись иудеем около 2 тыс. лет назад в Палестине, Он учил менее трех лет, после чего был распят. В то время о Нем ничего

не было написано; лишь через несколько лет после Его смерти были сделаны попытки записать Его слова и деяния. Однако сейчас Его Рождество празднуется во всем мире и начиная с шестого столетия является основной точкой отсчета времени на Западе. Эта религия имеет больше всего последователей.

Пожалуй, нет другого такого образа, который бы так бесспорно, так всеобъемлюще вошел в плоть и кровь современной европейской культуры, в сознание сегодняшнего европейца (русского, американца) как образ Иисуса Христа. Особенность этого образа состоит в том, что данный человек действительно жил на земле, был исторической личностью. Он жил в начале первого века в Палестине и был оригинальным религиозным учителем. Затем в раннехристианских общинах он стал главной фигурой. В этих общинах был создан Новый Завет — Священное Писание христиан (Новый Завет — часть Библии, почитаемая наряду с Ветхим Заветом) — состоит из 27 книг (четыре Евангелия, Деяния апостолов, 21 послание апостолов, Откровение св. Иоанна Богослова), которые были написаны в I—II вв.).

В XIX в. о жизни Иисуса Христа было написано множество книг. Все они были направлены против церковной догматики и пытались доказать, что Иисус Христос — обычный земной человек, а вовсе не Сын Божий. Давид Флуссер (1917—2000) в исследовании «Иисус»¹ с предельным доверием отнесся к Новому Завету как историческому источнику. Однако при составлении биографии Иисуса возникают определенные трудности. О его жизни мало что можно узнать из нехристианских источников. Нечто подобное можно сказать и о Моисее, Будде и Мухаммаде. О них тоже отсутствуют свидетельства со стороны непосвященных современников. Это рождало порой смелые гипотезы. Так, Фрейд в своей работе, посвященной вождю еврейского народа Моисею, делает вывод, что тот вообще был не евреем, а египтянином.

Среди властителей умов человечества, среди тех, кто на протяжении многих столетий вдохновляют целые народы и цивилизации, имя Иисуса Христа — несомненно, великое имя. О жизни и учении Иисуса Христа мы знаем по свидетельствам его учеников и учеников его последователей. Эти жизнеописания называются Евангелиями (Благовествованиями). Подлинными считаются четыре Евангелия — от Матфея, от Марка, от Луки и от Иоанна, канонизированные христианской церковью в IV в.

Христианская Библия состоит из иудейской Библии, называемой Ветхим Заветом) и 27 книг Нового Завета, написанных после завершения земной миссии Иисуса. Все, что мы знаем о жизни и учении Христа, в основном почерпнуто из первых четырех

¹ Флуссер Д. Иисус. М., 1992.

книг Нового Завета, которые называются евангелиями (Благая весть). Предполагают, что они написаны через 40—50 лет после смерти Иисуса и основаны на устно переданных рассказах и беседах, в которых, возможно, отчасти проявились растущие разногласия между христианами и иудеями. Эти книги носят имена четырех последователей Иисуса Христа — Матфея, Марка, Луки и Иоанна. Евангелия были первоначально написаны на греческом и, возможно, на арамейском языках, наиболее распространенных в то время, а затем с течением времени переписаны и переведены на другие языки. Они дают целостное представление об Иисусе с точки зрения христианской общины.

Как христиане относятся к евангелиям? По традиции Священное Писание благоговейно рассматривается как Слово Божье. Более того, в православии «Евангелие — это не просто Священное Писание, но и символ Божественной мудрости и образ самого Христа». Христиане пытались разобраться в учении Христа и постичь Его жизнь, чтобы действительно следовать Ему. Толкования притч и высказываний Иисуса могут быть буквальными или нести аллегорический, мистический или нравственный смысл. В XIX в. изучение Библии в Западной Европе приобрело критический характер и стало рассматриваться с рационалистических позиций. Этот подход, принятый в настоящее время многими католиками и протестантами, основан на литературном методе толкования древних писаний; при этом учитывается также их исторический контекст. Например, было сделано много попыток сравнительного анализа евангельских книг с привлечением небиблейских писаний того времени.

Три евангелия (от Матфея, Марка и Луки) очень схожи и поэтому называются синоптическими. Их можно рассматривать вместе, как представляющие близкие описания жизни Иисуса, хотя и построены они по-разному. Большинство историков считают, что они имели общий источник. Скорее всего, самым ранним является наиболее краткое Евангелие от Марка. В нем, вероятно, записаны устные обращения к христианам-непалестинцам, пришедшим в христианство из политеистических религий. Два других синоптических евангелия во многом параллельны Евангелию от Марка, но в них содержится дополнительный материал. Евангелие от Матфея (одного из первых учеников Иисуса, сборщика налогов) иногда называется иудео-христианским Евангелием. Матфей делает частые ссылки на Ветхий Завет и представляет Иисуса как второго Моисея, а также как Мессию, вводящего в Царство Божье. Он подчеркивает, что даже язычники приняли Иисуса, в то время как иудеи отвергли Его как Спасителя.

Полагают, что Лука, которому приписывается авторство третьего Евангелия, был тем врачом, о котором упоминает апостол

Павел. Евангелие, видимо, написано для тех, кто обратился в христианство из язычества (т.е. не из иудейской традиции). Лука представляет миссию Иисуса скорее в универсальных, нежели в чисто иудейских понятиях, и подчеркивает важность Его проповеди для низших и средних слоев общества.

Евангелие от Иоанна, написанное, как принято считать, учеником, «которого любил Иисус» (Ин. 13:23), сильно отличается от трех других. Оно не столько повествует о жизни Иисуса, сколько об Иисусе Христе как вечном Сыне Божьем, воплощении Бога на земле.

Другие евангелия, имевшие хождение в ранней христианской церкви, не были включены в официальный канон Библии. В них, в частности, содержатся рассказы о детстве Иисуса, о том, например, как Он делал глиняных птиц и оживлял их. Евангелие от Фомы — манускрипт, обнаруженный в 1945 г. крестьянином в пещере возле Наг-Хаммади в Египте, представляет для нас особый интерес. Некоторые ученые полагают, что оно могло быть написано тогда же, когда и канонические евангелия, или даже раньше. В нем имеется множество высказываний, совпадающих с другими евангелиями, но акцент делается на мистическом представлении об Иисусе.

По евангелиям довольно сложно восстановить хронологию жизни Иисуса или событий, случившихся до того, как Он начал проповедовать. Но мы остановимся на важнейших событиях, описанных в Новом Завете. Интересно отметить, что после глубокого анализа на основании данных лингвистики и региональной истории исследователи пришли к выводу, что многие высказывания, приписываемые Иисусу, могут быть подлинными.

Рождение. Историки считают, что Иисус родился, вероятно, за несколько лет до I в. так называемой нашей эры. Когда в VI в. христианские монахи начали исчислять время от рождения Иисуса, они могли немного ошибиться. Христианская традиция говорит, что Иисус родился в Вифлееме. Эта деталь соответствует раввинскому толкованию ветхозаветного пророчества о том, что Мессия родится в Вифлееме, на родине великого царя Давида, из колена Давидова. И Матфей, и Лука возводят родословие Иисуса к Давиду, но называют разных предков. Иисус жил в Назарете, Своем родном городе Галилее, или в его окрестностях. Эта область, называвшаяся тогда «кольцом язычников», не была полностью иудейской; иудейской раввинской ортодоксией она презиравалась и считалась провинцией. И Иудея, и Галилея в то время находились под властью Рима.

Согласно евангелиям, Матерью Иисуса была Дева Мария, зачавшая от Святого Духа; названным отцом Его был Иосиф, плотник из Вифлеема. Лука повествует, что Иосиф и Мария отправи-

лись в Вифлеем, чтобы исполнить приказ римского императора, предписывавший каждому жителю явиться в свой родной город для переписи населения. Когда они проделали этот трудный путь, для них не нашлось места в гостинице, и младенец Иисус родился в яслях на скотном дворе. Его называли Иисус, что значит «Бог спасает». Ставшее любимым предание о Рождестве являет собой образец смирения, которому учил Иисус. Согласно Луке поклониться младенцу пришли бедные пастухи, которым явились ангелы и принесли радостную весть о рождении Спасителя всех людей. Матфей рассказывает о зороастрийских волхвах с Востока, которые принесли младенцу Иисусу символические дары — золото, ладан и смирну, подтверждая Его царственность и поклонение Ему язычников.

Со своим учением Иисус выступил, когда ему исполнилось 30 лет. Его побудило к этому пророчество Иоанна Крестителя, который был сыном священника Захарии и Елисаветы. Когда родители Иоанна были уже очень старыми, в храме появился архангел Гавриил и предсказал рождение сына. В этом человеке Иисус разглядел своего предтечу. Проповедовал Иисус три года, после чего был обвинен Синедрионом в богохульстве и распят.

Согласно Евангелию от Иоанна после того как Иисус принял крещение от Иоанна Крестителя, Он избрал Своих первых учеников, которые признали Его как Мессию: рыбака Симона (прозванного Петром), Андрея (брата Петра), братьев Иакова и Иоанна. Прежде всего Иисус предупредил Своих учеников, что, если они хотят следовать за Ним, им придется бросить все, чем они владеют, и оставить все свои прежние привязанности; уделять больше внимания духу, нежели материальным удобствам и богатству. Он говорил, что богатому исключительно трудно попасть в Царство Небесное. Бог позаботится о физических нуждах, которые в любом случае второстепенны:

«Душа не больше ли пищи, и тело одежды? Взгляните на птиц небесных: они ни сеют, ни жнут, ни собирают в житницы; и Отец ваш Небесный питает их. Вы не гораздо ли лучше их? И кто из вас, заботясь, может прибавить себе росту хотя на один локоть?» (Мф. 6:25—27).

Иисус учил, что следующие за Ним должны думать о том, чтобы собирать себе духовные сокровища на Небе, а не материальные богатства на земле, ибо последние недолговечны. Поскольку Бог — любящий родитель, те, кто любит Бога и хочет следовать по праведному пути, пусть молятся о помощи: «Просите, и дано будет вам; ищите, и найдете; стучите, и отворят вам» (Мф. 7:7).

Странствуя и проповедуя, Иисус совершил много чудес: превратил воду в вино, исцелял больных, воскрешал мертвых, ходил по воде, изгонял бесов из одержимых, превратил несколько хле-

бов и рыб в такое количество пищи, которого было достаточно, чтобы накормить пятитысячную толпу, после чего еще осталась еда. Иисус, согласно Евангелиям, совершал эти чудеса неприметно и сочувственно; Евангелие от Иоанна толкует их как знаки близящегося Царства Божьего.

Рассказы о совершенных Христом чудесах, возможно, имеют и символическое значение, исходящее из всей иудейской и раннехристианской традиции. Например, похоже, что, когда Лука, рассказывая о разделе хлебов и рыб, говорит «И ели, и насытились все...» (Лк. 9:17), то имеет в виду не просто физический хлеб. Люди приходили к Иисусу, мучимые духовным голодом, и Он насыщал их всех, источая Свою любовь. Хлеб часто символизирует жизнь, поэтому и Иисус впоследствии говорил о Себе как о «хлебе жизни» (Ин. 6:48).

Размышляя о личности Христа, известный священник Александр Мень (1935–1990) писал: «Но если объективно подойти к тайне его личности, то мы увидим, что Его необычайно трудно сравнивать с кем угодно, о ком бы ни шла речь: о Конфуции, о Лао-цзы, о Карле Марксе, о Магомете — о любом человеке, у которого сегодня после смерти есть последователи. В чем это отличие? Чем Христос отличается от остальных?»¹

А. Мень показывает, что если мы обратимся к евангелиям, достоверным и древним текстам, которые донесли до нас подлинные слова Христа, подлинную картину Его жизни и живой образ Его личности, мы увидим одно замечательное отличие: истина для Него не была какой-то высокой горной вершиной, к которой Он стремился, не была целью, которую бы он достиг благодаря упорному труду, подобно Будде, искавшему в течение многих лет в лесу тайну Божественную, откровение, или подобно Магомету, который в пещере горы, куда он удалился, ждал Божьего слова, и, когда это слово прогремело, почувствовал себя как мошка, как ничтожный комар по сравнению с этим гремящим Божественным словом.

Для Иисуса Христа нет истины, которая бы стояла над Ним. Он как бы с ней отождествлен, слит. Есть великие пророки Ветхого Завета, которые говорили от лица Бога. Их речи начинаются словами: «Так говорит Господь». И дальше от первого лица. Пророки сознавали, что они проводники голоса вечности, Божия слова и сами являются слабыми, греховными, немощными сосудами, воспринимают то, что бесконечно превосходит их собственное мышление, их нравственный уровень и духовную силу. Многие из них отказываются следовать указанию Господа. Мы знаем из Священного Писания, что и Моисей, и другие великие пророки не желали

¹ Мень А. Христианство. М., 1992. С. 176.

выполнить волю Божию. И только после длительной внутренней борьбы они пошли туда, куда их звал этот Голос¹.

Иисус приходит без войска, как приходил Магомет. Он приходит, не опираясь на власть имущих, как пытался сделать Конфуций. Он не был ни покорителем, ни завоевателем. Наполеон, завидуя Ему, говорил, что всю жизнь стремился завоевать сердца людей, а Он это сделал без войска. Иисус пришел, неся только Себя Самого.

Многие придерживаются мнения, что главное, чем занимается христианство — если оно вообще имеет какую-то цель, — это внимание к нравственным проблемам и человеческим ценностям: оно осуждает ложь, воровство, прелюбодеяние и все другие индивидуальные грехи в том же роде. В то же время оно призывает людей прощать своих врагов, любить друг друга и быть добрым к другим. Если у кого-то в самом деле сложилось такое впечатление, то это означает потрясение, которое переживали первые христиане. Открыв страницы «Деяний апостолов», в которых рассказывалось о первых христианах, люди получали сильное впечатление. Итак, приверженцы христианства не занимаются осуждением индивидуальных грехов и не призывают никого развивать в себе высокие добродетели. И это не потому, что первые христиане были равнодушны к этическим проблемам и человеческим ценностям: послания, которые апостолы направляли своим первым обращенным, полны таких нравственных наставлений. Из записи Луки видно, что кажущееся отсутствие интереса у ранних христиан к индивидуальным грехам было вызвано тем, что их всецело занимал один конкретный грех, имевший первостепенное значение. Воскресение Христа показало, что Он — Сын Божий в силе, и из этого следовал неизбежный вывод: Израиль распял своего Богом посланного Месссию; люди убили начальника жизни. Человечество убило своего Творца. Распятие Христа, с точки зрения ранних христиан, опиравшихся на Библию, было просто яростью людей против Бога и восстанием против Него, объединенной попыткой иудеев и язычников освободиться от запретов и требований, который к ним предъявил Бог.

В этом нет никакого преувеличения. Крест Христов является как бы диагнозом недуга, поражающего мир во все времена. Дело не во враждебности человека к человеку, это только вторичный симптом. Дело во враждебности человека к Богу. Распятие Сына Божиего было только конусом вулкана, через который в определенном месте и в определенное время в истории извергалось глубинное неприятие и мятеж против Бога, которые со времени первого греха человека тлели в каждом сердце верующего или

¹ См.: *Мень А.* Христианство. С. 176.

неверующего обитателя Древнего мира или современного человека. На то же самое указывает и притча о виноградарях, которую Господь наш направил прежде всего против религиозных деятелей Своей эпохи. У мира, в котором мы живем, есть личный Владелец, и этот Владелец — отнюдь не мы! Мы всего лишь арендаторы и управляющие, а наследник виноградника — Сын Владельца.

Начинать философствование, значит, надо не с Бога и не с человека, а с Богочеловека. «Первичный феномен религиозной жизни есть встреча и взаимодействие Бога и человека, — писал Бердяев, — движение от Бога к человеку и от человека к Богу. В христианстве находит этот факт наиболее напряженное, сосредоточенное и полное свое выражение. В христианстве раскрывается человечность Бога. Очеловечение Бога есть основной процесс в религиозном самосознании человечества»¹.

Но людям совсем не нравится быть арендаторами. Они живут так, словно и нет землевладельца, а если землевладелец и есть, то у него нет прав на то, чтобы ему платили любовью, послушанием, преданностью и служением. Они действуют так, словно у них есть безусловное право собственности на свою жизнь, словно мир принадлежит им. Они не имеют любви к Сыну Владельца, для Которого, по сути дела, была создана Вселенная. Кто был ее Творцом, Кто поддерживает ее нынешнюю стабильность и является ее Икупителем и в дальнейшем Восстановителем.

Пока Он держится на расстоянии, мир, конечно, ничего против Него не имеет. Люди даже проявляют определенную степень религиозности. Однако стоит только Ему приблизиться, начать настаивать на Своем праве собственности и требовать плату, как начинается сопротивление. Они отвергают Его требования, считая их абсолютизмом. Они борются за свою независимость. Они могут, как псевдохристианский апостол Иуда, много говорить о заботе о бедных, однако, как и Иуда, они немедленно откажутся от Бога и Христа, чтобы завоевать или удержать свое место в мире.

Однако продать своего Творца за тридцать сребренников — это значит проявить систему ценностей, которая безнадежно порочна. Продайте своего Творца за любую сумму — и вы автоматически в катастрофической степени снизите ценность своих собратьев-людей. В результате этого не удивляйтесь, если вы станете благожелательно относиться к истреблению тысяч людей, если этого будет требовать социальное и политическое «усовершенствование» общества. Как говорилось у Ф. М. Достоевского (1821—1881): «Если Бога нет, то все позволено».

Атеизм утверждает, что можно в вопросе о нравственности устранить все обсуждения о Боге и основывать этику просто

¹ Бердяев Н. А. *Философия свободного духа*. С. 129.

на ценностях, присущих человеку, однако эти утверждения изначально лживы. Это все равно что отобрать у банка его активы и ожидать в то же время, что люди будут с почтением относиться к выпускаемым им банкнотам. Такая концепция не исправит хаотической системы ценностей человека; наоборот, она сама является причиной его трагического уничтожения.

Однако если именно таким образом ранние христиане определяли главный грех человечества, то рассказ Луки об удивительном даре милосердия, прощения и примирения, который Бог повелел Петру предложить ни кому иному, как убийцам Его Сына, вызывает не просто исторический интерес. Прежде всего это было предложение «прощения ваших грехов». Обратите внимание на то, что слово «грехи» стоит во множественном числе, а в оригинале употреблено притяжательное местоимение «ваших грехов». Речь идет не только о прощении одного конкретного греха — распятия Христа, а обо всех грехах. Бог очистит сердце от вины за любое беззаконие. В дополнение к этому предлагается дар Святого Духа, который может создать живую и личную связь между Богом и каждым верующим, участие в самой жизни Божией.

Если именно так Петр определял спасение, то какие условия он ставил для его получения? Они были самым воплощением простоты. Главным требованием было «Покайтесь!» Но что означало покаяние в такой ситуации? Во-первых, мы должны отметить ход от окончания пророчества Иоилья, которое привел Петр в начале своей проповеди до наивысшей кульминационной точки, которой он завершил эту проповедь. Иоиль предупреждал, что наступит день, когда его слушатели увидят гнев Божий за их грехи. Если они хотят спастись от этого гнева, они должны признать имя Господне.

В таком случае покаяние для толпы в Иерусалиме прежде всего означало бы, что они должны обратиться и осознать, что, несмотря на свою прежнюю набожность, им необходимо спастись от гнева Божия.

Во-вторых, они должны признать очень для них тревожный факт, который продемонстрировало воскресение Иисуса; того Самого Иисуса, Которого они распяли, Бог сделал Господом и Христом. Если бы теперь захотели спастись, простых обещаний вести себя в будущем лучше едва ли оказалось бы достаточно. Они должны были смирить гордыню, обратиться к Богу лицом, призвать имя того Самого Иисуса, Которого они распяли, назвать его Господом и Христом и воззвать к его милосердию. Только Он мог лично дать им Святого Духа и установить их отношения с Богом.

В-третьих, хотя в Библии им было дано четкое обетование, что, если они призовут имя Господа Иисуса в искреннем покаянии, они обязательно спасутся, от них требовалось показать, что их покаяние действительно искреннее. «Призывать имя Господне» — это

не просто произносить заученную религиозную формулу. Это означает полностью сдаться Иисусу и признать Его Господом над всем, чем они были и чем владели. Это также означало бы публичное исповедание Его Господом, причем не только на словах, но и на деле. «Петр же сказал им: покайтесь, и да крестится каждый из вас во имя Иисуса Христа».

Безусловно, мы должны проявлять осторожность и не вкладывать в крещение раннего периода христианства то значение, которое появилось в последующие века. В «Деяниях апостолов» нет свидетельств, указывающих на то, что крещение воспринималось первыми христианами как обряд, посредством которого человек получил бы дар Духа Святого. Более того, исторические свидетельства говорят о совершенно ином. Корнилий и его друзья, которых Лука позднее преподносит как архетип обращения язычников, приняли Святого Духа еще до своего крещения.

Из этого со всей очевидностью следует, что принятие Святого Духа не зависело от крещения. Как позднее объяснил Петр, эти язычники слушали его проповедь о том, что любой, кто верует, получит прощение грехов. Они уверовали, и Бог, читавший в их сердцах, дал публичное свидетельство тому, что они действительно покаяться и их вера истинна. Он тогда же и там дал им Святого Духа, очистив их сердца одной верой. Только после этого они были крещены, и только на том условии, что они уже приняли Святого Духа.

В то же время, сам испуг иерусалимской толпы и ее тревога в связи с распятием Иисуса не могли перейти в искреннее покаяние. Всего за несколько недель до этого та же самая толпа публично отрицала перед Пилатом, что Иисус есть Христос. Если они теперь действительно покаяться, они должны были это показать. Они должны были отменить свой прежний приговор, должны были исповедать, что Иисус есть Христос, причем исповедать это так же публично, как ранее они это отрицали, принимая крещение «во имя Иисуса Христа». Они стояли у всех на виду вместе с убийцами Иисуса и вопили вместе с ними, требуя Его распятия. Теперь они должны были «спасаться от рода сего развращенного». Они и не могли далее стоять рядом с убийцами и продолжать притворяться, что они покаяться в убийстве. Они должны были перейти на другую сторону, и крещение во имя Иисуса было способом показать, что они действительно так поступили. Если они не были к этому готовы, то как они могли убедить кого-либо, не говоря уже о Боге, что провозглашенное ими покаяние истинно?

Кроме того, их покаяние и крещение не могли быть изолированным событием, которое не оказало бы влияние на их дальнейший образ жизни. Лука рассказывает нам, что после этого они посвятили себя учению апостола, общению, преломлению хлеба

и молитвам. Это был естественный результат их покаяния, причем совершенно искреннего. Поскольку теперь они веровали, что Бог сделал Иисуса Назарянина Господом и Христом, они стремились узнать в еще больших подробностях о том, что Святой Дух откроет им через Апостолов о связи Христа с Богом и Вселенной.

И когда в книге говорится, что первые христиане посвящали себя общению апостолов, это, конечно, не означает, что они просто начали общаться с апостолами на бытовом уровне. Это означало выработку формы совместной жизни, которую каждый из них получил отдельно от Святого Духа и которая связала их воедино с апостолами и вознесенным Господом.

11.1.3. Сущность христианства

Основной миф христианства есть драма любви и свободы, разыгравшаяся между Богом и человеком, рождение Бога в человеке и рождение человека в Боге. «Явление Христа-Богочеловека и есть совершенное соединение двух движений, от Бога к человеку и от человека к Богу, — писал Бердяев, — окончательное порождение Бога в человеке и рождение человека в Боге. Явление Христа-Богочеловека и есть совершенное соединение двух движений, от Бога к человеку и человека в Боге и от человека к Богу, окончательное порождение человека Бога в человеке и человека в Боге, осуществление тайны двуединства, тайны богочеловечности. Тайна религиозной жизни непостижима вне двуединства, вне встречи и единения двух природ с сохранением их различности»¹.

В духовном опыте раскрывается тоска человека по Богу. Душа человека ищет высшего бытия, возврата к источнику жизни, на духовную родину. Самое страшное, когда нет ничего выше человека, нет божественной тайны и божественной бесконечности. Тогда наступает скука небытия. Образ человека разлагается, когда исчезает в душе человека первообраз, когда нет в душе Бога. Искание человеком Бога есть вместе с тем искание самого себя, своей человечности. Человеческая душа мучится родовыми муками, в ней рождается Бог. И рождение Бога в человеческой душе есть подлинное рождение человека.

Иисус учил поистине радикальной нравственности. В традиции христианства максимализм требований Нагорной проповеди (Мф. 5–7) несет в себе и иной смысл, иное предназначение, вызывая чувство бессилия на пути к достижению новой праведности. Кто способен реально следовать заповедям Блаженства? И это было сказано среди иудеев, народа, воспитанного в осознании того, что неполное выполнение хотя бы одной заповеди — уже нарушение

¹ Бердяев Н. А. Философия свободного духа. С. 129.

Закона. Как Христос мог ставить такое условие? Но Он говорил: «Человекам это невозможно, но не Богу; ибо все возможно Богу» (Мк. 10:27). «Пребудьте в любви Моей...» (Ин. 15:9). И там, где человек чувствует свое бессилие, он уже готов принять горнюю помощь и просить о спасении. И Христос дает — Себя.

Иисус говорил, что высоконравственная жизнь — нечто гораздо более сложное, нежели соблюдение тщательно разработанного кодекса иудейских законов: «...не убивай, кто же убьет, подлежит суду. А Я говорю вам, что всякий, гневающийся на брата своего напрасно, подлежит суду...» (Мф. 5:21–22). Человеку не только запрещается прелюбодействовать; нельзя даже смотреть на женщину с вожделением. Вместо того чтобы карать по закону «око за око, зуб за зуб», воздайте любовью. Если вас ударят по одной щеке, подставьте другую. Если кто-то украдет у вас рубашку, отдайте и верхнюю одежду.

11.1.4. Подлинный смысл обращения

Безусловно, любое насильственное обращение, будь то в религию или в какую-то политическую идеологию, является тиранией и нечестивым делом. К тому же в самом понятии насильственного обращения в христианство кроется внутреннее противоречие, поскольку христианство настаивает на искренности нравственных суждений человека и на свободе выбора.

Ошибка, возникшая в послеапостольские времена, заключалась в следующем: если народ или семья обратились в христианство, то считалось, что их потомкам уже не нужно обращаться: они автоматически были христианами и оставались таковыми, если сами не выражали желания выйти из лона христианства. Еще одно ошибочное мнение, широко распространенное в наши дни, заключается в том, что все люди в мире, будучи творениями Божиими, являются также детьми Божиими и обращение им не нужно. Однако сам Христос провел жесткое разграничение между физическим рождением, которым мы становимся творениями Божиими, и духовным рождением свыше, которым мы становимся детьми Божиими. При нашем физическом рождении у нас нет выбора, однако, согласно словам Христа, наше духовное рождение свыше возможно только в результате сознательного, личного покаяния и принятия Его как Спасителя и Господа.

В связи с этим изложение фактов Лукой является особенно поучительным. Он не только рассказывает нам, что время от времени обращались целые толпы людей. Он повествует об обращении двух разных людей: одним из них был язычник — политеист из Эфиопии, а другим — глубоко религиозный монотеист-еврей. Обоим нужно было обращение, и оба его вкусили. Подробная,

словно сделанная замедленной съемкой картина, показанная Лукой, позволяет нам увидеть решающие этапы их духовного рождения свыше.

Первым элементом в обращении политеиста была просто привлекательность монотеистической веры Израиля. Бог Израиля был Творцом и Хранителем Вселенной, а многочисленные языческие боги — просто олицетворением и обожествлением слепых сил и процессов в природе. Бог Израиля был превыше всей материи и сил Вселенной, и человек, созданный по образу Его, был тоже по значению выше их. В язычестве смертные люди были не более чем рабами или игрушками богов, которых последние отшвыривали, когда теряли к ним интерес, или предоставляли их собственной судьбе, которой и сами боги не могли противостоять. Не удивительно, что эфиоплянину надоели эти несуразности, и как раз перед тем, как ему повстречался христианский благовестник Филипп, он побывал в Иерусалиме, чтобы найти Бога и поклониться Ему в иудейском храме.

Безусловно, отход от политеизма или в данном случае от атеизма и приход к вере в Единого Истинного Бога является необходимым первым этапом обращения. Однако этим дело не кончается, поскольку на данном этапе не находится ответа на важнейший вопрос: как надо человеку приблизиться к Богу и обрести правильные и радостные личные отношения с Ним?

В связи с этим следующим элементом в процессе обращения эфиоплянина были его собственные поиски Бога путем чтения Библии. Судя по всему, в Иерусалиме он приобрел экземпляр ветхозаветного пророчества Исаии, в котором красноречиво говорится о Божьем плане искупления, причем не только Израиля, но и всего человечества. Это искупление, как предрекал Исаия, будет достигнуто через великую личность Мессии, названного Службой Господа, Которого Бог пошлет в мир: Он будет править как вселенский Царь, сокрушит зло, запретит войны, установит всемирную справедливость и мир, принесет спасение Израилю и всем народам.

Эта надежда, гарантией которой служили любовь, рациональность и сила Творца, не имела ничего, что могло бы с ней сравниться в язычестве. Но еще более поразительным было предсказание, что Самого этого Мессию отвергнут, подвергнут пыткам и смерти, что и будет средством достижения обещанного искупления. Как это следовало понимать?

Когда Филипп повстречал эфиоплянина, тот как раз дошел до слов Исаии, которые говорили о безвинных, не вызывающих к возмездия страданиях Мессии: «Как овца, веден Он был на заклание, и, как агнец пред стриющим Его, безгласен, так как Он не отверзал уст Своих. От уст и суда он был взят... Ибо Он отторгнут от земли

живых». Филипп сумел объяснить эфиоплянину не только то, что эти пророчества касались Иисуса, но и то, что они исполнились в Нем и что Его воскресение из мертвых показало: Иисус, невинный страдалец, был на самом деле обетованным Мессией-Царем, Сыном Божиим и Искупителем.

Миллионы людей ощутили мощь этого рассказа об Иисусе, Божественном Царе, Который страдал безвинно и без возмездия, Который даже молился за тех, кто Его распинал. Однако что же конкретно это означает для нас и для мира в целом? Следует ли из этого, что только в том случае, если каждый человек в мире последует примеру Христа и примет без возмездия страдания, которые обрушатся на него за его грехи и грехи других людей, благодаря приятию этих страданий весь мир будет искуплен?

Нет сомнения в том, что как только люди становятся учениками Христа, они одновременно призваны следовать Его примеру, и в различных жизненных ситуациях страдать, не желая возмездия. Однако мы должны смотреть в лицо реальностям этого падшего мира. К сожалению, 2 тыс. лет, прошедшие после смерти и воскресения Христа, показали: совершенно напрасно надеяться, что если злу не противостоит возмездие, то оно, как ураган, успокоится и утратит свою силу, и уж, конечно, не взывающие к возмездию страдания просто невинных в настоящем или в будущем не могут исправить несправедливостей прошлого. Сама Библия четко говорит о том, что это может совершить только второе пришествие Христа в силе для исполнения суда Божия над этим злым миром и установления Его вселенского царства.

Суть положения в том, что пока люди не обратятся, у них не будет ни силы, ни желания следовать примеру страдания, который дал Христос.

В чем же заключается связь между Его страданиями и обращением? Чтобы выяснить это, нам необходимо проследить от начала до конца за тем, как Филипп излагает Благую весть. Начиная со стихов, где говорится о безответных страданиях Христа (так как это было то самое место, до которого дочитал эфиоплянин), Филипп, несомненно, пошел бы дальше и объяснил остальные стихи этого пророчества. Они говорили о более глубоких заместительных страданиях Христа, через которые каждый человек в отдельности может смириться со своим Создателем.

По словам Исаии, нам предстояло обрести прощение, мир с Богом и жизнь вечную и не за счет наших собственных страданий. Пророк говорит, что «наказание мира нацелено было на Него», а не на нас. Мы исцелены Его, а не своими ранами. Мы все, как овцы, сбились с правильной дороги, и Господь возложил грехи всех нас на Него, а не на нас. Пророк сказал, что Бог сделает душу Его жертвой за грех; метафора, которой он пользовался, восходя-

щая к древней системе символических жертвоприношений в Израиле, отмечает все сомнения в данном вопросе. Когда древний израильтянин приносил невинное животное в жертву за свои грехи, это животное погибало не для того, чтобы показать, каким страданиям в свою очередь может подвергнуться грешник за свои грехи и тем самым обрести прощение. Животное погибало вместо грешника, чтобы самому грешнику не пришлось понести наказание за свой грех и умереть.

Учение о примирении с Богом через заместительные страдания Христа не всегда воспринималось всеми и каждым как Благая весть. Нашей гордости трудно примириться с тем, что мы грешники, нуждающиеся в спасении. Однако если мы можем сами добиться спасения или способствовать ему, пострадав за наши грехи и грехи других людей, то это хотя бы в какой-то мере щадит нашу гордость. Поскольку корнем наших бед являются человеческая гордыня и независимость от Бога, никакого рая невозможно достичь, пока их не удастся искоренить. Только тогда мы начинаем понимать и соглашаться с тем, что мы просто духовные банкроты, которые могут обрести прощение только благодатью Божией через заместительные страдания Сына Его, когда корень нашей гордыни оказывается отсеченным и наши отношения с Богом преобразуются. Это и произошло с эфиоплянином, который на этих условиях обратился, принял крещение и в радости продолжал путь свой.

В той же главе Книги пророка Исаии, которая привела эфиоплянина к обращению, пророк предсказал, что через познание Его праведный Раб Божий, Мессия оправдает многих. Во втором случае индивидуального обращения, который здесь описывает Лука, речь идет о Савле Тарсянине, т.е. о человеке, который позднее, став апостолом Павлом, очень много писал о фундаментальной христианской доктрине оправдания верой. Он усвоил значения оправдания и его необходимость не только из Библии, но и из собственного опыта. Всю свою жизнь он был строгим монотеистом и глубоко верующим человеком, который предпринял частную и, как ему казалось, успешную попытку соблюсти нравственный и религиозный закон Божий. Ведь только ревность о Боге побуждала его преследовать христиан, ибо он считал богохульством их утверждения о том, что Иисус равен Богу.

Однако когда воскресший Господь предстал перед ним по дороге из Иерусалима в Дамаск, в его мыслях и поведении произошли три радикальных поворота. Прежде всего он был изобличен в том, что, несмотря на свой строгий монотеизм (он всегда верил в существование Единого, Истинного Бога), в единственном правильном смысле этого слова он вообще не верил в Бога и никогда не был верующим. Теперь он узнал, что Иисус, Которого он гнал, был

Богом во плоти; таким образом, во-первых, его собственные действия показали ему, что он не только неверующий, но и враг Бога.

Во-вторых, стало ясно, что все его попытки соблюдать закон Божий не имели никакой ценности. Все кончилось, когда было совершенно убийство Сына Божия! Он был таким же погибшим, как и любой язычник-политеист. Теперь он с поразительной ясностью видел, что если он и будет когда-нибудь оправдан и принят Богом, то это произойдет только на основании веры, причем «вера» означает, как он позднее писал, «получение оправдания даром, по благодати Его... Ибо мы признаем, что человек оправдывает верою, независимо от дел закона... А неделающему, но верующему в Того, Кто оправдывает нечестивого, вера его вменяется в праведность» (Рим. 3.24.28—4,5).

В-третьих, его обращение привело к весьма важному результату. До этого, когда он веровал, что спасение зависит от его собственных заслуг, он был эгоцентричным гонителем-фанатиком, который совершенно не интересовался спасением мира за рамками иудаизма. Когда же он открыл, что спасение дается не за заслуги, а по вере, он больше никогда никого не преследовал. Наоборот, он стал величайшим из всех миссионером раннего христианства. Не будет преувеличением сказать, что благодаря его устному и письменному изложению доктрины оправдания верой миллионы и миллионы людей во всем мире с древних времен и до сегодняшних дней обретают духовную свободу и мир с Богом.

11.1.5. Мученичество или фанатизм

У многих, а может быть, и у всех исторических великих движений были свои мученики. Многие свободы, которыми мы пользуемся сегодня и которые считаем чем-то вполне естественным, были завоеваны людьми, готовыми отдать свою жизнь за принципы, на которых основываются эти свободы. Кто не чтит памяти Сократа, который предпочел умереть от рук невежественной и суеверной толпы и жадных политиканов, чем отказаться от своих бескомпромиссных поисков истины и справедливости?

У христианской церкви также велик перечень мучеников. Самого Иисуса Христа преследовали и казнили гражданские и религиозные власти, и Он учил Своих последователей, что гонения на Него — это великая честь и радость. Поэтому не удивительно, что Лука посвятил большое место в «Деяниях апостолов» Стефану — первому и, пожалуй, величайшему из всех христианских мучеников. Вполне понятно, что с тех пор христианская церковь чтит его память.

Однако когда заходит речь о мучениках, необходимо помнить о двух моментах. Во-первых, истинные мученики — это не фанатики, которые не только способны умереть за свои убеждения,

но и могут гнать и уничтожать других людей (если считают нужным, то и миллионы), противящихся их убеждениям. Истинные мученики никого не убивают. Во-вторых, для того чтобы по-настоящему воздать честь мученикам, недостаточно воздвигать им памятники или писать полотна об их подвигах: необходимо понять, за что они выступали, а затем выступить за это самим.

Противники Стефана принадлежали к высшей иерархии иудейских священников национального храма в Иерусалиме, и они сразу же поняли, что христианские идеи Стефана в конце концов сделают храм, их священство и жертвоприношения устаревшими институтами. Этим и было вызвано их противодействие.

Конечно, у них были и чисто материальные интересы: благодаря доле от жертвоприношений, которые совершали местные жители и тысячи паломников из других стран, первосвященник и его коллеги были очень состоятельными людьми. Однако их страх потерять источники своего богатства был далеко не единственной побудительной причиной. Они искренне верили (и в этом христиане могли бы с ними согласиться), что храм в Иерусалиме, его жертвоприношения и священство были созданы волей Божией через закон Моисеев в Ветхом Завете. Поэтому они обвинили Стефана в распространении мысли о том, что Иисус Христос собирался уничтожить храмовое священство и жертвоприношения, которые установил Сам Бог. Если бы это обвинение удалось доказать, оно неизбежно повлекло бы смертный приговор за богохульство.

С самого начала Лука совершенно недвусмысленно сообщает, что Стефан никогда не говорил, что Иисус Христос физически разрушит иерусалимский храм. Эта часть обвинения была ложной. Однако в другом смысле то, что они говорили, имело немалую долю истины.

Возьмем, например, жертвоприношение за грех. С их помощью Ветхий Завет учил израильтян, что грех против Бога (а ведь любой грех в конечном счете совершается против Бога) оплачивается жизнью грешника. Прежде чем Бог может честно простить грешника, необходимо заплатить пению за грех. В то же время эти жертвоприношения указывали, каким образом грешник может привести животное в храм, исповедаться в своих грехах над его головой и убить его. Животное умирало, как бы став заменой грешника, пенья была выплачена, и грешник прощен.

Стефан и другие христиане были согласны со священниками в том, что эта система установлена Богом, но настаивали на том, что она, совершенно очевидно, была чисто символической. Гибель животных не могла в действительности быть искуплением за грех человека, как указывалось и в самом Ветхом Завете. Поэтому христиане утверждали, что эта система была просто временным средством подготовить разум людей к смерти и жертве Христу,

Агнцу Божию, который должен взять на себя грехи мира. Об этом говорилось в Ветхом Завете. Таким образом, старая система была похожа на магазин с игрушечными сладостями и игрушечными деньгами, которые иногда дают родители детям поиграть, чтобы те, когда вырастут, были готовы понять, что настоящие сладости имеют определенную цену и за них нужно платить настоящими деньгами. Конечно, достигнув этого этапа, дети просто выбрасывают игрушечные деньги.

Как правильно поняла иудейская иерархия, последствия позиции христиан для иерусалимского храма была далеко идущими, поскольку их древняя система жертвоприношений была всегда лишь кучей векселей, которые признают, но никак не могут покрыть все более растущий долг. Теперь же смерть Христа оплатила этот накопившийся долг, и старую систему можно было отменить. Иудейские высшие иерархи, столкнувшись в великими духовными реальностями Благой вести о Христе, отказались забыть всего лишь о символах, которые к тому же уже устарели, и убили Стефана за то, что он призвал их забыть об этих символах. Как и их предки, они отказывались идти вместе с Богом живым, и все, что у них осталось, был храм, по-прежнему полный символов, но оставленный воплощенным Сыном Божиим. В 70 г. Бог позволил римским язычникам прийти и разрушить его до основания.

11.1.6. Монофизитство

Монофизитство (евтихианство) (от др.-греч. *μόνος* — один, единственный + *φύσις* — природа, естество) — *христологическая доктрина в христианстве, возникшая в V в. и постулирующая наличие только одной Божественной природы (естества) в Иисусе Христе и отвергающая Его совершенное человечество*. Таким образом, вопреки учению католической, православной и подавляющего большинства протестантских церквей, монофизитство исповедует, что Христос — Бог, но не человек (Его человеческий вид якобы только призрачный, обманчивый.) Термин «монофизитство» встречается в литературе лишь с конца VII в.

Монофизитство возникло как учение крайнего радикального крыла последователей святого Кирилла Александрийского, на Третьем вселенском соборе осудившего несторианство — диофизитскую ересь, согласно которой во Христе признавались две самостоятельные Ипостаси Бога и Человека. Борясь против двусубъектной христологии Нестория, святой Кирилл настаивал на христологической формуле, которую он ошибочно приписывал святому Афанасию Великому — «*μία φύσις το θεο λόγου σεσραχημένη*». Монофизиты же исказили учение святого Кирилла и считали, что одна природа Христа указывает только на Его Божество.

Основателем монофизитства признается архимандрит Евтихий (ок. 378—454) — игумен одного из константинопольских монастырей, отчего монофизитство называется также и евтихианством. Исследованию учения Евтихия был посвящен Константинопольский собор 448 г., где он изложил суть своей веры: «Я исповедую, что Господь наш состоял из двух природ до соединения, а после соединения исповедую одну природу». Смысл такого исповедания Евтихия состоял в том, что Христос, будучи единосущным Отцу по Божеству, не признавался единосущным по человечеству людям. Евтихию приписывается мысль, что человеческая природа Христа, воспринятая Им от Матери, растворилась в природе Божества как капля меда в океане и потеряла свое бытие.

11.2. Католичество

11.2.1. Появление католицизма

Христианство быстро распространялось. В короткое время христиане уже не были малочисленной группой среди иудеев: к ним присоединилось много людей неиудейского происхождения. К 200 г., несмотря на яростное сопротивление, христианство распространилось по Римской империи и Месопотамии. Некоторые христиане подвергались преследованиям со стороны «добропорядочных» граждан: их сажали в тюрьмы, пытали, конфисковывали имущество. Но гонения не поколебали наиболее стойких христиан, поскольку они как бы приобщали их к страстям и смерти Иисуса.

В начале IV в., с восхождением на трон Константина, преследования прекратились и сменились официальным признанием христианства. Константин объявил, что Бог послал ему в знамение изображение креста и велел использовать его как символ в сражениях. Последовав воле Бога и в результате одержав победу, он признал статус христианства наряду с язычеством, где сам он был верховным жрецом государственного культа. Перед самой своей смертью Константин принял крещение.

История христианства сопровождалась внутренними раздорами. Один из самых глубоких расколов произошел в 1054 г., когда Церковь разделилась на западную (католическую) и восточную (православную).

В конце III в. Римская империя разделилась на Западную и Восточную. В IV в. император Константин основал вторую имперскую столицу на Востоке, в Константинополе (ныне г. Стамбул в Турции). Город рассматривался как «второй Рим», особенно после разрушения Рима готами в 410 г. Две половины христианского мира отдалились друг от друга, разделенные языком (латынь на Западе, греческий на Востоке), культурой и религиозными противоречиями.

Католицизм (от греч. *katokoliros* — всеобщий, позже — вселенский) — одно из основных (наряду с православием и протестантизмом) направлений в христианстве.

Католицизм (западное, или римско-католическое вероисповедание) окончательно оформился как вероучение и церковная организация после разделения церквей в 1054 г.

Католичество имеет ряд особенностей в вероучении, культе и структуре религиозной организации, в которых нашли отражение особые черты развития западноевропейского феодализма.

Католическая церковь строго централизована, имеет единый всемирный центр (Ватикан), единого главу — папу римского, который венчает многоступенчатую иерархию католичества. Папа считается наместником Иисуса Христа на земле, непогрешимым в делах веры и морали. В этом заключается одно из догматических отличий католицизма от других направлений христианства. Католической церкви присуща уверенность в том, что в католической вере дана не только религиозная истина, но вместе с тем и истина о всех делах человеческих, включая и социально-политическую жизнь общества.

Политическая культура католицизма — это и сумма представлений Римской церкви о государстве и обществе, и практика организаций — от формально неполитических, объединенных в систему «католического действия», до клерикальных партий, и того, что называют «политикой Ватикана», т.е. деятельность папского престола и папской курии по управлению церковью и регулированию отношений с внешним миром.

Источником вероучения католики признают (в отличие от протестантов) не только Священное Писание (Библию), но и Священное Предание, которое в католичестве (в отличие от православия) включает в себя и постановления вселенских соборов католической церкви, и суждения пап. Духовенство дает обет безбрачия. Особенностью католичества является также экзальтированное почитание Богоматери, признание догматов о ее непорочном зачатии и телесном вознесении. Для католичества характерен пышный театрализованный культ, широкое почитание всевозможных реликвий, культ мучеников. На протяжении многих столетий богослужение в католицизме совершалось на латинском языке. Лишь 11-й ватиканский собор (1962—1965) разрешил службу и на национальных языках.

11.2.2. Учение Фомы Аквинского и средневековое римское католичество

Официальной философской доктриной католической церкви является учение Фомы Аквинского, приспособленное папством к современным условиям. Фома Аквинский был самым крупным

представителем схоластической философии периода ее расцвета. Он оставил после себя большое литературное наследие, в которое входят, прежде всего, комментарии на «Сентенции» Петра Ломбардского, к трудам Боэция, к «К книге о причинах» Прокла, к произведениям Аристотеля, труды под названием «Спорные вопросы», в которых рассматриваются различные философско-теологические проблемы. Самыми важными произведениями Аквинского можно считать два объемистых тома, которые подводят итог его творческой деятельности — «Сумма против язычников» (известная также под другим названием — «Сумма философии») и «Сумма теологи», оставшаяся неоконченной.

В основном все произведения Аквинского касаются философско-теологических вопросов и обходят естественно-научные темы. Изложение Фомой философско-теологического материала отличается исключительной логичностью. Каждая проблема начинается с постановки ряда аргументов в защиту того или иного положения, против которого он выступал. После чего следуют контраргументы. Затем идет основная часть, в которой излагается все, что следует сказать по данному вопросу. Завершается изложение опровержением противоположных аргументов.

Фома Аквинский стал известен как основатель томизма — одного из главных направлений ортодоксальной схоластики. Он явился крупнейшим систематизатором всей философско-теологической схоластики и ее обоснователем. В этом и состоит его огромнейшая заслуга в области философии религии.

В вопросе об отношении знания и веры, религии и философии — главной проблемы схоластической философии — Аквинату приходилось вырабатывать свою позицию в условиях уже имевшихся точек зрения, ведь кроме чисто религиозной позиции, рассматривающей веру выше всякого знания и отдававшей приоритет теологии перед философами, существовала концепция двойственной истины (теория двух истин), которая имела место в двух разновидностях. Одна из них утверждала, что религия и теология, с одной стороны, и философия и наука — с другой, имеют разные предметы и методы исследования и в силу этого между ними нет противоречия. Оба варианта указывали на иррационалистический характер теологических размышлений.

Рассматривая этот вопрос, Аквинат, как и некоторые его предшественники-философы, говорил о том, что религия и наука обладают разными способами достижения истины. Так, если религия и теология обретают свои знания в откровении, Священном Писании, то наука и философия приходят к истинам посредством опыта и разума. В то же время в отношении предметов исследования наука и религия, философия и теология не так резко отличаются, как по отношению к другим методам исследования.

Аквинат полагал, что в теологии существуют истины, которые могут быть обоснованы с философских позиций. Конечно, они могут и обойтись без этого философского обоснования, но все-таки последнее больше укрепляет веру человека в эти истины. Еще Ансельм Кентерберийский (1033—1109) утверждал, что в философском, рациональном обосновании нуждаются все догматы церкви, но эта позиция встретила противодействие со стороны ортодоксальных теологических адептов, поэтому Аквинат предлагает половинчатое решение данной проблемы: принципы вероучения нуждаются в рациональном обосновании лишь как в дополнительном укреплении веры.

К этим основным положениям вероучения относятся, в частности, вопрос о бытии Бога, отдельные свойства Бога, бессмертие человеческой души. В то же время другие положения теологии не могут быть обоснованы рациональным способом. К ним относятся: существование божества в трех лицах одновременно: Бога Отца, Бога Сына и Бога Духа Святого, возникновение мира во времени из ничего, первородный грех, вечное блаженство и наказание в раю и аду. Эти положения, согласно Аквинату, не доказуемы, но они не являются ни разумными, ни рациональными, а, по его мнению, сверхразумны.

Таким образом, философия и теология — это две дисциплины, которые самостоятельны и не зависят друг от друга. При этом теология использует принципы философии для того, чтобы обосновать истины откровения и сделать их более близкими душе человека, поэтому «философия есть служанка теологии». Более того, Аквинат в своих рассуждениях заходит так далеко, что поднимает теологию выше всего остального над всей философией и обычной наукой только потому, что большинство догматов теологии, непознаваемые для человеческого ума, открыты для ума Божественного. Теология — это священное учение, это такая наука, которая основывается на свете откровения.

Учение о превосходстве веры над знанием доказывается Аквинатом не только логическими рассуждениями, но множеством примеров, свидетельствующих о чудесном проявлении Божественной воли. Так, он повествует о необычном, сверхъестественном лечении больных, о воскресении мертвых, о прозрении идиотов.

Позиция превосходства веры над знанием продиктована также стремлением Аквинского устранить противоречия между ними, которые возникают, по его мнению, в силу того, что ученые, стремясь к знанию, забывают о Боге, о Божественном откровении, и поэтому над ними господствуют ошибки чувственного восприятия и логического рассуждения. Если же возникают противоречия между верой и разумом, то приоритет всегда должен принадлежать вере. Более того, все науки должны согласовывать свои положе-

ния с теологией как высшей мудростью, стремиться прежде всего к обоснованию всего того, что содержится в Библии, а философия, занимаясь также доказательством христианских догматов, выступает как преддверие веры.

Свобода воли, согласно Аквинскому, дает возможность человеку сделать выбор между добрыми и злыми поступками: добрые поступки — это всегда такие действия, которые направляют его к Богу, злые поступки — это такие действия, которые ведут его от Бога. Зло — это лишь недостаток блага, менее совершенное благо. Аквинат, подобно Августину Блаженному, стремится снять с Бога ответственность за зло, совершаемое в мире. Свободная воля человека подчинена разуму. Человека направляет к добродетельным поступкам его ум. Высшим же благом является познание Бога.

Средневековое римское католичество. На Западе древняя Римская империя постепенно, с VI по X в., завоевывалась язычниками. Ислам также значительно распространился на территориях, жители которых прежде были обращены в христианство. Арабы заняли Палестину, Сирию, Месопотамию, Египет, Северную Африку и часть Испании. Англосаксы, захватившие Англию, стали новообращенными христианами, и целые племена обращались в эту веру вместе со своими вождями. К XIV в. большая часть Центральной и Западной Европы уже считалась христианской, и миссионеры распространяли веру в отдаленных районах Азии. Западная Европа раздробилась на феодальные королевства, и христианская церковь стала главной силой, объединявшей Европу. В это сумбурное время христианство держалось на своей централизованной организации и периодическом обновлении духовных источников через монашество и мистицизм.

11.2.3. Папская власть

В то время как светская власть была раздроблена враждующими феодалами, Церковь стала оплотом относительной стабильности. Постепенно шло укрепление духовной власти; церковную жизнь каждого города или области возглавляли епископы. Самой большой ответственностью и властью обладали епископы крупнейших городов Римской империи. Большим авторитетом пользовался римский епископ, которого впоследствии стали называть папой. В VI в. Лев I объявил, что все папы — это апостольские наследники Петра, «камня», на котором Иисус согласно Евангелию, должен был основать Церковь. По инициативе папы Льва I римский император выпустил указ, согласно которому христиане должны были подчиняться авторитету римского епископа как наследника Петра.

Самым могущественным правителем Церкви в эти ранние века был Григорий I Великий, или Двоеслов (ум. в 604 г.). Получив

богатое наследство, он пожертвовал свое состояние на основание монастырей и питание нищих. Страдая от болезней и стремясь к тихой монашеской жизни, он все же согласился стать папой в период эпидемий, наводнений и военных вторжений. В такой обстановке ему удавалось обеспечить материальные нужды бедняков, укрепить дисциплину среди духовенства (включая установление западного эталона безбрачия для священников), обновить литургию (его именем названо григорианское пение) и вновь сделать Церковь достойным, справедливым установлением, носителем высоких духовных идеалов.

Со временем папство обрело огромную власть. Начиная с VIII в. одобрение стало обязательным для подтверждения Божественного права феодальных королей. В IX в. Церковь обнародовала старые и новые документы, утверждающие иерархическую власть папства над Церковью, а Церкви над обществом. Те, кто не соглашался с этим, подвергались угрозе отлучения от Церкви. Исключение из участия в таинствах было ужасным наказанием, лишавшим человека церковного покаяния (таким образом отрезая ему путь в Царство Небесное после смерти), а также преимуществ, которые дает Церковь светской власти. Под эгидой Церкви были организованы крестовые походы, войны в защиту веры, в которых жестокому обращению с «неверными» не ставилось никаких границ. В конце VII в. папа Григорий VII выдвинул беспрецедентные требования. Папа, как он утверждал, является наместником Бога и потому не подчиняется никакой светской власти. Папа обладает правом низлагать императоров; земные правители должны целовать ему ноги.

Централизация церковной власти стала главным объединяющим фактором в Европе раннего Средневековья. В период примерно между 800 и 1100 гг. королевства рушились под натиском викингов с севера и мадьяр — с востока. Ради военной защиты крестьяне отдали свою свободу феодалам. Последние в свою очередь начали воевать между собой, и в наступившем хаосе люди смотрели на папу как на единственный источник порядка и власти.

Церковь и государства время от времени враждовали друг с другом за господство, при этом папы то поддерживали светских правителей, то одерживали над ними верх, то низлагались ими; также папы втягивались в борьбу ради целей, не имевших ничего общего с религией. В папстве существовали определенные ограничения, например, папу должен был избирать конклав кардиналов, и эта должность не могла передаваться по наследству.

В XIII в. возникла инквизиция. Истоки этого орудия устрашения можно найти в идее Августина Блаженного, заключающейся в том, что еретиков следует сдерживать во имя их же собственного спасения, из любви к их душам. Но если Августин считал

штраф и тюремное заключение достаточной мерой, чтобы помочь людям изменить свои убеждения, средневековые инквизиторы порой подвергали еретиков пыткам и сжигали их на кострах, чтобы отвлечь всех прочих от опасных взглядов. В настоящее время некоторые ученые считают, что рассказы о том, будто инквизиция нагоняла ужас на все население, явно преувеличены и придуманы противниками католичества во времена протестантской реформации.

Хотя папство было сильным, оно часто оказывалось вовлеченным во внутренние политические распри. В XIV в. папы оставили свою традиционную резиденцию в беспокойном Риме и переместились в более тихое место — французский город Авиньон. Там они создали изолированную административную структуру, которая все чаще стала вмешиваться в мирские дела. После того как папский престол был возвращен в Рим, претендующий на роль реформатора папа Урбан прибег к тактике террора для достижения своих целей. Он подверг пытке и казнил пятерых кардиналов. Многие отказались подчиняться его власти и на некоторое время стали сторонниками «антипапы», которого возвели на престол в Авиньоне.

11.2.4. Духовное возрождение и монашество

Несмотря на склонность папства к злоупотреблениям, отразившимся, хотя и в меньшей степени, также и на духовенстве, христианская духовность активно возрождалась в других областях средневековой жизни. В XII и XIII вв. в Европе открылись знаменитые университеты, которые часто вырастали из школ при соборах. Теология стала рассматриваться как величайшая наука, и церковные идеалы пронизывали изучение всех аспектов жизни. Строились возносящиеся ввысь готические соборы, чтобы верующие, находясь в них, могли подняться душой в небесные сферы, ибо Бога представляли царствующим на небесах, высоко над будничным миром.

Стремление к духовной чистоте было особенно ярко выражено в монашестве. В основном благодаря монахам и монахиням христианская духовность сохранялась и распространялась. Центрами западной цивилизации стали монастыри, которые, например в Ирландии, были центрами крупных светских сообществ и учебными заведениями среди неграмотного окружения.

В XII в. в связи с мощным подъемом духовной активности в народе возникли новые монашеские ордена. Значительным влиянием пользовался монастырь в Клуни, во Франции. Его монахи занимались разработкой литургии и молитвами, предоставив ведение сельского хозяйства слугам. Будучи аскетами, они не отошли от мира, как последователи устава святого Бенедикта, а, напротив,

стремились наполнять мирские дела духовностью, объединять монашество со светским обществом.

Другое направление было избрано орденами цистерцианцев, григорианцев и картезианцев, которые вернулись к уставу святого Бенедикта, требовавшему сочетать физический труд с молитвой. «Работать — значит молиться», — говорили монахи. Картезианцы жили раздельно, как отшельники, встречаясь друг с другом только во время богослужений и работы. Но несмотря на такие суровые правила, люди всех общественных слоев обращались к монашеству как к благочестивому убежищу от грешного мира.

По словам Джерарда Мэнли Хопкинса, не только молитва возносит хвалу Богу, но и труд; он так велик, что все возносит Ему хвалу, если таково ваше намерение.

В отличие от монахов и монахинь, живших уединенно, нищенствующие монахи жили в миру. Доминиканский орден был первоначально учрежден для проповеди и для борьбы с ересями. Известный схоласт-доминиканец Фома Аквинский создал мону-ментальный труд «Summa Theologica», в котором рациональные науки и духовные откровения объединялись в грандиозную, последовательную теологическую систему.

В Италии в XIII в. появился человек, вызывавший к себе всеобщую любовь, — Франциск Ассизский (1182—1226). Беззаботный, отчаянный сын купца, он испытал полное духовное преображение: он поменял свою роскошную одежду на простые лохмотья и «удалился от мира», чтобы вести жизнь, полную лишений, в заботах о прокаженных и восстановлении разрушенных церквей, ибо, как полагают, Иисус сказал ему с креста: «Исправь мою Церковь». В конце концов Франциск понял, что его истинная миссия заключается в том, чтобы перестроить Церковь, вновь обращаясь к Евангелию и заповедям о любви и бедности. Постепенно вокруг него собралась группа братьев, которые проповедовали, трудились, просили милостыню, ухаживали за прокаженными и жили простой жизнью в покаянии и молитвах, странствуя из города в город. Эта аскетическая жизнь была пронизана таинственной радостью — отличительной чертой святого Франциска, прославившегося также и своей близостью к диким животным и часто изображавшегося с птицами, которые доверчиво садятся ему на плечи.

Франциск проповедовал послушание авторитету Церкви, хотя и стремился реформировать ее. За два года до смерти он получил то, что католики называют благословением стигмат: крестные раны Иисуса проступили на его собственном теле. Это чудо было истолковано как единение святого с Христом через страдание, молитву, святость и любовь.

Нищенствующие доминиканцы и францисканцы, получившие известность как миссионеры, стали одной из примечательных черт средневекового христианства.

Помимо организованных орденов монахинь среди немецких и фламандских женщин XIII в. существовало мощное стихийное движение — принимать личные обеты целомудрия и добровольной простоты. Эти женщины, названные бегинками, зарабатывали собственным трудом на скудное существование. Они сами могли выбирать образ жизни, поскольку не были организованы в религиозный орден; при этом их основным стремлением было жить «набожно». Хотя это движение временами подвергалось преследованиям, так как не подходило ни под какую официальную схему, оно, тем не менее, набирало силу, привлекая в ряды последовательниц десятки тысяч женщин. В конце концов бегинки сами построили для себя небольшие монастыри. К концу XIV в. в Кельне, центре движения, было 169 монастырей бегинок.

В Средние века расцвел мистицизм, обновив духовную сущность Церкви. В особенности в монастырях монахи и монахини размышляли о значении Писания для души. Например, библейские истории о сражениях между героями и их врагами толковались как борьба между душой и низменными стремлениями. Помимо рациональных размышлений многие погружались в тихую безмолвную молитву. Одной из самых знаменитых праведниц средневековой Европы была Екатерина Сиенская. В настойчивых попытках вернуть Церкви духовную чистоту и религиозную дисциплину она добилась того, что убедила папу Григория XI вернуться в Рим. Ее называли «матерью тысяч душ»; говорят, что люди обращались к вере, лишь увидев ее лицо.

В XVI в., в эпоху раннебуржуазных революций, христианство в Европе претерпело еще один крупный раскол. Католицизм был идеологической опорой феодализма, и потому начавшееся антифеодальное движение оказалось направленным и против него.

11.3. Протестантизм

Протестантизм — одно из трех, наряду с католицизмом и православием, направлений христианства. Оно обязано своим происхождением Реформации — так называлось широкое общественное движение в Западной и Центральной Европе XVI в. Протестантизм носил в основном антифеодальный характер, принял форму борьбы против католической церкви. Началось данное движение в Германии с выступления Лютера. Идеологи Реформации выдвинули тезисы, в которых фактически отрицалась необходимость католической церкви с ее иерархией и духовенства вообще (тезис

об «оправдании одной верой» без посреднической роли духовенства в «спасении» верующего).

Термин «протестантизм» ведет свое происхождение от протеста (*protestation*), который был предложен евангельскими слоями и был направлен против запрещения церковных реформ. Протестантизм — это форма христианства, которая со времени Лютера, Цвингли и Кальвина выдвигалась прежде всего в лютеранской и реформаторской церкви, а также в бесчисленных свободных церквях и сектах. М. Лютер (1483—1546) призывал к борьбе против папства и католической церкви. В 1517 г. он выступил с 95 тезисами, которые послужили сигналом для начала реформационного движения в Европе.

Лютеранство — одно из главных течений в протестантизме, возникшее в XVI в. в Германии. Основы вероучения, культа и организации были заложены М. Лютером и Ф. Меланктоном (1497—1560). Они сформулированы в «Книге согласия» (1580), главными частями которой являются «Аугсбургское вероисповедание» и «Апология Аугсбургского вероисповедания». Отличительной чертой лютеранства является понимание веры как непосредственной связи человека с Богом. На основе этого был провозглашен принцип «оправдания верой», а не «делами закона», значительно упрощены культ и организационная структура церкви.

Кальвинизм — одно из основных течений протестантизма, возникшее в первой половине XVI в. в Швейцарии и получившее распространение во многих странах. Основатель кальвинизма — французский юрист и богослов, один из лидеров Реформации Жан Кальвин. Центральное место в вероучении Кальвина занимают идеи об «абсолютном предопределении» и «мирском аскетизме». В рамках кальвинизма наиболее последовательно проведена работа по упрощению христианского культа и церковной организации. В настоящее время кальвинизм представлен реформаторскими и пресвитерианскими церквями, а также конгрегационализмом.

В противоположность католицизму протестантизм говорит об оправдании христиан при помощи одной благодати, об общем для всех верующих духовенстве и религиозной личной ответственности. Протестантизм разделяет общехристианские представления о бытии Бога, его триединстве, о бессмертии души, рае и аде, отвергая католическое чистилище, об откровении. Вместе с тем протестантизм выдвинул три новых принципа: спасение личной верой, священство всех верующих, исключительный авторитет Библии. Протестанты считают, что первородный грех извратил природу человека, лишил его способности к добру, поэтому он может добиться спасения не с помощью добрых дел, а только благодаря личной вере в искупительную жертву Христа.

Каждый христианин, будучи избранным и крещеным, получает «посвящение» на общение с Богом, право проповедовать и совершать богослужение без посредников (церковь, духовенство). Так в протестантизме устраняется догматическое различие между священником и мирянином, упраздняется церковная иерархия. Служитель культа в протестантизме лишен права, например, исповедовать и отпускать грехи, он подотчетен общине. В протестантизме отсутствует целибат (безбрачие). Преобразились и культы. Протестантизм упразднил многие таинства, оставив лишь крещение и причастие, отверг учение о благодати. Благодать — это особая божественная сила, которая посылается человеку сверху, чтобы преодолеть внутренне присущие ему греховность и достижение спасения в загробном мире. В христианстве западные Отцы Церкви считали благодать единственным условием спасения, а восточные — допускали наряду с благодатью и свободу воли.

Первая точка зрения была обоснована в V в. Августином Блаженным. Ей противостояло учение Пелагия (ок. 360 — после 431), допускающее возможность спасения без помощи благодати. Христианство приняло точку зрения Августина, но с признанием определенного участия в процессе спасения и человеческой воли. Католики и православные считают носителем и передатчиком благодати духовенство, чем обосновывается решающая роль церковной иерархии в процессе спасения.

Протестанты признают возможность непосредственного получения благодати любым верующим. Концепция благодати в протестантизме исходит из основной идеи Августина Блаженного о коренной порочности человека, который вследствие грехопадения утратил право на спасение и не в состоянии вернуть его своими силами, поэтому спасение может быть исключительно милостью Бога, распространяемой лишь на некоторых людей, которые фактически являются лишь предызбранными.

В период борьбы за официальное признание лютеранства Лютер и Меланхтон смягчили принцип благодати, признав, что право на спасение может быть утеряно и обретено вновь новым смирением, покаянием и посредством таинств. Кальвинистско-пуританское понимание благодати исходит из абсолютного предопределения к спасению избранных — решение Бога окончательно, и оно принято еще до грехопадения. Все протестантские версии исходят из неискоренимой греховности человека, его неспособности самостоятельно определять свою судьбу и подчеркивают абсолютную власть над ним Бога.

Непостижимость причин Божественного решения объективно является формой оправдания господства случайности в обществе, вследствие чего добродетельное поведение не может быть основанием воздаяния по заслугам. В связи с этим протестантизм

придает исключительно важное значение симптомам богоизбранности. С одной стороны, это искренность религиозного чувства, поскольку благодаря благодати человек спасается верой. Наличие веры служило свидетельством возможной благосклонности Бога. С другой стороны, это профессиональное мастерство, трудолюбие, бережливость, деловой успех.

11.4. Протестантская этика

11.4.1. Предпосылки протестантизма

Пристальный взгляд на общественное развитие показывает, что социальные преобразования происходят не только в результате воздействия экономики. Многие исследователи пытались понять, почему именно в Европе, а не в Азии или Африке родился капитализм. Ответ на этот вопрос Веберу пришлось искать в сфере культуры. Он видел причину происхождения капитализма в протестантском этосе, особой культурно-мировоззренческой настроенности людей. Протестантский этос (т.е. совокупность этических представлений) — это своеобразный комплекс ценностных, жизненных и практических установок. Он возник в XVI в., когда начался пересмотр средневековой культуры в соответствии с потребностями нарождающейся буржуазии.

М. Вебер пытался понять: почему именно в Европе в конкретный миг ее истории сформировался капитализм? Оттого, что появилась частная собственность? Ничуть не бывало: она существовала и прежде. Сложился, наконец, рынок? Да, это вообще древнейшее достояние человечества. Может быть, толчок дало широкое распространение банков, как в современной России? Нет, нечто подобное существовало в Вавилоне, Египте, в средиземноморских государствах далекого прошлого, Средних веков и Нового времени.

Фактически для рождения капитализма недоставало только одного компонента: особой психологической настроенности людей и специфических этических правил. Они-то как раз и родились вместе с протестантизмом в период Реформации. В протестантской этике не просто признается достоинство труда, низость праздности. Труд рассматривается как судьба, как призвание человека, как его предназначение. Признается богоугодность трудового призвания. Высшее существо, как выясняется, вовсе не против деловой сметки, не против богатства. Более того, Лютер учил, что если человек получает прибыль небольшую при том, что имел возможность увеличить доход, он совершил грех перед Богом.

Протестантская этика освятила труд. Более того, она открыла в нем неисчерпаемую поэзию. Мир хозяйства традиционно счи-

тался мертвым, косным. Предполагалось, что сфера экономики с ее заботами о насущном ограничивает и стирает вдохновение души. В предшествующей культуре гений противостоял ремесленнику, а поэт — торговцу, рыцарь — ростовщику. В эпоху Реформации возвышенность укоренилась в области самого хозяйства. Всякий труд, сопряженный с преобразованием жизни, оказывался поэтичным.

Одновременно была осуждена праздность. В ряде стран приняли законы против бродяг. Хозяйственная профессия оценивалась как ответ на призыв Бога. Следовательно, готовность перестраивать, украшать жизнь воспринималась как моральный долг. Этим же диктовалось желание совершенствовать свое мастерство, свой хозяйственный навык. Однако понимание труда как ценности еще не выражало целиком внутренний мир человека эпохи Реформации.

Труд был соотнесен с аскетизмом, с высокой целью земного существования. Иначе говоря, вовсе не предполагалось, что полученная прибыль должна немедленно обслужить гедонистические потребности человека. Напротив, смысл труда усматривался в том, чтобы произвести некое накопление, преодолев искушение всяческих удовольствий. Если католицизм считал заботу о нищих святым и добрым поступком, то протестантизм отверг этот предвзвешенный. Милосердие понималось как готовность помочь обездоленному освоить профессию и позволить ему продуктивно работать.

Одной из высших добродетелей считалась бережливость. Но речь шла вовсе не о накоплении как таковом. Полученную прибыль человек новой эпохи не тратил без остатка. Приращение не оседало мертвым грузом. Напротив, оно требовало от агента хозяйственной жизни еще большего напряжения, важно было выйти за пределы повседневного наличного опыта и отыскать сферу малоизвестного, область риска. Эпоха Реформации открыла запредельность там, где она менее всего предполагалась — в экономическом укладе, в мире хозяйства. Прибыль, следовательно, всегда больше того, что она приносит владельцу. Приращение богатства — это выход за пределы насущного, нужного, потребляемого, это чистый прирост бытия. Это прыжок в неизвестность, это стихия творчества.

Таким образом, протестантская этика не просто опоэтизировала труд, а придала ему новое, неведомое измерение, позволяющее переосмыслить человеческую природу, обрести новые грани безмерного бытия. Можно сказать, в эпоху Реформации стал вырабатываться новый человек — носитель другого характера, нежели в предшествующие эпохи. Он видел свое предназначение в свободе, в дерзновении.

Католицизму, по Веберу, свойственна отчужденность от мира, аскетические черты его высших идеалов должны были воспитать в его сторонниках известное равнодушие к земным благам. Эта аргументация действительно лежит в основе распространенной в наши дни сравнительной оценки обоих вероисповеданий. Протестанты, используя эту схему, подвергают критике аскетические (действительные или мнимые) идеалы жизненного уклада католиков, последние же в свою очередь упрекают протестантов в материализме, к которому привела секуляризация всего содержания жизни. Французские католики полны радости жизни, немецкие протестанты растворили свою веру в мирском предпринимательстве.

По мнению Вебера, немецкое слово «Beruf» (профессия, призвание) выражает религиозный мотив — представление о поставленной Богом задаче, и звучит тем сильнее, чем больше в каждом конкретном случае подчеркивается это слово. «Если мы проследим историческую эволюцию этого слова, — пишет Вебер, — во всех культурных языках мира, то окажется, что у народов, тяготеющих в преобладающей своей части к католицизму, как и у народов классической древности, отсутствует понятие, аналогичное тому, что в немецком языке именуется “Beruf” в смысле определенного жизненного положения, четко ограниченной сферы деятельности, тогда как оно существует у всех протестантских (по преимуществу) народов»¹.

Новым является не только значение данного слова, нова и сама идея, которая создана Реформацией. Неизбежным следствием этого было представление о религиозном значении мирского будничного труда. Этот догмат всех протестантских исповеданий отвергает католическое разделение нравственных заветов христианства на заповеди и советы. Согласно этому догмату единственным средством быть угодным Богу считается не пренебрежение мирской нравственностью с высот монашеской аскезы, а исключительно выполнение мирских обязанностей так, как они определяются для каждого человека его местом в жизни: тем самым эти обязанности становятся не только профессией человека, но и его призванием.

Эта идея Лютера сложилась на протяжении первого десятилетия его реформаторской деятельности. Вначале Лютер (вполне в духе господствующей средневековой традиции, так, как она выражена, например, у Фомы Аквинского) относит мирскую деятельность к сфере рукотворного. Будучи угодной Богу и являясь необходимой естественной основой религиозной жизни, она сама по себе нравственно индифферентна, подобно еде или питью.

¹ Макс Вебер и методология истории. Протестантская этика. М., 1985. С. 86.

Однако чем последовательнее Лютер проводит идею спасения только верой и чем резче в связи с этим он подчеркивает противоположность своего учения «евангельским советам» католического меньшинства, которые «продиктованы» дьяволом, тем большее значение получает у него профессиональное призвание. С точки зрения Лютера, монашеский образ жизни не только бессмыслен для оправдания перед Богом, но и являет собой порождение эгоизма и холодного равнодушия, пренебрегающего мирскими обязанностями человека.

11.4.2. Вторичная Реформация XVII в.

Под вторичной Реформацией подразумевается совокупность религиозных движений, генетически связанных с тремя крупнейшими реформатскими церквями: лютеранской, кальвинистской и цвинглианской, тех движений, которые были вызваны к жизни встряской «классической» Реформации, но которые в то же время обращаются против протестантских церквей, обвиняя их в половинчатости и непоследовательности, в компромиссах с «миром» в идеологическом и моральном планах.

По мнению известного польского исследователя Л. Колаковского (1927–2009), идеал институционально не оформленной религиозной жизни вообще представляет гораздо больший философский, нежели исторический, интерес, являя определенный религиозный феномен в относительно очищенном виде. Идеальная модель вторично-реформаторских движений XVII в. включает в себе направленность и против теории определения и оправдания верой. Например, немецкие пизтисты в своем сознании стремились не к упразднению, а к усовершенствованию принципа оправдания верой. Теологически они не только стремились сохранить лютеранскую ортодоксальность, но и вдохнуть в первичную Реформацию жизнь, уже почти угасшую в повседневной религиозной практике.

Реформаторы подчеркивали, что литургические акты, в особенности причастие и крещение, не имеют смысла, если им не сопутствует соответствующее состояние духа того, к кому они обращены. К этому состоянию предъявляются исключительные требования: оно мыслится как полное душевное возрождение, освобождение от «ветхого Адама», отказ от своей воли и полное препоручение себя Божьей воле. На практике обнаруживается тенденция к еще более далеко идущим выводам из этих предпосылок. Литургический акт, выполняемый без подобного состояния духа и без того, чтобы священник обладал необходимыми моральными качествами, есть всего лишь внешний обряд, символ, лишенный внутреннего содержания.

Для того чтобы обрисовать в общих чертах позицию Римско-католической и протестантской церкви по отношению к мистике, важно провести различие между культурным универсализмом старой Церкви и известной духовной узостью новых образований. Общеизвестно значение мистических истоков Реформации и в особенности та роль, которую сыграли традиции немецкой мистики в подготовке реформы Лютера. Однако неожиданным следствием этого явилось то, что многие мистики, признанные и одобренные католической ортодоксией, возбудили подозрение у новой Церкви.

Чем глубже шла организационная стабилизация протестантских церквей, тем с большим трудом она справлялась с мистическими течениями, для которых католическая церковь, напротив, по-прежнему успешно находила место внутри себя. Вместе с тем реформатские традиции с глубоко укорененной в них идеей индивидуализации религиозной жизни, активной набожности, создавали благоприятную почву для мистических умонастроений, весьма распространенных среди протестантов, и обладали большей привлекательностью для многих католиков, побудив их присоединиться к реформатской церкви, по видимости более благоприятствовавшей этому типу религиозности и подлинной практике внутренней жизни.

Однако в самих принципах мистической теологии есть нечто такое, что делает их трудно совместимыми с принципами организованной Реформации: идея возможности прямого личного общения с Богом делает излишней, очевидно, не только римско-католическую обрядность, но и вообще всякую церковную организацию.

Вторичная Реформация как попытка обратиться к первоисточкам Реформации, очистить и возродить их потерпела крах. К концу XVIII в. все эти движения — как мистического, так и моралистического толка — оттесняются на периферию рационалистической критикой религии.

Выдающимся реформатором, который в конце концов порвал с Римской церковью, был швейцарский священник Ульрих Цвингли (1484—1531). Он отвергал все обряды, не упомянутые в Библии, например, такие, как воздержание от мяса во время поста, почитание реликвий и святых, религиозные паломничества, безбрачие у священников и монахов. У. Цвингли утверждал, что Господню вечерю, т.е. мессу, следует править только лишь в память о жертве Иисуса, и не признавал таинственного присутствия тела и крови Христовой в хлебе и вине причастия. Он подвергал сомнению даже духовную действенность таких обрядов, как панихида, исповедь в грехах перед священником.

«Истинно Святое Писание не знает другой исповеди, кроме той, с которой человек познает себя и отдает себя на милость Божью...

Так как один лишь Бог прощает грехи и дает сердцу успокоение, лишь Ему одному должны мы предоставлять исцеление наших ран, перед Ним одним обнажать их для исцеления»¹.

Идеалы этих реформаторов были восприняты многими христианами. Но открытая ими свобода толкования Священного Писания оказалась ящиком Пандоры. Протестантизм никогда не был таким монолитным, как католическая церковь на Западе. В нем тут же наметились разные течения.

Основным оплотом протестантизма под руководством Кальвина стала Женева. Ж. Кальвин разделял реформаторские принципы оправдания верой, исключительного авторитета Библии и «священства верующих», но сделал из доктрины об оправдании верой новые выводы. По его мнению, правильным отношением к Богу было истовое благочестие и благоговейное почтение, когда человек «боится обидеть Его больше, чем умереть». Человеческие поступки не имеют значения для вечности, потому что Бог уже предрешил судьбу каждого человека: милостью Божьей одни будут спасены, и по воле Бога другие будут обречены на вечное проклятие. Хотя люди ничего не могут сделать, чтобы изменить Божью волю, их поведение показывает, какая судьба ожидает их. Существуют три признака, по которым люди могут определить, кто должен спастись: исповедание веры, праведная жизнь и участие в таинствах. Ж. Кальвин полагал, что Церковь имеет право наказывать, а в некоторых исключительных случаях даже отлучать тех, кто, по ее мнению, нарушает святость Церкви. Ж. Кальвин представлял себе такое священное сообщество, в котором Церковь, правительство и граждане все вместе трудятся для создания общества, посвятившего себя славе и миссии Божьей.

Представление Кальвина о христианстве давало возможность его последователям считать, что они должны бояться одного только Бога. Убежденные, что им предначертано выполнять Божью волю, они не останавливались ни перед какими земными препятствиями в распространении своей веры. Кальвинизм стал государственной религией Шотландии и имел сторонников в Англии. В это же время и английская церковь отбилась от католичества, когда Генрих VIII вышел из Римской церкви, чтобы развестись с женой, от которой у него не было сыновей.

По мере развития протестантской реформации, политические структуры в Европе выбирали в качестве официальной религии разные ветви христианства. Испания, Франция и Италия остались почти полностью римско-католическими, Германия — почти целиком лютеранской. В Ирландии произошел раскол между католиками и протестантами, что привело к войнам, длящимся по сей день.

¹ Цзингли У. Богословские труды. Тбилиси, 1999.

11.5. Православие

11.5.1. Зарождение православия

Православие — одно из направлений христианства, окончательно обособившееся и организационно оформленное в XI в. в результате разделения церквей на католическую и православную. Этому содействовали глубокие социально-экономические и политические противоречия между западно-европейскими и византийскими феодалами, борьба за верховенство в церкви и за церковные доходы между римскими папами и константинопольскими патриархами.

Разделение Римской империи на Западную и Восточную (конец IV в.) привело к образованию двух религиозных центров: в Риме и Константинополе. Между ними в VII в. выявились различия в догматике, обрядах, организации. Особенно обострились противоречия между ними во второй половине IX в. из-за стремления римского папы и константинопольского патриарха к господству над церковью Болгарии, принявшей христианство.

Начиная с конца III в. восточная часть Римской империи развивалась отдельно от западной и поэтому не принимала непосредственного участия в драматических событиях времен папства, испанской инквизиции, протестантской реформации и римско-католической контрреформации. Восточноевропейские православные церкви считают именно себя носителями первоначальной миссии первых апостолов. Главная резиденция восточной — православной — церкви в Константинополе была создана апостолом Андреем.

Православная церковь Кипра гордится тем, что ее основали святые Варнава и Павел в середине I в. Считается, что апостол Марк основал православную церковь в египетском городе Александрии. Греческая православная церковь связывает свои корни с пребыванием святого Павла в Афинах. Таким образом, на Востоке сложилась стойкая традиция, которая свято хранила устои. Здесь не было стольких нововведений, как в западных версиях христианства.

В западной части Римской империи религиозная власть становилась все более централизованной во главе с римским папой и другими высокопоставленными иерархами. После многочисленных вторжений варваров и войн священники нередко оставались единственными образованными членами общества. Византийский Восток был демократичнее, различий между священниками и мирянами было меньше. Его высший иерарх, патриарх Константинопольский, был в значительной степени помпезной фигурой, символом христианского единства, и на Востоке не признавали универсального авторитета римского папы.

К началу Средних веков накопились также разногласия в вопросах богословия. В своей версии символа веры западные христиане исповедовали нисхождение Духа Святого как от Отца, так и от Сына («филиокве»). Филиокве — это сформулированное впервые на Толедском церковном соборе в 589 г. добавление к утвержденному Первым и Вторым вселенскими соборами (325 и 384) символу веры. Согласно этому добавлению Святой Дух исходит от Бога Отца и Бога Сына. Греко-византийская (православная) церковь не приняла добавление, что явилось формальным предлогом к разделению в 1054 г. христианской церкви на западную и восточную ветви.

Разногласия привели к тому, что папа Лев IX и патриарх Керуларий предали друг друга анафеме. Последним звеном в этой цепи разногласий для Восточной церкви стало движение крестоносцев. Период между 950 и 1350 гг. был временем «святых крестовых походов», которые ставили своей целью отвоевать святую землю Палестины у мусульман, защитить Византийскую империю от турок-мусульман и вообще уничтожить врагов христианства. Это было страшное, кровавое время.

Одной из многочисленных жертв оказались и без того непрочные отношения между Восточной и Западной церквями. Когда крестоносцы вошли в Константинополь в 1204 г., они попытались вмешаться в дела местной политики. Получив отпор, крестоносцы пришли в ярость и разрушили город, уничтожили алтарь и иконы в церкви Святой Софии, высоко почитаемой церкви Святой Мудрости (впоследствии мусульмане преобразовали ее в мечеть). Ужаснувшись такому кощунству, православная церковь прервала свои отношения с Римом и начала самостоятельное существование, заявив о том, что она есть истинная наследница апостольской Церкви. Несмотря на периодические попытки примирения, Восточная и Западная церкви пока еще не пришли к полному согласию.

11.5.2. Русская православная церковь

Когда турки-османы завоевали Константинополь в XV в., в православной церкви важное место заняла Русь, которая назвала себя «третьим Римом». По преданию, христианство проникло на русскую почву в I в., через посредничество апостола Андрея. Существует несколько упоминаний о христианстве в источниках IV—VIII вв.; к IX в. появились упоминания о стабильных христианских общинах. Святая княгиня Ольга (ок. 890—969) крестилась в 959 г., и при ней были построены христианские церкви в Киеве, Пскове и Новгороде. Однако широкое распространение христианства на Руси связывается с 988 г., когда святой равноapo-

стольный князь Владимир (ок. 960—1015), внук княгини Ольги, принял христианство сам и крестил Русь.

Летопись сообщает, что первоначально Владимир намеревался использовать в качестве государственной религии реформированное и централизованное славянское язычество. Но вскоре и ему самому, и его ближайшему окружению стало ясно, что пантеон языческих богов невозможно приспособить для формировавшегося нового строя. Не способствовал он и повышению международного престижа Древнерусского государства, которое могло диктовать свои условия даже могущественной Византийской империи и вообще в экономическом и политическом отношении не уступало соседним державам, но тем не менее воспринималось последними как неполноценное, второразрядное — варварское, языческое.

Выбор константинопольской традиции был полезен для обеих сторон и в политическом отношении. Князь Владимир уничтожил в Киеве прежних идолов и святилища. Изваяние верховного бога грома и молнии Перуна было привязано к хвосту лошади и утоплено в Днепре. После проповеди христианства среди киевских людей, в которой участвовал и сам князь, 1 августа 988 г. совершилось крещение народа в водах Днепра. Вскоре были построены христианские церкви и заведены школы для книжного учения. В дворцовой школе вместе с сыновьями князя учился Илларион (ум. ок. 1055), будущий митрополит Киевский, автор «Слова о законе и благодати». Сам князь, восприемник своего народа, по преданию стал образцом христианских добродетелей: так, например, он отыскивал нищих, чтобы накормить и напоить их. Христианство во многом сформировало характер и историю Руси.

Христианская добродетель смирения и покорности тут же нашла свое выражение в мученичестве святых Бориса и Глеба, сыновей Владимира. Борис, сын князя от византийской царевны, был его предполагаемым наследником, но его единокровный брат Святополк захватил Киев после смерти отца. По всей видимости, искренний в христианской вере Борис отказался сражаться с единокровным братом. Борис распустил свою дружину и вместе с братом Глебом был убит наемными убийцами Святополка. Святых Бориса и Глеба и по сей день чтут как образец христианского мученичества и бесконечного смирения.

Киев стал крупным центром цивилизации, сформированным образцами византийской культуры, с ее литургией и развитыми искусствами: скульптурой, живописью, музыкой, ювелирным мастерством, которые соединялись с богатыми русскими народными традициями. Святые Кирилл и Мефодий ввели кириллическую азбуку и перевели Священное Писание на славянские языки.

В то же время на русской почве начала возникать новая мощная духовная традиция, когда в пещерах-монастырях возле Киева стали жить христианские аскеты. Первым на берегу Днепра поселился священник (впоследствии митрополит) Иларион.

Основателем Киево-Печерской лавры и прообразом для русских монахов явился преподобный Феодосий (ок. 1008—1074), евший только сухой хлеб и зелень, проводивший ночи в молитвах, а дни в труде: он рубил дрова, пряд пряду, пек хлеб, ухаживал за больными. Феодосий отказывался считать себя выше других, даже когда стал главой своей монастырской общины. Есть повествование о том, как преподобный Феодосий посещал князя из далекой земли. Князь послал собственную карету, чтобы отвезти Феодосия домой. Возница, увидев бедную одежду его, принял Феодосия за нищего и попросил править лошадей, чтобы самому поспать. Святой смиренно выполнил это и правил каретой всю ночь, пока возница спал внутри. Когда святой Феодосий слишком уставал, чтобы править, он сходил с козел и шел пешком; когда уставал идти, снова садился и правил. Но вот наступил рассвет, знатные люди его земли, проезжавшие мимо, узнавали его, сходили с лошадей и кланялись. Преподобный Феодосий мягко сказал вознице: «Сын мой, уже светло. Садись на лошадь». Возница был поражен, увидев, с каким почтением встречают повсюду святого. Но вместо наказания Феодосий отвел его в ризницу, велел накормить, напоить и заплатил ему за дорогу.

Установленный преподобным Феодосием идеал строгого, но любвеобильного и обращенного к миру пути монашества стал исконно русской моделью подвижничества.

Русская церковь долго оставалась подчиненной Константинополю, и греческие митрополиты назначали ее глав. В XIII в. Русь пострадала от монгольского завоевания. Хотя монгольские ханы официально охраняли свободу вероисповедания христиан, при том, что сами приняли ислам, духовная и общественная жизнь пришла в беспорядок. Монашество переместилось из городских поселений в обширные пустынные леса северной России. Монахи-отшельники жили там в молчании и одинокой молитве, пока вокруг них не собиралось столько верующих, что образовывались процветающие общины.

Наиболее почитаемый русский отшельник — святой Сергей Радонежский (1314—1392). Юношей Сергей (в миру — Варфоломей) удалился в лес и построил маленькую церковь, освященную во имя Святой Троицы. Святой вел уединенную отшельническую жизнь, выполняя тяжелый физический труд и непрестанно творя молитву. Спустя некоторое время к святому Сергию стали приходить люди, ищущие монашеской жизни, начали селиться вокруг его кельи, а потом попросили его быть игуменом в образовавшемся

монастыре. Но Сергей говорил им: «Ведь я и сам в поучении нуждаюсь и более хочу учиться, чем других поучать: я больше стремлюсь сам у других в подчинении быть, чем над другими властвовать и начальствовать». Даже став игуменом обители, которая образовалась вокруг него, он был очень смиренным. Однажды святой выстроил для одного из старцев сени перед кельей за миску плесневелого хлеба. По свидетельствам очевидцев, святому Сергию являлась Богородица, и ангелы служили ему. Святой Сергей исполнял и великое общественное служение. В 1380 г. он дал благословение на решающую битву с татарами князю Дмитрию Донскому (1350—1389) и отправил князю в помощь двух иноков. Русские войска одержали победу в этой битве и освободили русскую землю. Это событие стало поворотным пунктом русской истории и началом последующей тесной связи между Церковью и государством в России.

Мощи святого Сергея по сей день лежат нетленными в огромной и роскошной Троице-Сергиевой лавре, где он когда-то построил свою часовню. В числе его последователей было 70 известных святых России. Святой Сергей почитается воспитателем русского народа, и его лавра в течение веков была главным центром духовного просвещения Руси.

В XV в. Россия окончательно освободилась от монгольского ига и Русская православная церковь начала приобретать самостоятельный статус внутри Восточной церкви. После того как Константинополь в 1453 г. был завоеван турками-османами — что было воспринято многими русскими как наказание за временный союз с католическим Римом, — важнейшее место в православной церкви заняла Россия, названная «третьим Римом».

Начиная с митрополита Ионы (ум. в 1461) Русская церковь стала самостоятельной, и митрополиты в XVI в. возводились на престол без благословения Константинопольского патриарха. Русская церковь помогала восточным церквям и Афону. В 1586 г. царь Феодор Иоаннович собрал в Москве собор, на котором было решено просить восточных патриархов о даровании московскому митрополиту титула патриарха, и в 1589 г. митрополит Иов был поставлен московским патриархом. В грамоте московскому патриарху, подписанной всеми восточными патриархами, Москве определялось пятое место после Константинополя, Александрии, Антиохии и Иерусалима, и Русской церкви давалось право избрания патриарха собором русских епископов.

В самоопределяющейся Русской церкви возникли споры, вызванные ревностью о вере. Церковные владения были освобождены от государственных податей и не платили дани татарам, поэтому вначале бедные монастыри, постепенно получая в дар земли, стали крупными землевладельцами, что давало им воз-

мoжнoсть быть не только мoгучими прoсвeтитeльскими центрами, но и питать окрестное население в трудные и голодные годы и помогать бедным и странникам. При этом жизнь в богатых монастырях была очень строгой (примером могут служить Троице-Сергиева лавра святого Сергия и Иосифо-Волоколамский монастырь). В XV в. появились разногласия о путях монастырской жизни, затронувшие не только вопрос о владениях, но и само монашеское устройство, общежительное или отшельническое, обращенное к миру или затворническое. В связи с этим выделились два направления — иосифлян и «заволжских старцев», или ревнителей и созерцателей.

Защитником монастырских владений был преподобный Иосиф Волоцкий (1439—1515). Он считал, что для той роли, которую монастыри играли и должны были играть на Руси, им необходимо было обладать своим имуществом. В защите монастырей как центров просвещения он продолжал традицию святых Феодосия и Сергия. Одновременно сам он был нестяжателем, суровым аскетом и учил аскетизму других, отрицая у монахов право на личную собственность. Противники его в споре, преподобный Нил Сорский (1433—1508) и особенно его последователи («заволжские старцы»), восставали против права монастырей владеть имениями, но личную собственность монахам сохраняли, общность имущества отвергали, а вместо строгого аскетизма и воздержания рекомендовали умеренность. Нил Сорский был представителем созерцательного монашества и считал, что иноки должны как можно меньше общаться с миром и друг с другом, устанавливая в основанном им монастыре особый устав по образцу Афонского.

Помимо отношения к имуществу, ревнители и созерцатели расходились и в других вопросах.

Иосиф Волоцкий полагал, что литургическая жизнь в церкви должна иметь главнейшее значение, и твердо стоял за церковное предание. Преданность иосифлян догматам, учению, обрядам православия и церковному уставу была безусловной. При этом Волоцкий резко выступал против еретиков и требовал применения к ним самых суровых мер. Нил Сорский, напротив, ставил себе задачей критическое изучение текста Священного Писания. Он полагал, что к еретикам и заблуждающимся надо быть снисходительными и кроткими, а не гнать их.

Иосифляне и последователи Сорского придерживались разных точек зрения и по политическим вопросам. Первые полностью восприняли идею Москвы как Третьего Рима, с православным царем, облеченным всей полнотой власти, в то время как направление, идущее от заволжских старцев, стояло за ограничение власти государя.

Следует отметить, что при крайнем несходстве позиций Волоцкого и Сорского оба они прославлены православной церковью: «Оба знамениты в монашестве Русской Церкви, оба — авторы замечательных трудов, оба сияют чистотою личной жизни, но, по человечеству, враги, и все-таки, оба святые, уже при жизни глубоко почитаемые своими современниками».

Русская православная церковь, отрезанная от частого общения с другими православными церквями татарским игом, стояла особняком по отношению к Византии. Но она старалась сохранить традиции, которые обрела в X в. Одним из наиболее известных просветителей и защитников православия в XV в. являлся архиепископ Новгородский Геннадий (1440—1504), который, будучи очень образованным человеком, первым составил полный свод Библии на славянском языке.

Главным изменением XVI в. стало усиление роли государства в руководстве Церковью. Так, Иван IV Грозный настолько простер свою власть, что даже сместил митрополита Московского и, по сути, казнил его, а царь Борис Годунов настоял на низвержении митрополита Дионисия как приверженца противников царя князей Шуйских.

В годы развала государства, в период Смутного времени, православная церковь стала единственным центром, к которому стремились все, кому дорога была родина и ее традиции. Примером сопротивления врагам явилась Троице-Сергиева лавра, выдержавшая 16-месячную осаду польских войск. Во главе сил, выступивших на защиту отечества, стал святой патриарх Гермоген (1530—1612). Он умер от голода в Кремле, заключенный поляками в Чудов монастырь за отказ распустить народное ополчение. Его преемник — патриарх Филарет — был избран только через семь лет.

При патриархе Филарете монахам Троице-Сергиевой лавры была поручена подготовка реформ церковной жизни и исправление богослужебных книг, что на самом деле было начато еще Максимом Греком (1480—1556), а затем продолжено игуменом Дионисием (ум. в 1632). Работавшие над текстом справщики использовали более 100 древних списков, привезенных с Востока.

В 1652 г. царь назначил новым патриархом Никона, бывшего до этого архиепископом Новгородским, где он организовывал помощь больным и голодающим и приводил в порядок дела епархии. Патриарх Никон продолжал начатые до него реформы, но стал их вводить очень резко и нетерпимо. Большая часть исправлений в богослужебных книгах была уже всеми принята, однако Никон восстановил против себя справщиков, оберегавших чистоту православия, тем, что оказывал явное предпочтение греческим рукописям, к которым после флорентийской унии относились с недове-

рием. Кроме того, он ввел трехперстное крестное знамение (три пальца вместе в честь Святой Троицы) и тройное пение аллилуиа, тогда как в постановлениях Стоглавого собора (1551), авторитет которого был очень велик, говорилось о двухперстном знаменнии (два пальца, символизировавшие два естества в Иисусе Христе: божественное и человеческое) и двойном аллилуиа.

В 1654 г. патриарх Никон собрал в Москве собор, который принял все его исправления, а в 1655 г. они были одобрены восточными патриархами. Те, кто не согласился с постановлениями, были осуждены на ссылку. Во главе ревнителей старины был протопоп (протоиерей) Аввакум (Петрович). Впоследствии Никон поссорился с царем, был осужден собором и сослан.

11.5.3. Православное богословие

Православные богословы, описывая богословие, стараются избежать злоупотребления рациональными средствами и крайним мистицизмом. Все системы православного богословия обращены к традиции. У отцов и учителей раннехристианской церкви, в частности у Василия Великого, Григория Нисского, понятие «догмат» расшифровывается как твердо установленная, непререкаемая и безусловно обязательная истина христианского вероучения. Впоследствии термин «догмат» входит в церковное словоупотребление, где обозначает согласованные критерии правоверного христианства.

Догмат выражает сущность церковного учения в готовой форме. «Это откровенные истины веры, включая постановления и уставы, кроме того, необходимо учитывать, что символ веры шире догмата, так как он фиксирует догмат»¹. По мнению В. С. Соловьева, «истина церкви, передающая нам ум Христов, не есть ни научная, ни философская, ни даже богословская — она заключает в себе только догматы благочестия. В этом факте содержится ключ к пониманию христианской догматики и тех соборов, которые занимались ее формулированием. В области вероучения интерес благочестия состоит, очевидно, в том, чтобы в представлениях о божестве ничем не умалялась полнота религиозного отношения к нему, изначала данная в Христе как Сыне Божию и сыне человеческому»².

Как отмечал В. С. Соловьев, православные апологеты и полемисты чаще всего используют против западного христианства оружие нравственных обвинений. Католицизм они упрекают за гордость и властолюбие, за стремление присвоить своему иерархическому главе как то, что принадлежит Богу, так равно

¹ Позов А. Богочеловек. Христианская мистика. Париж, 1974. С. 318.

² Соловьев В. С. Собр. соч. : в 2 т. Т. 2. С. 512.

и то, что принадлежит кесарю, укоряют католическую иерархию в фанатизме, в привязанности к миру, в корыстолюбии, делают ее ответственной за общий грех преследования еретиков и неверных, постоянно возвращаются (в согласии с протестантами) к трем обвинительным пунктам: инквизиции, индульгенциям и иезуитской морали, и, наконец, независимо от протестантов, вносят в этот грех нравственного братоубийства, выразившийся в самовластном узаконении (без ведома Восточной церкви) местных западных преданий.

Православие выставляет также этические обвинения и против протестантского вероисповедания. Его упрекают в индивидуализме, упраздняющем церковь как действительное нравственное целое, в разрушении любовного союза не только между настоящим и прошедшим церкви исторической (через отрицание преданий), но и между видимою и невидимою церковью (через отвержение молитв за усопших).

Разумеется, эти взаимные упреки условны. Когда православные вместе с католиками упрекают протестантов за отсутствие духовной филиации и за пренебрежение к отеческим преданиям, то никакой благоразумный протестант не скажет, что предания должно презирать, а, напротив, станет доказывать, что протестантизм и есть возвращение к самым почтенным и подлинным преданиям христианства, очищенным от фальшивой и вредной примеси.

По мнению Лосского, «третья мировая идея, идея славянская» идет с востока Европы и таит в себе возможность окончательного «разрешения судеб человеческих и Европы»¹. По мнению Лосского, Русский Христос, т.е. Христос в том аспекте, в каком Его принял в свое сердце русский народ, составляет сущность русского православия.

«Русский народ, — писал Достоевский, — ничего не знает выше христианства, да и представить не может. Он всю землю свою, всю общность, всю Россию назвал “крестьянством”. Вникните в Православие: это вовсе не одна только церковность и обрядность, это живое чувство, обратившееся у народа нашего в одну из тех основных живых сил, без которых не живут нации. В русском христианстве по-настоящему даже и мистицизма нет вовсе, в нем есть одно человеколюбие, один Христов образ, по крайней мере, это главное. В Европе давно уже и по праву смотрят на клерикализм и церковность с опасением; там они, особенно в иных местах, мешают течению живой жизни, всякому преуспеванию жизни и, уж конечно, мешают самой религии. Но похоже ли наше тихое, смиренное православие на предрассудочный, мрачный, заговоренный, пронырли-

¹ Лосский Н. О. Бог и мировое зло. С. 204.

вый и жестокий клерикализм Европы? Как же может оно не быть близким народу»¹.

Говоря о православии, Достоевский выдвигал на первый план приятие русским народом Христа в своем сердце, христианский гуманизм, подвижничество святых, влияние старцев. Он ценил также Церковь в том ее аспекте, в котором она представляет собой общественный союз, опирается на незыблемые догматы, имеет прочную иерархическую организацию. Ф. М. Достоевский высоко ценил православную церковь в ее традиционной, четко выработанной форме. Писатель считал, что выяснение глубокого смысла основных догматов Троичности, Богочеловечества, Преображения действительно необходимо.

Православие основывается не на подчинении внешнему авторитету, а на принципе соборности. Соборность — это религиозно-богословское понятие, означающее единство, целостность церковного организма. «Соборный» — значит собранный из множества в единство, единый во множестве, всеединый. Объявляя себя соборной, католической, та или другая церковь стремится быть единой и единственной.

Предложенное А. С. Хомяковым (1804—1860) определение соборности как свободного собрания людей, соединенных любовью, делает это понятие еще шире и неопределенней, позволяя тем самым использовать его для критики католицизма. По мнению русских богословов, наилучшие условия для соборности сохранились на Востоке. В Риме она вытеснена внешним авторитетом папской власти, а в протестантизме разрушена Реформацией, вырвавшей автономную личность из целостной церковной жизни. Правда, в начале прошлого века некоторые религиозные мыслители вынуждены были признать, что соборность в том смысле, как ее понимал Хомяков, нигде и никогда не существовала, ибо на Западе властвовал «папцезаризм», а на Востоке «цезарепапизм». Тем не менее идея соборности влиятельна в православии и сегодня.

Признав святость высшей ценностью, стремясь к абсолютному добру, русский народ не возводит земные относительные ценности, например частную собственность, в ранг «священных» принципов.

11.5.4. Судьбы православия

Несмотря на трудности, переживаемые православной церковью, она оставалась богатейшим источником духовности русского народа. Многие вышедшие из ее лона подвижники благочестия прославились чистотой и святостью своей жизни, своим служением. Важный вклад для духовного просвещения народа сделал

¹ Достоевский Ф. М. *Дневник писателя* // *Его же*. Полн. собр. соч. : в 30 т. Л., 1981. Т. 23. С. 130.

святитель Тихон Задонский (1724—1783). Епископ Тихон рассылал все свои деньги по тюрьмам и богадельням, а сам в одежде простого инок посещал больных и бедных. Он написал много трудов о монашеской жизни. Широко известны имена архиепископа воронежского Антония (1773—1846), снискавшего особую всеобщую любовь за свое милосердие, и почти 30 лет прожившего в «затворе» епископа Феофана Затворника (1815—1894), который сделал много переводов святоотеческих писаний и оставил после себя аскетические сочинения; великого просветителя епископа Игнатия (Брянчанинова, 1807—1867).

Глубинная особенность русского умозрения восходит к аскетической традиции восточного православия, которая в течение многих столетий определяла духовную жизнь России. Через греческих церковных писателей понятие «аскезы» вошло в христианство и стало означать духовное подвижничество Христа ради, жизнь на началах одного духа при подавлении потребностей тела, кроме самых необходимых. Конечная цель христианской аскезы — святость, соединение человека с Господом, обожествление человеческой природы, уподобление человека Иисусу Христу. Это путь бесконечного совершенствования.

Святоотеческая аскетическая традиция на протяжении всего XIX в. сохраняла очаги святости и высокого духовного подвижничества. В этом столетии жили на Руси святые праведники Серафим Саровский (1754/1759—1833) и Иоанн Кронштадтский (1829—1908/1909), которым сначала народное предание, а потом православная церковь присвоили звание «российский чудотворец», великие аскетические писатели Игнатий Брянчанинов и Феофан Затворник, канонизированные церковью, старцы Оптиной пустыни Леонид, Макарий и Амфросий, к которым за поддержкой и духовным советом в разное время ездили Киреевские, Аксаковы, Гоголь, Достоевский и многие другие.

Все они (и другие, не названные) учили словом и жизнью, возможность христианского совершенства свидетельствовали собой, своей жизнью, показывая, что возможно не только стремление, но и достижение. В некоторых случаях можно сказать даже больше — живой человек во плоти становился как бы явлением Духа. Таков «убогий Серафим» Саровский — чудотворец. Подвиги его подобны подвигам первых христиан-пустынников. Саровский учил, что истинная цель христианской жизни — в стяжании Духа Святого. И нет других целей. Все остальное — молитва, пост, милостыня — только средство к достижению благой цели. Дух претворяет душу человеческую в храм Божий, «в пресветлый чертог вечного радования».

Строгим ревнителем аскетической традиции был и Брянчанинов. Он оставил множество работ, предназначенных в основном монашествующим, т.е. людям, сознательно выбравшим путь аске-

тического совершенствования. Он учил, что, принимая монашеский постриг, человек умирает для мира, чтобы заново родиться — в духе. Монашество, путь пресуществления собственной природы, было для Игнатия «наукой из наук», где важно все. Он пишет о наружном поведении иноков, о посте, о молитве — внешней и внутренней, сердечной молитве, о борьбе со страстями, о смирении, терпении, сосредоточении, самоотвержении.

В православном христианстве испокон века сохранялась и до сих пор жива в старообрядчестве традиция приветствия во время службы: «Христос посреди нас» — «Есть и будет» — с поясным или земным поклоном.

Помимо регулярных литургических богослужений и таинства причастия и исповеди есть и другие таинства. Первое из них — это таинство крещения. Внешне оно состоит либо в троекратном погружении человека в воду, либо, что оказалось более распространенным, в окроплении головы его святой водой (что символизирует очищение) с призыванием Святой Троицы.

Заключение

В современных дискуссиях о судьбах России огромные надежды возлагаются на православие. Оно выражает дух русского народа и несет ценности, которые разделяют многие люди. Между христианством и другими религиями, основанными на вере в единого Бога, много общего. В то же время здесь прослеживаются глубокие различия. Христианство исходит из триединства главного Бога (учение о Троице). Иисус Христос — это одновременно и Бог, и человек. Христианство не допускает никаких перевоплощений после смерти, как буддизм.

В центре христианской религиозной системы лежит убеждение, что Иисус Христос — это сын Божий, воплотившийся в человеке (такое истолкование стало предметом дискуссий). Притягательность христианской религии во многом обусловлена идеей всеобщего равенства. Кроме того, христианство оказалось единственной религией, в центре которой стояла человеческая личность, ее переживания, воля и свободные поступки. В дальнейшем христианство восприняло элементы восточной религии и культов, эллинистической философии и социальных утопий.

Современное христианство представляет собой весьма обширный и чрезвычайно разнообразный комплекс представлений, символов, которые сложились в результате взаимодействия народных и литературных традиций многих народов на протяжении длительного времени. Духовный смысл христианства весьма глубок: оно призывает людей к нравственному очищению, к духовному подвигу. Этим во многом определяется его особое всемирно-историческое значение.

Католицизм — одно из основных направлений в христианстве. Разделение христианской церкви на католическую и православную произошло в 1054—1204 гг. В католицизме существует более строгая централизация, главой католической церкви является папа римский. Источник католического вероучения — Священное Писание. Католицизм утверждает, что в Христе больше божественного, нежели человеческого. В этом учении есть также догматы о непорочном зачатии Девы Марии и ее телесном вознесении, о непогрешимости папы.

Протестанты призывали вернуться к истинной вере ранних христиан, ко «всеобщему священству», устранив посредников между человеком и Богом. Протестантизму присущ индивидуализм в делах веры: каждый верующий вправе читать и интерпретировать откровение Божье — Библию. Реформация приняла в качестве высшего авторитета в делах веры Священное Писание, отказавшись от накопившихся за прежние века установлений — Священного Предания Церкви. Единственным посредником между людьми и Богом она признала Христа, выдвинула идею всеобщего священства и оправдания только верой, чтобы отказаться от посредничества целой армии клириков, покончить с продажей индульгенций, почитанием мошей, паломничествами и пр. Это было новое понимание Бога и человека, церкви, таинств, государства, свободы христианства, совести.

С самого начала протестантизм разделился на ряд самостоятельных вероисповеданий — лютеранство, кальвинизм, англиканство. Позже возникло множество деноминаций, протестантских сект, этот процесс продолжается и в наше время, а прежние секты превратились в церкви, такие, как баптистская, методистская, адвентистская.

Христианство родилось как отвлеченное самосознание из потребности в утешении, прежде всего в среде угнетенных. Его приверженцы отвергали официальный культ императора, поэтому государство неоднократно принимало меры воздействия на них — так называемые гонения. Однако постепенно из веры угнетенных и униженных христианство превратилось в господствующую религию Римской империи, а затем стало распространяться по всему миру, становясь одной из основных мировых религий.

Контрольные вопросы

1. Почему христианство является мировой религией?
2. Когда появилось христианство?
3. Почему Иисус Христос является богочеловеком?
4. Отчего в христианстве ведутся споры о Христе как исторической личности?

5. Каковы основные установки христианской веры?
6. Чем христианство отличается от других мировых религий?
7. В чем нравственный смысл христианства?
8. Когда и почему сложилось католичество?
9. Когда католицизм стал оформляться как вероучение и церковная организация?
10. Каковы особенности католицизма как разновидности христианства?
11. Как выглядит многоступенчатая иерархия католичества?
12. Что представляет собой политическая культура католицизма?
13. Чье учение является философской доктриной католической церкви?
14. Что вызвало к жизни Реформацию?
15. Что означает термин «протестантизм»?
16. Что такое лютеранство?
17. В чем М. Лютер разошелся с Римско-католической церковью?
18. Почему именно в Европе возник капитализм?
19. Что такое протестантская этика?
20. Когда оформилось православие?
21. Когда и как произошло крещение Руси?
22. Что явилось причиной раздела Церквей?
23. Что такое «филиокве»?
24. В чем суть православного богословия?

Темы рефератов

1. Христианство как мировая религия.
2. Иисус Христос — Богочеловек.
3. Исторические источники о личности Иисуса.
4. Смысл учения о непротавлении злу насиллем.
5. Покаяние и прощение.
6. Мученичество и фанатизм.
7. Политическая культура католицизма.
8. Особенности вероучения католицизма.
9. Власть папы римского.
10. Теология Фомы Аквинского.
11. Централизованность католической церкви.
12. Протестантизм в борьбе с папской властью.
13. Ценности протестантского этоса.
14. Труд как призвание.
15. Разновидности протестантизма.
16. Раскол внутри христианства.
17. Возникновение православия.
18. Разделение церквей.
19. Исторические судьбы русского православия.

Литература

- Бердяев, Н. А.* Философия свободного духа. — М., 1994.
- Вебер, М.* Методология истории (Протестантская этика). — М., 1985.
- Гуревич, П. С.* Философия культуры. — М., 2013.

Из истории цивилизации и современной религии / под ред. Ш. М. Мунчаева. — М., 1997.

Карсавин, Л. П. Монашество в Средние века. — М., 1992.

Карташов, А. В. Очерки по истории Русской церкви. — Т. 2. — М., 1992.
Католицизм и политика. — М., 1983.

Католическая философия сегодня. — М., 1985.

Кураев, А. Традиция, догмат, обряд. Апологетические очерки. — М., 1995.

Лукашов, В. А. Религиоведение. Методика преподавания / В. А. Лукашов,
Т. О. Омурова, З. П. Трофимова. — М., 2000.

Мень, А. Сын Человеческий. — М., 1992.

Мень, А. Христианство. — М., 1992.

Мережковский, Д. Реформаторы. Испанские мистики. — М., 2002.

Рошенток-Хюсси, О. Бог заставляет нас говорить. — М., 1998.

Смирнов, П. История христианской православной церкви. — М., 1994.

Соловьев, Э. Прошлое толкует нас. Очерки по истории философии
и культуры. — М., 1991.

Флуссер, Д. Иисус. — М., 1992.

Глава 12

БУДДИЗМ

В результате изучения данной главы студент должен:

знать

- основные истины бытия согласно буддизму;
- что представляет собой данное учение древних;

уметь

- анализировать основные постулаты буддизма;

владеть

- навыками практического анализа дзэна.
-

12.1. Атеистическая религия

12.1.1. Судьба Будды

Буддизм — одна из трех мировых религий, которую часто называют атеистической религией. В ней действительно нет Бога, который сотворил все сущее и поэтому принимает обращения к нему молитвы. В Индии множество религий, но святилища одной веры, которая когда-то считалась самой могущественной, пусты или разрушены. Не возносятся на алтарях курения, не стоят перед священными изображениями, как некогда, цветы, не ходят по святым местам благочестивые паломники.

Много столетий назад буддийская религия угасла в Индии, но распространилась за пределы своего отечества в Персии (Иране), Индокитае, Корее, Монголии, Китае, где нашла себе миллионы последователей, а также за последние века проникла в Европу и США. Есть буддисты и в России, особенно на ее восточных окраинах. В настоящее время буддизм распространен в Шри-Ланке, Японии, Китае, Непале, Бирме, Тибете (в форме ламаизма) и других странах, его исповедуют около 500 млн человек.

Буддизм основал молодой принц, один из искателей истины, каких было немало в Индии 25 тыс. лет назад. Индийский принц Сидарта (Сиддхартха) Гаутама, живший, согласно буддистской традиции, в VI–V вв. до н.э., в результате глубоких размышлений над священным Деревом Мудрости нашел путь к спасению — ему открылась истина. С этого времени он стал называться Буддой, т.е. Умудренным, Просветленным Истиной.

Сказанье о Будде, спасителе мира,
О князя Сиддхарте, о том,
Кому на земле и в пространстве эфира
Нет равного светлым умом,
О том, кто учил всех усердней и ране
Закону о вечной, блаженной Нирване.

Там, где воздух напоен дыханием цветов, где он чарует аккордами золотых струн, блаженные души святых ждут возрождения к житейским страданиям. И вот всеведущий Будда, вбирая в себя страдания земли, политой кровью, взглянул с благодатной тоской на эту землю... И решил он, покинув эфирный чертог, отправиться к людям, чтобы словом закона спасти их от тоски и тревоги.

12.1.2. Поиск пути

В буддизме, как отмечалось, нет личного бога, но это не значит, что, кроме жизни на земле, ничего не существует. В отличие от индийских мудрецов, Будда не уделял особого внимания описанию высшей реальности, природы души, жизни после смерти или происхождению Вселенной. Он говорил, что желание знать эти вещи напоминает человека, который будучи ранен отравленной стрелой, не позволяет ее вытаскивать, требуя, чтобы ему называли происхождение и касту нападавшего, его имя, рост, цвет кожи и чтобы рассказывали подробно, какие были лук и стрела. Пока все это ему рассказывали, он умирал.

Будда разгадал тайну страдания, понял, отчего мир преисполнен горести и всевозможных бедствий. Он постиг и то, как победить страдания. Зародившись как одно из многочисленных теоретических учений наперекор брахманизму, буддизм в III в. до н.э. провозглашается официальной религией. В период образования крупных государств Будда выразил протест против брахманской религии, освящаемых ею кастовых различий, сложных обрядов поклонения богам и жертвоприношений. Он искал освобождение от страданий в нравственном усовершенствовании, которое достигалось путем ухода от жизни, погружением в нирвану.

Будда отверг существование Бога Отца, отрицал религию Вед, но он (с определенными изменениями) принял их учение о круге рождений сансаре и о воздаянии (карме). Вначале идеи Будды передавались в форме притч, сказаний. В III—I вв. до н.э. идея Будды о спасении получила философскую трактовку в учении о мире и человеческой личности как потоке сменяющих друг друга элементов материи и сохранения — дхарм.

12.1.3. Дхарма

В индийской философии и индуизме дхарма означала совокупность гражданских, этических и культовых требований, образ

жизни которых вменяется людям богами. Будда придал этому термину иной смысл. Верование и следование дхарме, как он учил, не имеют никакого отношения к догмату о вечности мира и не имеют никакого отношения к догмату о том, что мир не вечен. Ибо вечен мир или нет, рождение, старость, горе, боль, несчастье, нищета и отчаяние существуют.

Будда говорил о своем учении как о плоте, который может переправить приверженцев веры на другой берег. Его учение — это не описание того берега или вещей, которые нужно взять с собой. Плот этот состоит из прозрений об истине бытия и пути к освобождению: иной берег — это нирвана, цель духовного поиска.

12.2. Основные истины бытия

12.2.1. Четыре благородных истины

В своей первой проповеди, которая была произнесена в Оленьем парке для пяти отшельников, Будда высказал «четыре благородных истины», вокруг которых выстроилось позже его учение. Вот эти истины:

1. Жизнь неизбежно влечет за собой страдания, она несовершенна и неудовлетворительна.

2. Страдания проистекают из низших желаний.

3. Существует состояние, в котором нет страдания.

4. Существует путь достижения этого состояния.

Таким образом, Будда не высказывает ни оптимизма, ни пессимизма насчет человеческой жизни и ее состояний. Шриланкийский монах и ученый Валпола Рахула (1907–1997) сравнивает духовное учение с медицинской практикой: ставя диагноз и определяя перспективы больного, иной врач может считать, что больной наверняка умрет, поскольку его состояние безнадежно. Другой же будет неискренне подбадривать пациента, делая вид, что все кончится хорошо. Третий выбирает наиболее действенный средний путь: «Он правильно определяет симптомы и природу болезни, ясно видит, что можно вылечить, и смело применяет курс лечения, таким образом спасая пациента. Будда подобен такому врачу. Он мудрый и искусный врач, избавляющий мир от зла»¹.

Первая благородная истина Будды — это существование дуккхи, что означает страдание, непостоянство, пустоту. Все мы испытываем горе, несбывшиеся желания, болезнь, старость, физическую боль, душевное страдание и смерть. Какое-то время мы можем быть счастливы, но такое счастье недолговечно. Даже наша

¹ Валпола Рахула. Чему учил Будда. М., 1999. Гл. 2.

личность непостоянна. Постоянного «я» не существует. То, что мы считаем своей личностью, на самом деле — постоянно меняющийся набор мимолетных чувств, чувственных восприятий, мыслей, а также недолговечная физическая картина. У нас нет вечной, неизменной души, личность данного мига переходит в следующую, как свеча, которую зажигают от другой. Именно это имеют в виду буддийские учителя, когда начинают свои беседы о дхарме словами: «Все мы люди».

Вторая благородная истина Будды — причины дуккхи — желание чувственных удовольствий, славы или богатства, желание, чтобы вещи изменились или остались такими, как есть, и приверженность идеям. Причина того, что желания заставляют нас страдать, как учил Будда, — наше непонимание природы вещей, которых мы желаем. На самом деле все преходяще, изменчиво. Мы стремимся ухватить и удержать жизнь такой, какой мы хотим ее видеть, но не можем, потому что все постоянно течет.

В буддизме несчастье понимается как неизбежный спутник счастья. Солнце сменяется дождем, красивый цветок вянет, любимые друзья умирают, наше тело неизбежно стареет. Буддист же стремится к признанию дуккхи (факт страдания, недовольства и разочарования собственными жизненными обстоятельствами), аниччи (непостоянство) и анатты (отсутствие постоянного «я»). Страдание на самом деле приносит нам пользу, поскольку оно помогает увидеть вещи такими, какие они есть. Когда внимание наше приковано к тому, что все изменчиво и миг за мигom исчезает, тогда мы можем осознать, что ничто в этом мире не является независимым и нерушимым. Есть только мгновенные очертания в непрерывном процессе изменений. Осознав эти основные положения жизни, мы можем быть свободными в этой жизни и освободиться от следующего воплощения.

Третья благородная истина в том, что дуккха может превратиться при достижении высшей действительности, или нирваны, — состояния, в котором большей нет желаний и иллюзий. Человек живет полной и счастливой жизнью в данный момент, он свободен от эгоизма и полон сочувствия к другим. Можно целиком отдать себя служению им, потому что в этом состоянии мыслей о себе не существует.

Четвертая благородная истина: только живя нравственно, сосредоточенно и мудро — что Будда называл благородным восьмеричным путем, — можно уничтожить дуккху — желание и вместе с ним страдание.

12.2.2. Восьмеричный путь освобождения

Будда установил методы, с помощью которых целеустремленный человек мог бы избавить себя от страданий и достичь окон-

чательного освобождения. Восьмиричный путь предлагает способ покончить со своими прошлыми недостатками и не накапливать новых, а вместо это приобретать достоинства для благоприятного нового рождения. Совершенство на этом пути означает окончательный выход из цикла рождений и смертей в покой нирваны.

Первый шаг — правильное понимание. В первую очередь это означает умение преодолевать иллюзии, как, например, мнение, будто большее богатство дает наибольшее счастье. Постепенно человек учится пересматривать прежние представления в свете четырех благородных истин. Все, что мы делаем и говорим, управляется мыслью. Будда утверждал, что если наша мысль неумела и нечиста, страдание будет преследовать нас, как колесница едет за лошадью.

Второй шаг — праведные мысли или побуждения. Будда призывает верующих обнажить все «нездоровые» эмоциональные корни нашего мышления, такие, как желания спрятать свои недостатки или избежать контакта с другими. Когда мы обнаруживаем и снимаем такие эмоциональные барьеры, наши мысли становятся свободными от ограничений эгоизма — спокойными, чистыми и открытыми.

Третий шаг — праведные слова. Будда предостерегает верующих от пустых разговоров, сплетен, пересказов слухов, брани и лжи и вместо этого призывает поставить речь на службу истине и гармонии.

Четвертый шаг — праведное действие, которое для верующего начинается с соблюдения пяти основных заповедей нравственного поведения: не убивать, не красть, не прелюбодействовать, не лгать и не опьяняться. Помимо этого, основой наших действий должно быть ясное их осмысление. «Злые дела, — говорил Будда, — это те, что делаются из пристрастия, вражды, глупости и страха».

Пятый шаг — праведный образ жизни, укорененность в том, что способ, которым человек зарабатывает на жизнь, не противоречит ни одной из пяти заповедей. Ремесло не должно вредить другим или нарушать общественную гармонию.

Шестой шаг восьмеричного пути — праведное усилие, заключающееся в постоянном стремлении уничтожить «вредные состояния» в прошлом, настоящем и будущем. Это не для ленивых.

Седьмой шаг — праведная мысль — особенно характерен для буддизма, поскольку считается, что путь к освобождению идет через мышление. Верующих призывают быть бдительными. В «Дхаммападе», коротких изречениях о праведном пути, принадлежащих, по преданию Будде, есть следующий призыв:

Следи за мыслью,
Будь начеку,
Тяни себя, как слон из грязи.

Восьмой шаг — праведное размышление — применяет дисциплину к самому успокоению мысли. «Она тонка, невидима, вероломна», — объясняет Будда. Когда мысль полностью успокоена, она становится тихим водоемом, в котором отражается истинная природа всех вещей. Различные школы буддизма, которые развились на протяжении XX в., предлагали разные техники медитации, но основной принцип остается тем же.

12.2.3. Колесо рождений и смерти

Буддийское учение о перевоплощении несколько отличается от истинно индуистского учения, поскольку в нем нет вечной души, испытывающей перевоплощения. В буддизме, однако, изменчивое состояние существ вызывает существование других; каждое событие зависит от своей причины. Главная причина в этом процессе — карма — наши сознательные поступки. Они влияют на тот уровень в процессе развития личности, на котором мы считаем «я» переродившимся. Отпечатки наших хороших и дурных поступков способствуют созданию нашей личности миг за мигом. Когда мы умираем, этот процесс продолжается, мгновенно переходя в другое живое существо на том уровне, который отражает нашу прошлую карму.

Существует 31 уровень существования. Эти уровни толкуются некоторыми буддистами как психологические образы, или метафорические реальности, в которые входят уровни ада, мир «голодных духов» (мучимых неудовлетворенными желаниями), животных, людей и богов. Как и существа нижних уровней, боги несовершенны и непостоянны. Мы движемся и движемся по кругу, проживаем жизнь за жизнью, находимся в плену этого круга сансары (здесьнего мира), раз за разом переживаем старение, увядание, страдание, смерть и мучительное возрождение, пока не освобождаемся, перейдя в нирвану, которая стоит вне всех этих взаимообусловленных планов бытия.

12.2.4. Нирвана

Будда относительно мало говорил о самой нирване, цели всей буддийской практики. Слово «нирвана» означает угасание огня из-за отсутствия топлива. Единственный способ завершить цикл, в котором желания производят в движение колесо страданий, — прекратить все стремления и вести свободное от страстей существование, которое не влечет за собой кармических последствий.

Об арханте, т.е. святом, который обрел нирвану в этой жизни, говорится: «Не знает страданий тот, кто свободен от горя, свободен от оков жизни, свободен во всех своих делах. Он достиг конца пути...

Как птица, незримо летящая в небе, он живет, ничем не владея, его пища — знание, его мир — свобода, в то время как другие испытывают состояния смятения... Он обрел свободу — покой в его мыслях, покой в его речах, покой в его делах, успокоение в его душе...»

Что происходит, когда такое существо умирает? Оно вступает в неопишуемое состояние, где нет смерти, где царит покой и постоянство. Индивидуальность исчезает, и человек входит в мир высшей истины, о которой Будда ничего не говорил. Почему? Однажды он поднял с земли в лесу горсть листьев и спросил учеников, где больше листьев, у него в руке или на деревьях. Они ответили: «В твоей руке их очень мало, учитель; на деревьях много больше». Тогда Будда сказал: «Именно так. Так, вы видите, друзья мои, тех сущностей, о которых я знаю, но не обнаруживал их, гораздо больше чем истин, которые я знаю и постиг. Почему же я не открывал их? Потому что, друзья, в них нет пользы; потому что они не помогают стать святым; потому что они не ведут от отвращения к успокоению и миру; потому что они не ведут от знания к мудрости и нирване».

12.3. Учение древних

12.3.1. Преображения буддизма

В процессе своего развития буддизм претерпел значительные изменения. Это было связано с основным с его распространением. Миссионерские усилия привели к популярности буддизма во всех направлениях. Спустя две тысячи лет после смерти Будды во время правления индийского царя Ашоки, буддизм получил хождение по всей стране и за ее пределами. Именно в это время он начал формироваться как мировая религия. После Ашоки брамины вновь утвердили свое политическое влияние, а в некоторых районах Индии буддисты подверглись преследованиям. Ко времени мусульманских завоеваний Индии в XII в. буддизм почти исчез, так и не став преобладающей религией на родине Будды.

Сначала идеи буддизма передавались в форме притч, сказаний и т.д. В III—I вв. до н.э. идея Будды о спасении получила философскую трактовку в учении о мире и человеческой личности как потоке сменяющих друг друга элементов материи и сознания — дхарм. В первых веках нашей эры буддистская религия принимает совершенно иной характер. Спасение человека ставится в зависимость от милости божества, которую можно снискать повторением священных сутр. Учение о нереальности дхарм, или о шуньяте (пустоте), было логически обосновано Нагарджуной (II в.). От других махаянистских сутр трактаты Нагарджуны отличались

логической доказательностью и последовательностью. Рационализм мыслей Нагарджуны о нереальности понятийного мышления и об абсолютном интуитивном знании стало основой позднейших идеалистических школ (мадхьямика, виджнянавада), тантрического буддизма и даже дзэн-буддизма¹.

По мере того как учение Будды распространялось и усваивалось в местных культурах различных народов, появлялись многочисленные буддийские секты. Они делятся, в основном, на два течения в вероисповедании. Изначальная, сохраняющаяся форма, стремящаяся близко придерживаться того, что считает исконным учением Будды, называется тхеравада, или учение древних. Этот путь верования нашел признание в таких странах юга Азии, как Шри-Ланка, Мьянма (Бирма), Таиланд, Кампучия (Камбоджа) и Лаос, и поэтому называется Южной школой.

Другая группа — это Северная школа, которая преобладает в Непале, Тибете, Китае, Корее, Монголии и Японии. Приверженцы этого направления называют свое учение махаяна (большая колесница), поскольку считают, что их вера является более обширным плотом, который может переправить большее число людей, нежели строгое учение тхеравадинцев, называемое или хинаяна, или малая колесница. Обе группы сходятся во взглядах относительно четырех благородных истин, восьмиричного пути, учений о карме и нирване.

Тхеравада отличается приверженностью к древним писаниям, обостренным вниманием к монашеской жизни, отречению от мира и учением о размышлении и медитации. Эти характерные черты ярче выражены среди ученых и монахов. Обычные люди большее значение придают культу.

Основы учения взяты из палийского канона, своеобразной библии тхеравады. Поскольку Будда десятилетиями неустанно проповедовал, приписываемые ему изречения занимают 48 томов тайского издания канона. Этот свод называют также Трипитакой, что значит «три корзины закона». Когда учение впервые стало записываться, это делалось на пальмовых листьях, которые складывались в корзины (некоторые из записей до сих пор сохранились на пальмовых листьях и еще не переведены). Три корзины содержали: правила для монахов и монахинь, беседы Будды и «корзину последующего послушания». Согласно преданию, последняя питака содержит проповеди Будды, обращенные к небесным богам, однако ученые считают, что эта глубоко философская, академическая часть канона представляет собой, возможно, более поздние попытки систематизировать учение Будды.

¹ См.: Аникеев Н. П., Кутасова И. М., Павлов Ю. М. Буддизм // Философский словарь / под ред. И. Т. Фролова. М., 2001. С. 75.

В дополнение к Трипитаке тхеравадинцы также почитают другие, неканонические палийские труды, такие, как поздние комментарии к комментариям. Для объяснения контекста лаконичных изречений, содержащихся в беседах, в комментариях представлены 547 живых рассказов-джатак, подобных истории о глупых обезьянах. По преданию, эти народные сказки были рассказаны Буддой как его личный опыт в предыдущих воплощениях, но, кроме того, они показывают, какими бывают такие буддийские добродетели, как мудрость и сочувствие.

Как и все буддисты, приверженцы Южной школы смягчают дисциплину духа поклонением Тройной драгоценности: Будда (Просветленный), дхамма (его учение о высшей реальности) и сангха (община его учеников). Чтобы стать буддистом и впоследствии вновь и вновь укреплять основание своей веры, человек ищет «убежище» в этих трех драгоценностях, повторяя палийскую формулу («Я ищу убежище в Будде», «Я ищу убежище в дхамме», «Я ищу убежище в сангхе»).

Убежище в Будде ищут, не только молясь ему о помощи, но и отдавая ему дань как высшему учителю и вдохновляющему примеру. В некотором смысле искать убежище в Будде означает почитать мудрость Будды внутри каждого из нас. Дхамма подобна лекарству, но она не вылечит наших страданий, если мы сами не примем его. В палийском тексте дхамма называется мгновенной, безвременной, ведущей к покою и познаваемой лишь на собственном опыте и при личном старании. Сангха — это община бхиккху и бхиккхуни, отрекшихся от мира, чтобы следовать дхамме, хранить ее и делиться ею.

По существу, Будда установил один из первых монашеских орденов в мире, и это ядро в тхераваде остается весьма сильным. Сейчас в Юго-Восточной Азии существует около полумиллиона тхевардинских монахов. Для упрощения своей жизни и посвящения себя изучению и проповедованию дхаммы монахи должны брить головы, одевать простое платье, иметь как можно меньше собственности, не есть плотной пищи после полудня, хранить безбрачие и зависеть от мирян в отношении еды, одежды и медицинской помощи.

Каждое утро они пускаются в путь с кружкой для подаяний, и у мирян считается добродетелью ставить у дороги кухни, чтобы кормить их. При такой взаимозависимости монахи взамен духовно направляют людей, благословляют, а также оказывают различные услуги, включая советы и обучение. Монахи говорят о дхамме в монастырях, а также, если их приглашают, в частных домах. Буддийские монастыри находятся, как правило, в центре сельской местности, они открыты, люди входят и выходят. Монахи зани-

мают почетное положение в обществе как образцы самоконтроля, доброты и ума; никто не может сидеть на более почетном месте, чем бхиккху.

В тхеравадинских странах люди часто принимают временные монашеские обеты — обычно на время сезона дождя, когда нельзя заниматься сельским хозяйством. Они носят шафрановые одежды, бреют головы и ходят с кружками для подаяний: практикуясь в монашеской жизни, они получают религиозное руководство. Напротив, бхиккхуни, или буддийские монахи, по традиции почти не имеют в Юго-Восточной Азии общественной поддержки. Во времена Будды принято установление, по которому монахини призваны жить в тех же монастырях, что и монахи, вести такой же образ жизни, однако около тысячи лет назад орден монахинь, ведущих такой образ жизни, прекратил свое существование.

Многие ранние буддистские тексты считают, что женщины обладают равными с мужчинами способностями к мудрости и достижению нирваны, но духовная власть сохранялась в руках монахов. Монахини, согласно правила ордена, были подчинены монахам, независимо от старшинства, и было маловероятно, что женщина достигнет руководящего положения. Однако стремление некоторых женщин к духовному освобождению сильно и сегодня. Одной из попыток восстановить полноценные женские ордена в тхеравадинских странах было историческое собрание, которое состоялось в 1967 г. в Бодх Гае — Первая Международная конференция буддийских монахов.

Помимо стремления сохранить то, что считается первоначальным учением Будды, для тхеравады характерна особая техника медитации. Випассана буквально означает прозрение, но методы медитации, предназначенной для достижения прозрений, начинаются с повышенного внимания к каждой мелочи. Это средство успокоения, сосредоточения и самосозерцания. Как объясняет бирманский учитель медитации Махаси-саядо (1904—1982), практика випассаны начинается с наблюдения за собственным дыханием: внимание сосредоточено на том, как поднимается и опускается диафрагма. Чтобы сосредоточить мысль на этом движении, а не позволять ей мельтешить, бессознательно откликаясь на различные раздражители, нужно постоянно про себя отмечать движение диафрагмы: «поднимается», «опускается». В беспокойном уме неизбежно возникнут и другие мысли.

По мере того как они возникают, их нужно просто отмечать про себя: «мечтает», «отвлекается», «вспоминает» — и тогда вновь возвращается сосредоточенность и на дыхании. Телесные ощущения также будут возникать, к ним нужно относиться точно так же: «чешется», «жмет», «устал». Периоды сидячей медитации следует

чередовать с периодами медитации на ходу, при которой точные движения тела отмечаются со всеми подробностями: «поднимаю», «двигаю», «ставлю».

Такой же вдумчивостью сопровождаются все повседневные дела. Если появляются экстагические состояния или видения, медитирующий должен просто констатировать их и позволять им исчезнуть, не придавая им значения. Точно так же следует относиться к возникающим эмоциям: просто отмечать их, принимать и позволять им пройти, не называя их «хорошими» или «дурными». Истины существования, провозглашенные Буддой — дуккха, аничча, анатта — в этом процессе станут очевидными, и ум сделается спокойным, чистым, внимательным и гибким, освободившись от всех симпатий и антипатий.

12.3.2. Махаяна: путь сочувствия и метафизики

Склонность людей к молитвенности и к метафизической вере более полно удовлетворяется в традиции махаяны и, собственно, была одной из причин развития последней. Стремясь не углублять пропасти между учеными и монахами, с одной стороны, и обычными людьми — с другой, многие буддийские школы избирают более широкий подход, предназначенный для того, чтобы охватить всех. Они чтут палийский канон, но многие свои поучения черпают из других писаний. Некоторые из них приписываются Будде, как считают приверженцы махаяны, эти эзотерические учения, которые давались только архатам и бодхисаттвам, сочувственным просветленным существам.

Свод писаний не завершен, он обогащается сутрами (учением о мудрости; буквально это слово означает нить, на которую нанизываются драгоценные бусы) тех, кто усвоил дхарму. Дхарма воплощена не только в писаниях: в махаяне она передается как живая традиция, от одного человека к другому. Ученик должен иметь непосредственный опыт истины, чтобы передавать ее дальше. Каждая школа, а в махаяне много направлений, предлагает специальный набор методов, или «искусных средств» просветления. Они очень разнообразны, в отличие от относительной однородности тхеравады, но все же большинство традиций махаяны имеет много общего.

Главное — смещение в расстановке акцентов в побуждениях человека. В тхевараде человек созерцает страдание в собственной жизни и старается достичь путем интенсивной практики личного освобождения. В махаяне, напротив, идеал — осознать страдания других и ускорить собственное просветление, чтобы действительно служить страдающему миру. Человека учат тому, что вследствие частых перевоплощений, он, возможно, был тесно связан с каждым из людей в какой-либо из прошлых жизней. Одно из упражнений

закключается в том, что к любому человеку пытаются относиться так, как будто он был собственной матерью или другим любимым родственником. Как же в таком случае можно быть равнодушным к людям?

Чувство активной ответственности за благо всех людей воплощено в идеале бодхисаттвы. Слово «бодхи» означает просветление, «саттва» — существо. Махаяна учит тех, кто достиг просветления и таким образом непосредственно постиг истину, но вместо того, чтобы впасть в высшее блаженство нирваны, в своем безграничном сочувствии предпочел сохранить связь с землей, дабы помочь освободить все разумные существа от страдания. Каждый, кто чувствовал чужое страдание, понимает: никто не может до конца освободиться, пока не освободится весь мир. Бодхисаттвы не считают себя мучениками. В их пробудившемся ощущении безграничного сочувствия нет дающего «я». Бодхисаттва отдает этот дар всему живому, но не различает других и себя. Махаянисты, отказавшиеся от мирских целей и обратившиеся к духовному развитию, могут сами принимать обет бодхисаттвы, пройдя через определенные подготовительные ступени. То есть если человек искал общества друзей с такими же целями («духовных друзей») и стал терпимым, чистосердечным, искренне верным, добродетельным, верным Будде и от души сочувствующим, у него может появиться истинная воля к просветлению.

Ища просветления не ради себя, а ради всего живого, он может попросить о церемонии посвящения. Этот обет может быть принят любым хорошо подготовленным человеком, будь то монах или мирянин, и включает ряд правил поведения, требующих от него большего, чем ожидается от обычных людей. Состояние бодхисаттвы — не только идеал для поведения людей на земле; многочисленные бодхисаттвы существуют на небе и слышат мольбы страждущих. Небесные бодхисаттвы считаются выражениями вечного Будды. Каждый обладает специальным признаком, таким, как мудрость или сочувствие, и верующие могут молиться им, прося о помощи.

В тхевараде Будда считается историческим лицом, которого больше не существует, но который оставил дхарму, чтобы направлять людей. Напротив, в махаяне Будда рассматривается как универсальное начало. В метафизическом плане Будда считается вечно присутствующим во Вселенной в трех видах, или «телах»: как суть знания и сочувствия, «сознание, слитое с универсальным сознанием»; как тело блаженства, этот сияющий аспект Будды, передающий дхарму бодхисаттвам; как тело перевоплощения, в котором принцип Будды очеловечивается для помощи в освобождении людей. Именно в этом третьем теле Будда некогда явился на землю как историческая личность из рода Сиддхартха

Гаутама из рода Шакья. Махаянисты зовут его Будда Шакьямуни и отличают от всех других воплощений Будды.

Если в тхераваде отсутствует теизм, то махаяна придала сущности Будды почти теистический статус, поэтому обычные люди признают множество Будд или бодхисаттв, которым можно молиться о помощи. Но некоторые махаянисты толкуют учение о бодхисаттвах и о трех телах Будды более символически, не буквально, а как образ сторон сознания среди тайн Вселенной. С этой точки зрения нирвана может пониматься как состояние чистого, блаженного и светлого сознания.

12.3.3. Пустота

Хотя буквальное толкование метафизики махаяны поддерживает представление о небесных формах, для буддистов, более изощренно понимающих махаяну, не существует даже этого. Некоторые наиболее сложные и парадоксальные учения махаяны касаются концепции шуньяты, что означает пустотность, или пустоту. Они были разработаны блестящим индийским ученым Нагарджуной около XI в. на основе более раннего писания «Совершенство Мудрости».

Согласно Нагарджуне все земные существа возникают и умирают в процессе взаимозависимости событий, не имея самостоятельного происхождения и вечной реальности. Таким образом, они лишены истинной силы и, в конечном счете, пусты. «Как нечто взятое взаймы, или город, построенный на песке, они недолговечны». В связи с этим мир явлений — сансара — пуст. Нирвана также пуста, в том смысле, что это мысленное построение, хотя она и безусловна. Нирвана не является вечной реальностью, которую можно обрести. В парадоксальном анализе пустоты даже высшая реальность именуется шуньятой, ибо она находится по ту сторону всех мысленных построений и недоступна для человеческой мысли.

В писании «Совершенство Мудрости» ученика, к которому обращено обширное повествование о шуньяте, в конце концов спрашивают, понял ли он, чему его учили. «Поистине, не учили ничему», — ответил он и разразился слезами. Наряду с учением о пустоте, многие школы внутри махаяны утверждают, что существует вечная реальность, трансцендентная бытность (татхата), истина или закон, которыми управляется Вселенная, но эту бытность нельзя приравнивать к Богу более теистических религий.

Те, которые глубоко медитируют о шуньяте, могут в идеале стать очень бескорыстными и мирными, не питая алчности и вражды друг к другу, потому что знают, что их личные мысли, взгляды или желания пусты. Такого человека не тревожат ни радо-

сти, ни печали, ни победы, ни поражения, его «не влекут земные вещи, ибо в них нет основы». Истина человеческого существования в том, что мы видим все с эгоистической точки зрения и поэтому не можем узнать, каков мир на самом деле. Наши восприятия пусты, неистинны, как веревка, которая в сумерках кажется невежде змеей. Даже наше представление о себе пусто.

12.3.4. Тибетская ваджраяна: кратчайший путь в чертог единения

Вероятно, наиболее плодотворные из многочисленных ветвей буддизма махаяны развивались в Тибете. До введения буддизма этот горный район исповедовал шаманистическую религию под названием бон. В VII в. особо могущественный царь Тибета, Сронцзан-гамбо, заинтересовался религией, окружающей его изолированное царство. Он послал группу учеников изучать буддизм в Индию, но все они погибли на палящей жаре равнин. Лишь один член второй группы пережил трудное путешествие через Гималаи и вернулся с множеством санскритских текстов. После того как некоторые из этих трудов были переведены на тибетский язык, Сронцзан-гамбо объявил буддизм национальной религией и стал поощрять в своих подданных буддистские добродетели.

Бонские шаманы, по свидетельствам, пытались саботировать эту угрозу их власти, пока в VIII в. в Тибет не был приглашен из Кашмира приверженец тантры Падмасамбхава. По пути, как гласит легенда, он подчинял себя местные бонские божества и обращал их в буддизм. Он дал начало развитию тибетского буддизма, включив элементы бонских традиций и эзотерические тантрические упражнения в буддизм махаяны. Многие бонские боги и богини стали низшими тантрическими божествам — хранителями, жертвоприношение животных было заменено символическими формами служения, а черная магия уступила место упражнениям, целью которых было очищение. Когда люди стали буквально истолковывать принципы тантры, злоупотребляя алкоголем и половыми отношениями, якобы во имя духовности, был призван еще один учитель по имени Атиша, из крупнейшего буддийского центра в индийском городе Наланде, чтобы наставить их на верный путь.

При Атише тибетский буддизм сделался сложным путем, состоящим из трех этапов, которые, как говорилось, были янами — колесницами, средствами передвижения или обязанностями, предписанными учителем Буддой. Хотя Будда сам не развил их современного состояния, считалось, что он был сторонником идеи о разных уровнях учения для более и менее посвященных.

Первая из стадий называется в Тибете хинаяной: это успокоение духа и избавление от привязанностей с помощью медитации.

Вторая — махаяна — упражнения в сочувствии и доброте. Третья — высокая эзотерическая ступень под названием ваджраяна (нерушимая алмазная колесница), или тантраяна, считается ускоренным путем, при котором возможно просветление в течение одной жизни. В нее входят исключительно строгие упражнения, почерпнутые из тантрической йоги в Индии. Приверженцы этого пути стремятся создать себе «алмазное тело», которое позволит им физически перенести вхождение в сильные энергетические слои высших уровней сознания.

Хинаяна, входящая в этот процесс, аналогична медитации випассана. Медитирующим предписывается следить за тем, как возникают и гаснут их чувства, не останавливаясь на них и не оценивая их. Но если тхеравадинцы делают это, чтобы подчеркнуть свое отвращение к пустоте сансары, тибетцы используют центр эмоций как источник энергии. Развив в себе спокойствие, свободу, любовь и доброту, как предписывает махаяна, приверженцы ваджраяны под руководством гуру проходят через ряд тантрических упражнений. Высшие гуру — это ламы, которых почитают как воплощенных бодхисаттв. Они с малых лет проходят тщательную подготовку к своей роли людей, которые познали высшую истину, и могут помогать другим двигаться к ней. Как и в индуизме, подчинение гуру в благодарность за учение служит единственным способом за это учение получить.

Тантрические медитации всегда начинаются и кончаются растворением в пустоте, просветленным осознанием истинной природы вещей. Приобретая такое понимание, ученики проходят упражнение в йоге божества: они медитируют об одном или нескольких божествах, которые олицетворяют различные проявления во Вселенной. Сами по себе эти сияющие образы иллюзорны, как отражение луны на воде. Но медитация о них считается способом размышления о собственной истинной природе и, таким образом, выявляет их. Некоторые из божеств грозны, например, Махакала, поборник дхармы. Буддисты понимают, что гнев без ненависти иногда бывает необходим в обществе для защиты истины и справедливости.

Высшая форма ваджраяны — это использование тончайших жизненных энергий тела для преобразования духа. Очень высокий уровень сознания достигается после длительных упражнений, при которых «грубый дух» нейтрализуется, а «тонкий дух» пробуждается во всей своей мощи, являясь, как говорят тибетцы, «на чистом свете блаженства». Этот сокровенный тонкий дух чистого света считается единственным вечным аспектом бытия. Считается, что, раскрыв его, человек способен достичь состояния Будды на протяжении одного жизненного цикла.

Упражнения, с помощью которых преображается дух, помимо того, имеют побочные эффекты, выражающиеся в возникновении таких способностей, как левитация, ясновидение, постоянная медитация без сна, внутреннее согревание тела, находящегося на снегу без одежды. Тибетцы подвергались преследованиям со стороны китайских коммунистов, которые уничтожили древние монастыри и писания и за время оккупации убили, согласно подсчетам, 1/6 часть населения. Миллион тибетцев оказался в изгнании, среди них — высший лама — любимый всеми Далай-лама XIV, духовный и политический лидер народа.

Тем не менее религиозность и обрядовость до сих пор пронизывают все стороны жизни тибетцев — от строительства домов до паломничества. Как монахи, так и миряне медитируют с помощью тханг-как, или мандал, наглядных пособий, которые способствуют сосредоточению и просветлению и изображают Будду или бодхисаттву, окруженного божествами, вписанными в чертеж, символически обозначающий Вселенную. Кроме того, они поют мантры. Излюбленная мантра — это фраза, связанная с любимой тибетцами бодхисаттвой милосердия Авалокитешварой, которая помогает почувствовать алмаз в лотосе, это прекрасное сокровище, скрытое в каждом из нас. Поскольку количество повторений имеет значение, мантры пишут тысячи раз и крутят на молитвенном колесе или помещают на молитвенный флаг, который продолжает повторять мантру, развеваясь на ветру.

12.4. Дзэн: великий путь просвещения

12.4.1. Сидячая медитация

Когда в 50-х гг. буддизм был принесен в Китай, а затем в Корею, Японию и Вьетнам, вбирая в себя элементы даосизма, появилась еще одна радикальная форма религии, которую стали называть дзэн (по китайски «чань», что, в свою очередь, образовано от санскритского «дхьяна» — йогическое состояние медитации). Это учение утверждает, что сохраняет суть учения Будды через непосредственное переживание, нацеленное на передачу дхармы от духа к духу. Оно отказалось от писаний, Будд и бодхисаттв в пользу выработки непосредственного интуитивного познания единства Вселенной, называемого «природа Будды», или «пустота».

Центральный путь непосредственного переживания основополагающего единства называется дзадзен, или сидячая медитация. Предписания, как следует сидеть, весьма строги: нужно принять определенную позу, выпрямив спину и не шевелиться все время медитации, чтобы не отвлекаться. Затем используются искусные средства приведения мысли в состояние однонаправленности

и ясности. Начиная упражнения должен просто смотреть и считать каждый вдох и выдох, от одного до десяти, если в голову придет посторонняя мысль. Хотя это и кажется простым, мысль настолько беспокойна, что у многих уходят месяцы на то, чтобы досчитать до десяти, а в самом процессе, процессе регистрации того, что приходит в голову, и в умении позволить мысли уйти, без привязанностей и предпочтений.

В то время как человек сидит в дзадзен и явления внешнего мира проходят мимо него, высвобождается естественное сознание. «Первичное сознание» просторно и свободно, как открытое небо. Мысли и чувства могут плыть в нем подобно облакам: они возникают и исчезают, не оставляя следа. Остается реальность, «истинная бытность». В некоторых школах дзен такое восприятие реальности приходит в мгновенном порыве озарения, или кенсо.

Когда сознание успокоено, действие становится непосредственным и стихийным. Тех, кто практикует дзен, учат полностью доверять своим естественным побуждениям, поскольку они исходят из нашей истинной сущности Будды. Рассказывают, что два дзенских монаха, после того, как их посетило просветление, бежали голыми по лесу.

В то же время дзенская традиция связывает стихийность с напряженной дисциплинированной сосредоточенностью. В искусстве каллиграфии совершенный непринужденный мазок кистью, сделанный всем телом, на одном дыхании, — это результат многолетних упорных упражнений. Полностью отдавать себя мгновению, осознавать только разливание чая, когда разливаешь чай, — это простота бытия, которой нужно научиться каждому из нас. Тогда все, чему бы мы ни предавались полностью — разливание чая, рисование или просто дыхание — открывает сущность жизни, ее безусловную реальность.

Другое орудие дзенской традиции — это коан. Здесь внимание сосредоточивается на вопросе, озадачивающем ум, например: «Как звучит хлопок одной ладони?» или «Каким было твое лицо до того, как родились твои родители?» Цель практики дзен — просветление, или сатори. Человек непосредственно переживает единство всего сущего, часто во внезапном осознании неразделимости мира. Все стороны жизни становятся особо ценными и в то же время совершенно пустыми, «ничего особенного». Этот парадокс можно понять только сознанием, расширенным в таинственное; его нельзя осмыслить логически.

Однако просветление — не самоцель. Человек сначала достигает пустоты мысли — «я не знаю». Эта умственная пустота приносит непосредственное переживание истины — «небо синее, деревья зеленые, сахар сладкий» — и «мистической энергии» жизни. Но истинная цель даже не в этом. «Истинная цель мистической

энергии — помогать другим людям. Кто-то голоден — Как?! Кто-то страдает — Как?! Миг за мигом сохранять правильное положение вещей, правильные функции, правильные отношения. Вот изначальное назначение человека».

12.4.2. Чистая земля: призыв Будды Амиды

Дзэн в своей сущности — строгая монастырская практика, в которой большое значение придается каждому действию; она мало подходит для мирян. Другие формы, возникшие в Индии и на Дальнем Востоке, оказались распространенными. Одно из важнейших направлений — буддизм чистой земли. Во времена общественных потрясений (например, в Японии во время упадка древней феодальной знати) многие люди считали, что земляне настолько опустили, что достичь просветления собственными силами для них почти невозможно. И тогда многие обращались к Будде Амиде за спасением. Амида (по санскритски Амиитабха) — Будда безграничного света. Согласно писаниям он поклялся приготовить специальное место блаженства (чистую землю) для тех, кто призывает его по имени с искренней верой и преданностью.

Многие люди способствовали тому, что буддизм чистой земли стал массовым движением. Например, в X в. японский монах по имени Куя призывал других присоединиться к нему, танцуя на улицах с колокольчиком на шее, исполняя песни преданности и призывая Будду Амиду с помощью нэмбуцу: «Несовершенный, я нахожу убежище в безмерном свете, в безмерной жизни». Такое исповедание веры доступно для всех мужчин и женщин, монахов и мирян и дает возможность духовной жизни для верующего, который живет мирской жизнью и имеет семью.

12.4.3. Нитирэн: спасение через «Сутру лотоса»

Буддисты чистой земли не надеются достичь очищения собственными силами и поэтому смиренноверяются милосердию Будды Амиды. В XIII в. сын японского рыбака, назвавший себя Нитирэн, подчеркивал, как важно исправить не только себя, но и общество. Причиной политических раздоров он считал ложные буддийские пути (в том числе буддизм чистой земли), которые придают больше значения загробной жизни, чем земной. Для Нитирэна высшие ценности буддизма были воплощены в «Сутре лотоса», большом собрании притч, стихов и описаний неисчислимых форм существ, которые почитают Всемирно Чтимого, т.е. Будду. Особое значение Нитирэн придавал двум из этих существ: бодхисаттве высшего действия, который посвящает себя распространению высшей истины даже в скверные времена, и бодхисаттве вечно оскорбляемому, который подвергается преследованиям за упорное почитание всех на свете, ибо твердо убежден, что каж-

дый есть потенциальный Будда. Сам Нитирэн постоянно подвергался преследованиям властей, но упорствовал в своих попытках реформировать буддизм в Японии и нести его очищенную сущность, идеал бодхисаттвы, всему миру.

Фраза, которую повторяют Нитирэн и его последователи, «Наму мехо рэнге ке» относится к вере во всю «Сутру лотоса». Сегодня монахи и монахини ордена Нитирэна поют ее часами, медленно выявляя ее глубину, в то время как она действует внутренне, без участия мысли. В наше время некоторые последователи традиции Нитирэна предпринимают длительные умиротворяющие прогулки, кланяясь Будде в каждом человеке, даже если их встретили оскорблениями.

Другая ветвь Нитирэна получила огромную популярность в Японии и США в XX в. Это Нитирэн — Секу Сока Гаккай, насчитывающий ныне около 17 млн членов по всему миру. Повторяя слова, взывающие к началам «Сутры лотоса», они, как говорят, становятся счастливее в земном смысле. Для этого учения характерен акцент на материальных ценностях. Это необычно для буддизма, который подчеркивает отрешение от земных благ. Но путь Сока Гаккай — помочь людям прежде всего в достижении земного могущества, а после вести их к высшей цели.

В Японии Сока Гаккай построила большой современный храм (Тайсэкидзи, Дом вечной жизни) у подножья горы Фудзи, который является самым большим храмом в мире, и создала собственную политическую партию (Партия чистой политики), так как считает, что общественное благосостояние не распространилось на низшие классы. В Японии эта организация имеет большое политическое влияние и считается националистической.

12.4.4. Буддизм на Западе

Изображения Будды сейчас имеются во всем мире. То, что началось в Индии, постепенно распространилось как на Востоке, так и на Западе. В основном это произошло в XX в., и США стали важным центром буддизма. Ученые ряда университетов глубоко изучают буддистские традиции, и многие люди стремятся овладеть буддистской практикой медитации.

Многочисленные тибетские ламы, вынужденные покинуть Тибет, основали духовные общины в США, с алтарями, полными тибетских священных предметов. Випассаны продолжительностью до трех месяцев совершаются в различных центрах, таких, как «Общество интуитивной медитации» в сельской местности Барре, Массачусетс. Тхеравадинские учителя из Юго-Восточной Азии и Европы часто приезжают возглавить эти медитации, а американские учителя получают хорошее образование в Юго-Восточной Азии у учителей традиционных.

Помимо многочисленных дзэнских центров, где жители Запада, прошедшие подготовку на Востоке, обучают мирян медитации, существует и большое количество дзэнских монастырей, дающих глубокую подготовку по дзадзэн и предлагающих монашеский образ жизни как постоянную или временную альтернативу жизни в миру.

Многие буддистские центры в США возглавляют женщины, в отличие от традиционно подозрительного отношения к женщинам на Востоке. Лидеры-женщины в американском буддизме глубоко впитали традиционное буддистское учение и разъясняют его жителям Запада. Последних привлекает медитация. В потоке суетной жизни они пытаются открыть «пустоту», позволить своему «я» отпасть вместе с личностью или познакомиться с поведением мысли в состоянии спокойной простоты дзэндо — дзэнского зала для медитаций. Многие психотерапевты изучают буддизм, отдавая должное его прозрениям в области духа и человеческого страдания.

12.4.5. Тибетская книга мертвых

Тибетская книга мертвых — уникальный памятник духовной культуры. Она не предназначена для широких масс, потому что относится к разряду книг для избранных. По сути дела, понять сокровенный смысл Тибетской книги мертвых способен только тот, кто испытал духовное просветление и высвободился из-под власти смерти. Книга обращается к опыту всей жизни человека, которому в конце концов предстоит отправиться в загробный мир. Он получает путеводитель, который позволяет посмертно путешествовать душе усопшего.

Буддисты считают, что человек достигает вершины своего духовного развития на пороге телесного земного завершения собственного существования. Буддизм учит, что энергия духовной и физической деятельности живого существа порождает после его смерти новые духовные и физические феномены. Человек еще при жизни предопределяет свое будущее. Его поступки, действия, даже помышления создают основу его грядущего бытия.

«На первом месте в буддийской морали, — пишет Е. Н. Шульга, — стоят правильные взгляды. “Неправильные действия” происходят от “неправильных взглядов”, но чтобы устранить неправильные взгляды, необходимо правильное знание, правильное устремление. Правильное устремление есть результат правильного видения»¹. О чем речь? Это стремление к отречению; надежда на жизнь в любви со всеми; стремление к подлинной человечности. Стремле-

¹ Шульга Е. Н. Идея смерти в миропонимании русского народа // Идея смерти в российском менталитете. СПб., 1999. С. 218.

ния человека так или иначе должны быть превращены в действия. Эти действия должны найти выражение: 1) в правильной речи; 2) правильной деятельности; 3) правильной жизни. Умение хорошо, правильно жить (не лгать, не злословить, воздерживаться от грубых выражений, от легкомысленных разговоров, быть свободным от интриг, избегать дурных мыслей, действий и поступков; воспитывать в себе настроение благожелательности и доброты, сострадания, радости и беспристрастия) дополняется умением хорошо, правильно умереть.

Парадоксально, что всему этому учит Тибетская книга мертвых. Она состоит из описания посмертного состояния и одновременно дает советы агонизирующему или умирающему человеку. Лама, который читает эту книгу, рассказывает о возможных психических феноменах, к которым в момент встречи со смертью прикоснется душа. Священное лицо старается поддержать умирающего до наступления так называемых кармических видений, содействуя достижению состояния просветления (или нового рождения), которое наступает после 49 дней. Это как раз срок пребывания человеческой души в стране Бардо. Именно здесь и определяется последующая участь усопшего.

«Как вода помогает переместить бревно, так и Учение помогает подвести умершего к наиболее благоприятным для него месту и условию существования — вплоть до состояния Будды»¹. Нетрудно согласиться с автором статьи, что пример с Тибетской книгой мертвых идеален для философского анализа: на базе частного случая — смерти — реконструировать целое миропонимание, характерное для буддизма. При этом идея смерти предстает той философской идеей, которая включается в живой образ конкретного исторически сложившегося типа миропонимания.

Чем характерно это миропонимание? Осознанным стремлением к внутреннему преодолению любых форм эгоизма и эгоцентризма, взгляда, будто человеческая жизнь ограничена рамками рождения и смерти. Сущность человека выходит за эти пределы, поэтому смерть — это естественный путь преобразования души, восхождение к бессмертию и новому воплощению в реальной жизни, а не только специфический путь магического освобождения от оков земного существования. Потаенный смысл Тибетской книги мертвых — утверждение идеи вневременности человеческой души. Это ключевая идея для тибетско-буддистского миропонимания.

Тибетская книга мертвых, по сути дела, рассказывает не о смерти, а о жизни. Уже придя в этот мир, человек должен определить свой путь. Знание есть указание пути. Знать свой путь — значит пребывать в твердой уверенности, что данная дарованная

¹ Тибетская книга мертвых. М., 1994. С. 139.

жизнь — не единственная. Позади осталось много жизней и многое еще предстоит испытать. Вот почему душа ступает на путь, который неотвратимо ведет к смерти. Трагизм ситуации словно «микшируется» пониманием вневременности духовного бытия. «Жизнь с пониманием вневременности существования души непосредственно приближает человека к осознанию бессмертия собственного бытия, возможность приобретения которого наступает в момент смерти. Полученные при жизни знания, а также этические нормы (триада добрых мыслей, добрых слов и добрых дел) — вот те основные условия и та личная ответственность, которую несет человеческая душа за прошлое, настоящее и будущее, в первую очередь — за новое рождение, новое воплощение души»¹.

Заключение

Буддизм, если говорить о нем в социологическом плане, не придавал никакого значения сложившимся в этом мире формам общности, социальной организации и объединениям². Будда отвергал кастовый строй. Для него и его последователей не существовало границ между людьми, устанавливаемых кастами. Всем кастам был открыт доступ в буддийские общины и тем самым открыт путь к спасению, которое не обязательно достигалось в первом существовании в качестве буддийского монаха, но к которому постепенно можно было приближаться на протяжении многих рождений.

Буддизм отличается от других религий тем, что все элементы этой религиозной системы выглядят весьма преувеличенными. В буддизме много богов и не меньше святых. Неисчислимо много и священных книг. Существует также немало связанных с буддизмом философских школ. На мировую культуру буддизм воздействует главным образом своими этическими воззрениями. Буддизм, несомненно, имеет всемирно-историческое значение, о чем писал еще в XIX в. русский философ В. С. Соловьев.

Контрольные вопросы

1. Почему буддизм называют атеистической религией?
2. Каково традиционное ядро буддизма как мировой религии?
3. Каковы канонические принципы буддизма?
4. Кто такой Нагарджуна?
5. Каковы исторические судьбы буддизма?

¹ Тибетская книга мертвых. С. 219.

² См.: Из истории цивилизации и современной религии / под ред. Ш. М. Мунчаева. М., 1997. С. 31.

Темы рефератов

1. Возникновение буддизма.
2. Исторический путь буддизма.
3. Школа мадхьямиков.
4. Учение о пустоте.
5. Нирвана.
6. Колесо сансары.
7. Идея реинкарнации.

Литература

- Абаев, Н. В.* Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае. — Новосибирск, 1983.
- Андросов, В. П.* Буддизм Нагарджуны. — М., 2000.
- Ламаизм в Бурятии XVIII — начала XX века. — Новосибирск, 1983.
- Психологические аспекты буддизма. — Новосибирск, 1986.
- Философские вопросы буддизма. — Новосибирск, 1984.

Глава 13

ИСЛАМ

В результате изучения данной главы студент должен:

знать

- ислам как мировую религию;
- историю возникновения ислама;
- течения ислама;

уметь

- анализировать основные положения Корана;

владеть

- навыками практического анализа роли ислама в современном мире.
-

13.1. Возникновение ислама

13.1.1. Событие священной истории мусульман

Ислам, или мусульманская религия (мусульманство; от арабского «муслим» — верный), — одна из так называемых мировых религий. Она распространена главным образом в странах Ближнего и Среднего Востока, в Северной Африке, Юго-Восточной Азии; в среднеазиатских республиках Содружества Независимых Государств, на Северном Кавказе и в Закавказье, в Татарстане и Башкортостане.

Мусульманство возникло в начале VII в. в период перехода арабских народов от первобытно-общинного строя к классовому обществу, их объединения в феодально-теократическое государство Арабский халифат. В 570 г. родился новый пророк — Мухаммад, которого мусульмане признают последним из пророков, пришедших восстановить истинную религию. Ту форму, которая когда-то была открыта им, мусульмане считают завершающей стадией иудео-христианской монотеистической (связанной с единобожием) традиции. Фигура Мухаммада, великого религиозного, социального и нравственного реформатора, обладает огромной притягательностью. За 20 лет он создал мировую религию и Коран.

Слово «ислам» в переводе с арабского означает покорность. Каждый верующий обязан ежедневно молиться и находиться в безусловной зависимости от воли Аллаха: «О вы, которые уве-

ровали! Повинуйтесь Аллаху, повинуйтесь Посланнику...» Верование ислама, которое изложено в священной книге мусульман Коране, содержит в себе элементы первобытных религий, а также иудаизма, христианства, зороастризма. Основа ислама — не пророк, а откровения, которые он получил от Бога. Общее название этих откровений Коран («Чтение»).

Каково же соотношение божественного откровения, знания и власти в исламе? Знанию придается значительная роль. Религиозные, культовые предписания Корана заметно отличаются от положений шариата (свода законов), который касается мирной жизни. Предписания Корана характеризуются полнотой, конкретностью и однозначностью. Они действительно могут быть усвоены и претворены без посредников. Положения же шариата сводятся преимущественно к общим ориентирам и принципам. Осуществление их в каждой конкретной ситуации требует специальных знаний.

В фундаменте ислама — вера в единого Бога (Аллаха), Творца небес и земли, по воле которого совершаются все события в окружающем мире, складываются судьбы людей. Учение о божественном предопределении, исповедуемый в исламе фатализм составляют главный стержень ислама. Один из видных представителей исламской культуры Шариф Шукуров подчеркивает: «Мусульманин же, никогда не ставя под сомнение и более того подчеркивая роль Иисуса Христа в священной истории, тем не менее заметит, что встреча Бога как такового и Человека как такового — событие отнюдь не космическое и не историческое, она впервые произошла вне времени, вне пространства и до сотворения мира как целого»¹.

Эта встреча является центральным событием священной истории мусульман и всей культуры ислама. Согласно Корану произошла она в предвечности. Бог обратился ко всему будущему человечеству, потомству Адама, с вопросом: «Не Я ли Господь ваш?». На что последовал утвердительный ответ: «Да, мы свидетельствуем это». В Коране поясняется и причина предвечного диалога: «Чтобы вы не сказали в день воскресения: “Мы были небрежны к этому”». Таков Божественный Завет и такова исходная позиция мусульман по отношению ко всем последующим событиям священной истории, космического и исторического бытия культуры ислама и культуры всего человечества до и после прихода ислама. Согласно этому Завету каждый живший до нас и наследующий нам, все мы заключили нерушимый Завет с Богом; изъявив свободу воли, мы предначертали в предвечности и свою судьбу. Отныне человек вверяет свою судьбу Богу и ждет насту-

¹ Шукуров Ш. Что такое культура ислама // Литературная газета. 1991. 5 июня.

пления того дня, когда их встреча должна будет произойти вновь и обретет прежние предвечные измерения. Для тех, кто поймет это, более ясным станет смысл символа веры мусульман: «Нет бога, кроме Бога».

Вот что говорит мусульманское Писание, обращаясь к иудеям и христианам: «Мы уверовали в то, что ниспослано нам и ниспослано вам. И наш Бог, и ваш Бог един, и мы ему предаемся». Более того, все ветхозаветные пророки и новозаветный пророк Иисус Христос (Иса) были в числе тех, кто заключил этот предвечный договор. Именно с Авраамом (Ибрахимом) был заключен первый Завет, положивший начало истинному монотеизму. Иудаизм, христианство и ислам — авраамический цикл религий, но это событие, как и новозаветное явление Иисуса Христа, включено в саму историю человечества. Оставаясь событиями священными и освящаемыми, космическими по своей природе, в исламе они тем не менее историофицированы и должны рассматриваться в русле теософии истории человечества. Именно поэтому божественный Завет с Авраамом, будучи событием весьма важным и основополагающим для мусульманского сознания, не может быть, по мнению Шукурова, центральным для Корана и культуры ислама. Много важнее для ислама метакосмический, внеисторический факт встречи и диалога Бога с будущим человечеством, символическое и буквальное предстояние человека перед Богом — событие, раз и навсегда предопределившее природу и судьбу всей культуры ислама.

Действительно, можно сказать, что ислам — религия третьего Божественного Завета. Эта концепция стала основой понимания существа и бытия человека и бытия культуры. Возьмем категорию времени. Те, кто внимательно читал Коран, заметили, что повествование мусульманского Писания практически лишено сюжетной выстроенности. Само построение глав (сур) Корана говорит о преодолении времени: изложены они не в хронологической последовательности, не в порядке нисхождения Богооткровения пророку Мухаммаду, а в зависимости от длины глав, по их убыванию. Нет хронологического изложения царствования и жизни пророков, почти нет привычного для иудеев и христиан рядоположения событий. Понять Коран чрезвычайно сложно, а в некотором смысле просто невозможно. Характерно, что и самим Писанием, и культурой он рассматривается как «знамение» и «тайна», ибо речь в нем идет о неизбежности судьбы человека перед взором Бога.

Величайший мистик и поэт Джалаладин Руми (1207–1273) говорил о Коране как о принципиально закрытом тексте, доступном только толкованию, но не пониманию. Он сравнивал тайну Корана с тайной, сокрытой за покрывалом женщины. Когда кто-

либо решится приподнять его, она говорит ему: «Я не то, что ты ищешь». Именно поэтому стержнем культуры ислама стала традиция толкования Корана (тафсир) или многочисленных поэтических произведений (шарх).

Теоретик ислама понимает, что в этом отношении ислам не уникален. Канонические иудейские толкования Торы (мидраши) предшествуют исламу во времени. Однако все дело в размахе и в степени проникновения в культуру. Священный и даже профанический, но авторитетный текст требовал в исламе вчитывания и вычитывания, правильного толкования, а тайна — непременно герменевтического прочтения. Тайна всегда прельщала, ибо только она открывает окончательный путь к спасению. По этой же причине роль толкователя исторически связана с будущим, а сам толкователь представлял фигурой эсхатологической.

В исламе обязанность интерпретации Богооткровения была возложена не только на богословов, не просто на один или несколько текстов — толкованием занималась вся культура. Глубинная интерпретация ислама в культуре имеет самую разную направленность: теологическую, философскую, лингвистическую, поэтико-филологическую. Стремление войти в диалог как с текстом, так и с его читателем являлось важнейшей стороной этоса культуры, ее манеры теолого-философского толкования.

13.1.2. Кто такой Мухаммад?

Мухаммад впервые «оседлал время», как сказано в одной средневековой поэме, рассказывающей о вознесении Мухаммада к престолу Всевышнего на сказочном существе по имени Бурак. Мухаммад был разбужен среди ночи ангелом, перенесен на Храмовую гору Иерусалима и со скалы Мориа вознесен в небеса. После довольно долгого путешествия и множества видений загробной жизни он был возвращен в свою постель, которая все еще хранила тепло его тела. Комментаторы указывают, что это путешествие протекало вне времени и только в пространстве.

Истинный мусульманин, раб Божий (абд Аллах) — это, по словам Шукурова, человек, посвятивший свою жизнь «работе» на Бога, для него равноценно время настоящего и время будущего, время ночи и время дня. Пророк назвал истинных мусульман «отшельники в ночи и львы дня». Известный суфий Ибрахим ибн Адхам (ум. ок. 778) на вопрос о роде его занятий ответил: «Я оставил мир этот страждущим его, себе же я избрал в этом мире встречу с Всевышним». В другой раз на аналогичный вопрос он ответил: «Разве ты не знаешь, что у служителя Всевышнему не существует занятий». Слова Ибрахима ибн Адхама объясняют всю культуру ислама, нацеливающего человека на «день предвечного диалога».

«Молите меня, и Я отвечу вам» — вот онтологическая позиция каждого мусульманина и всей культуры ислама.

Идеальное поведение человека предполагает постоянное повторение имени и имен Бога, а одним из Его имен (или качеств) является эпитет «Говорящий» (Мутакаллим). Не случайно в Коране так часты императивные формы «скажи, читай» и увещевания типа «мало вы вспоминаете». Человеку перед лицом Бога надлежит быть ответчивым и памятливым. Дарованная человеку речь не просто отличает его от животных: человек теоморфен — сотворен по образу Божьему, а поэтому наделен свободой воли.

13.2. Пять столпов ислама

13.2.1. Божественный закон

Претворение шариата в земных делах предполагает не только и не столько жесткое и слепое следование установленным нормам, сколько рациональное осмысление и решение любых проблем мусульман в духе постепенности, умеренности, поиска компромиссов. Божественный закон устанавливает образ служения Богу, так называемые пять столпов ислама. Первый — это вера и исповедание единства Бога и пророческой сущности Мухаммада. «Нет Бога, кроме единого Бога, и Мухаммад — Пророк его».

Второй столп ислама — выполнение ежедневного цикла молитв. В течение дня верующие пять раз проводят ритуальное омовение водой (в чрезвычайных условиях песком или грязью). Они поворачиваются лицом к Мекке, произносят несколько молитв и отрывков из Корана. Такое обращение лицом к Мекке символизирует объединение всех мусульман в единую семью. Повторение молитв укрепляет веру в существование Бога и добра.

Третий столп — это пост. Мусульмане постятся часто. Есть у них и строго обязательный пост. Он проводится в месяц Рамазан в память о первых откровениях Корана, которые были получены Мухаммадом. Пост дает людям «прозрачную душу, чтобы превосходить, чистый разум, чтобы думать, и легкое тело, чтобы двигаться и действовать».

Четвертый столп — уплата долгов и милостыня. В конце поста мусульмане должны выплатить по меньшей мере 2,5% дохода в пользу нуждающихся.

Пятый столп — это хадж, паломничество в Мекку. Все мусульмане хоть раз в жизни обязаны совершить этот поход. Он включает в себя несколько обрядов, предназначенных для того, чтобы как можно больше приблизить верующих к Богу. Хадж привлекает мусульман со всех концов света и приобщает верующих к глубоким религиозным переживаниям.

13.2.2. Вероучение

Догматика ислама проста. Мусульманин должен твердо верить, что есть только один Бог — Аллах; что Мухаммад был посланником-пророком; что до него бог посылал людям и других пророков (это библейские Адам, Ной, Авраам, Моисей, христианский Иисус), но Мухаммад выше их. Существуют ангелы и злые духи (джинны), впрочем последние, перешедшие в ислам из древнеарабских верований, не всегда злы, тоже находятся во власти Бога и исполняют его волю; что в последний день мира мертвые воскреснут и все получают воздаяния за свои дела: праведные, чтящие бога, будут наслаждаться в раю, грешники и неверные будут гореть в гиедне; наконец, что существует божественное предопределение, ибо Аллах каждому человеку заранее назначил его судьбу¹.

Как проста догматика ислама, так просты и его практические советы, о которых шла речь, и обрядовые заповеди. Они сводятся (напомним!) к следующему: обязательная пятикратная молитва каждый день в установленные часы; обязательное омовение перед молитвой и в других случаях, после какого-либо загрязнения; налог (закят) в пользу бедных, ежедневный пост (ураза, в десятом месяце — рамазана) в течение всего месяца; паломничество (хадж) в священный город Мекку, который правоверный мусульманин должен по возможности совершить хотя бы раз в жизни.

Каждое из этих предписаний, несмотря на то, что они сами по себе не так уж тяжки и невыполнимы, допускают изъятия и смягчения в затруднительных случаях. Вода для омовения в случае ее отсутствия может быть заменена песком, пылью; соблюдение поста необязательно для больных, путешественников, они могут и должны отпоститься позже соответствующее число дней; кстати, мусульманский пост, в отличие от христианского, состоит в полном воздержании от всякой пищи и питья от восхода до захода солнца, но зато в остальное время суток можно есть и пить что угодно и предаваться любым удовольствиям.

Мусульмане имеют с иудаистами ряд общих обычаев и запретов: обязательное обрезание мальчиков (но это продельвается не с новорожденными, как у евреев, а с семи-десятилетними мальчиками); запрет есть свинину; строгое запрещение делать изображения Бога и вообще изображать живые существа. Последователям ислама запрещено также пить вино. Одно из предписаний мусульманской религии состоит в священной войне за веру (джихад). В Коране оно изложено ясно: в течение восьми месяцев в году (ибо четыре месяца считаются «запретными») надлежит воевать с многобожниками, с неверными, истреблять их, захватывать их имущество.

¹ См.: Токарев С. А. Религия в истории народов мира. М., 1976. С. 524.

13.2.3. Течения внутри ислама

В VIII в. внутри ислама началась дискуссия о «несотворенности» Корана. В среде виднейших богословов-традиционалистов сложилось мнение, что Коран — предвечное и несотворенное «слово Бога» (калам Аллаха). Их противники, и в первую очередь мутазилиты, которых поддерживал халиф ал-Мамун (813—833), настаивали на том, что Коран не предвечен и был сотворен. Эти споры закончились торжеством традиционалистов и привели к укреплению их догматики. Если Коран — несотворенное слово Божье и оказывается предвечным показателем его бытия, он не может быть никем изменен. Мусульманская община в своей жизни должна руководствоваться только теми предначертаниями, которые содержатся в этой вечной книге Бога. Таким образом, богословские дискуссии завершаются религиозно-правовым устройством мусульманской жизни.

Однако этот спор, тем не менее, разделил мусульман на суннитов, шиитов и хариджитов. Прежде всего, речь идет о халифе — главе мусульманской церкви, который замещает посланника Аллаха. Первых четырех арабских халифов из числа ближайших сподвижников Мухаммада, выбранных по воле мусульманской общины, сунниты, естественно, считали «праведными халифами». Их образ жизни и поступки рассматривались как пример и составная часть сунны¹.

В политической и религиозной борьбе шииты называли первых трех сподвижников Мухаммада узурпаторами, которые лишили законной власти единственного праведного халифа Али. Что же касается позиции хариджитов, то они считали правильным исключить из списка двух избранников. При этом все три направления ислама практически не расходятся в фундаментальных вопросах вероучения.

13.3. Коран

13.3.1. Библия мусульман

Коран является Священным Писанием мусульман, аналогом Библии у христиан и Трипитаки у буддистов. Иногда Коран даже называют Библией мусульман. Однако Коран для мусульман более значительная книга, чем, скажем, Евангелие для христиан. Прежде всего это обусловлено тем, что Коран выступает как Слово и Откровение самого Бога, лишь переданное через Мухаммада. Разумеется, Книга, идущая от самого Бога, оказывается более зна-

¹ Сунна — предание о жизни и деяниях Мухаммада, которое включает в себя хадисы, т.е. высказывания, приписываемые самому пророку.

чительной, нежели жизнеописание Иисуса Христа, которые, хотя и канонизированы, но все-таки созданы конкретными людьми.

Содержание Корана для мусульман можно сравнить с тем, что является Логосом, Словом Божиим, Божественным промыслом, поэтому не только общее изложение, отдельное слово, но даже каждая буква считаются в Коране божественным. Перевод слова «Коран» (то, что читается, произносится вслух) можно истолковать в более сокровенном смысле. У мусульман есть книга, в которой начертано абсолютно все, что было в прошлом, что есть в настоящем и чему предстоит случиться. Эта священная книга мусульман, написанная на арабском языке, состоит из 114 глав (сур). Поскольку один из догматов ислама провозглашает вечность и несотворенность Корана, мусульмане утверждают, что Коран в его каноническом значении невозможно перевести на другие языки.

Единственность и внутренняя целостность Аллаха (ат-Таухид) — одна из основных тем Корана. Аллаху подчинено и повинуются все в мире, ничто не может состояться без его воли и его осведомленности об этом. По отношению к людям он милостив, милосерден и всепрощающ. Люди же должны, воспринимая могущество и величие Аллаха, полностью подчинять себя Ему (ислам), быть покорными Аллаху, богобоязненными, благочестивыми, во всем верить Аллаху и полагаться на Его волю и милость. Он — единственный подлинный царь (малик) и судья (хаккам) для людей. Аллах воздает людям за их добрые и греховные поступки. Один из излюбленных сюжетов Корана — наказание, которое Аллах обрушивал на народы и селения, где не захотели слушать его и вели себя неблагочестиво. В удобное для себя время Аллах уничтожит все существующее на земле, воскресит мертвых и соберет их к себе на суд, где каждому будет воздано за его деяния низвержением в ад (джаханнам) или блаженство в раю (ал-джанна).

13.3.2. Исламская культура

По форме текст Корана представляет собой рифмованную прозу, отдельные разделы которой представляют собой образец художественной силы. Достоинства Корана высоко оценивал А. С. Пушкин. Известен цикл его стихотворений «Подражание Корану», а также вольный перевод его отдельных разделов:

Земля недвижна — неба своды,
Творец, поддержаны тобой,
Да не падут на сушь и воды
И не подавят нас собой.

Многие, наверное, помнят, например, пушкинский перевод коранической клятвы:

Клянусь четой и нечетой,
Клянусь мечом и правой битвой,
Клянуся утренней звездой,
Клянусь вечерней молитвой...

Именно художественное творчество — литература, архитектура, изобразительное искусство и ремесло — сообщает культуре, а следовательно, и религии непреходящий характер. «Аллах красив, и Он любит красоту» — так словами пророка формулируется в исламе художественный смысл религии. Аллах красив, красивым надлежит быть как созданному Им миру, так и воссоздаваемому человеком и культурой миру поэтических, архитектурных и изобразительных форм. Таковы неперемненное условие существования диалогического бытия ислама, его риторическая установка. По мнению Шукурова, естественно, что и художественное творчество мусульман не приемлет времени, мы нигде не найдем в нем принципиальной установки на передачу событий, выстроенных в хронологическом порядке. Газель, каллиграфия и арабеска улаживают слух и зрение¹.

Другую программу творчества мусульман представить себе немислимо: традиционное творчество облечено теургическим замыслом единства смысла и формы «вещи», поэтому именно абстрактное мышление и абстрактная форма, подчеркивая вне-временной модус художественного сознания, по сию пору остается стержнем творческой деятельности мусульман.

Вспомним русского философа Флоренского, который объяснял, что появление современной науки и техники, сопряженное с «ростом рассудочного миропонимания», способствует распадению религии и, соответственно, теургии художественного творчества. Это и произошло с христианским искусством, но пока счастливо миновало, как считает Шукуров, искусство ислама. Поэзия и искусство ислама остаются по своей сути явлением ностальгическим, предвкушающим и осуществляющим Божественный замысел.

Легче всего это увидеть на примере того, что мусульмане называют Домом Бога — мечети. Строго говоря, мечеть не есть храм, аналогом храма для мусульман является Кааба — духовный центр ислама. В обязанность мусульманина входит ритуальное посещение Каабы хотя бы один раз в жизни, а мечеть — сакральное место каждодневного общения с Богом, место постоянного напоминания о вечном божественном Завете. Нет ничего удивительного в том, что классическая архитектурная форма первой мечети, построенной пророком Мухаммадом, и все последующие ее воспроизведения соответствуют канону ветхозаветной скинии, заповеданной Моисею.

¹ См.: Шукуров III. Что такое культура ислама.

Мечеть является символическим аналогом божественной скинии, Домом Бога, явленного людям. Но если скиния Моисея — это «образ настоящего времени», а христианская церковь — «образ совершенной и нерукотворной скинии» будущего времени, то мечеть имеет более узкое назначение.

Заключение

Ислам в переводе на русский язык означает покорность. Это одна из трех мировых религий. Ислам, принеший факел цивилизации в Европу тогда, когда она переживала темные века, в XX в. переживает возрождение. Мусульмане живут во многих странах Ближнего и Среднего Востока, Азии, Африки. В ряде стран ислам — государственная религия. Численность мусульман достигает 860 млн человек. Это означает, что ее исповедует примерно пятая часть населения. Всюду теперь строятся мечети. Религиоведы говорят о мусульманском возрождении, имея в виду растущее внимание, которое уделяется системам образования, основанным на исламской мысли.

Контрольные вопросы

1. Почему мусульмане говорят: «Нет Бога, кроме единого Аллаха»?
2. Мухаммад — Бог или пророк?
3. Что такое Коран?
4. В чем основы учения ислама?
5. Почему ислам распространяется по всему миру?
6. Что такое «исламская угроза»?

Темы рефератов

1. Ислам и его исторические судьбы.
2. Возрождение ислама.
3. Исламская культура.
4. Единство Бога.
5. Разделение на суннитов и шиитов.
6. Суфизм.

Литература

- Еремеев, Д. Е.* Ислам: образ жизни и стиль мышления. — М., 1991.
Керимов, Г. М. Шариат и его социальная сущность. — М., 1978.
Климович, Л. И. Книга о Коране. — М., 1988.
Коран / пер. И. Ю. Крачковского. — 2-е изд. — М., 1986.
Смирнов, А. В. Великий шейх суфизма. — М., 1993.
Соловьев, Вл. Магомет. Основатель ислама. — М., 1994.

Глава 14

РЕЛИГИИ ПЕРВЫХ ЦИВИЛИЗАЦИЙ

В результате изучения данной главы студент должен:

знать

- особенности религий Древнего Востока;
- особенности месопотамских религий;
- специфику дальневосточных религий и синтоизма;

уметь

- анализировать древнегреческие и римские религии;

владеть

- навыками рассмотрения древнеславянской религии.
-

14.1. Религия Древнего Египта

14.1.1. Политеистическое варварство

Около 60 веков назад, в IV тысячелетии до н.э. на берегах Нила, Тигра, Евфрата, Инда возникли первые великие цивилизации. Распались родоплеменные сообщества, возникли первые государственные объединения людей. Одна из самых древних цивилизаций — египетская. Египет — это «дар Нила». Здесь стали возникать земледельческие поселения, некоторые из которых превратились в города. Начала складываться система номов (их было около 40) — городов-государств.

Все традиционные религии Древнего Средиземноморья и расположенной по соседству варварской Европы представляли собой политеистическое язычество. *Политеизм — это свод языческих учений, приписывающий власть в мире богам, непосредственно или опосредованно олицетворяющим природные стихии.*

14.1.2. Египетская «Книга мертвых»

Вероучение египетской религии можно почерпнуть в древнейших источниках — «Текстах пирамид» (XXIV—XXIII вв. до н.э.) и «Книге мертвых». На протяжении всего существования Египта религия является опорой и стержнем этой цивилизации. В IV—V вв. Византия, базирующаяся на православии, поглотила Египет.

Жители Египта рано почувствовали, что в борьбе с грозными силами природы надо вести организованную и планомерную борьбу. Отсюда появление в религиозном сознании принципа мировой справедливости, который исходит из того, что правильные усилия вызывают столь же правильные результаты, и, наоборот, ложные усилия могут вызвать немалые трудности в жизни народа. Именно природные стихии должны, согласно этой вере, ожить и превратиться в богов

Древнейшей формой религии Египта было почитание местных номовых божеств-покровителей. Каждый ном чтит свое священное животное, которое так или иначе связывалось с местным богом. Последний изображался или в виде этого животного, или в смешанном зооантропоморфном образе¹.

Так, в самом южном номе — Элефантине — почитали барана, в Дендере — корову, в Сиуте — шакала, в Гермополе — ибиса и павиана, в Файюмском оазисе — крокодила, в Бубастисе — кошку. Покровительницей Нехена, откуда происходило древнейшее объединение Южного Египта, считалась богиня-коршун, а рядом в Нехебе чтит водяную лилию. Древнейший центр объединения Северного Египта — Буто — почитал священную змею, а соседняя община Пе — пчелу. Иероглифы, изображающие четыре последних существа, впоследствии стали символизировать объединенный Египет.

В почитании местных богов-покровителей происходил процесс антропоморфизации священных животных. Так, кошка превратилась в богиню Бастет, изображавшуюся с кошачьей головой, сокол — в бога Гора. Тот изображался с головой ибиса, Анубис — с головой собаки, богиня Сохмет — с головой львицы, Хатхор — с головой коровы и пр. Все это служит очевидным указанием на происхождение зооантропоморфных образов от священных животных.

Первоначальная стадия египетской религии — топографический политеизм, т.е. учение о множестве богов, каждый из которых олицетворяет локальную стихию, которая царит в конкретной местности. Каждая община поэтому создает собственный культ своему богу. К чужим богам при этом обращаться не принято, однако их существование не отвергается. Затем наступила эпоха борьбы между номами, которая к концу IV в. привела к образованию двух больших государств — Верхнего и Нижнего Египта. Противоборство между ними завершилось около 3100 г. до н.э. победой Верхнего Египта. Египет стал единым государством. Государство установило общий культ. Верховным богом оказалось божество той общины, из которой вышла правящая династия. Когда в Египте

¹ См.: Токарев С. А. Религия в истории народов мира.

менялась династия, это соответственно приводило к смене имен богов.

Верховной силой Вселенной в египетской религии оказываются боги, которые олицетворяют природные стихии. Создание обще-египетского пантеона повлекло за собой установление богословско-мифологических связей между отдельными божествами. Так появились известные триады и эннеады божеств, неодинаковые, впрочем, в разных местностях. Фиванская троица — Амон, Мут, Хонсу; мемфисская — Птах, его супруга Сохмет и их сын Нефертум. Из эннеад (девятибожий) наиболее распространена была гелиопольская, состоявшая из четырех пар богов во главе с Ра: Шу и Тефнут, Геб и Нут, Осирис и Изиды, Сет и Нефтида.

Египетские боги создают сложную иерархию, на вершине которой стоит главный бог — бог Солнца, называемый разными именами (Амон, Ра, Хнум, Птах и др.). Боги наделялись разными признаками высшего могущества, в том числе утверждалось, что они сотворили мир путем упорядочения первоначального хаоса и породили остальных богов.

В эпоху XVIII (Фиванской) династии Нового царства (XVI — XIV вв. до н.э.) всеегипетским богом становится бог Солнца Амон («сокрытый», «потаенный»), отождествляемый потом с богом Солнца Ра (Амон-Ра). Он считался царем всех царей, богом-творцом. Это приводило к обожествлению фараона, поскольку считалось, что фараон рождается от брака Амона и царицы-матери, к которой бог является в качестве ее мужа). Амон и фараон едины: оба они владыки мира, его заступники и правители.

14.2. Месопотамские религии

Месопотамские религии — это религии древних народов, проживавших в долинах Тигра и Ефрата (Шумер, Аккад, Ассирия и Вавилония). Кроме того, месопотамские религиозные представления, по-видимому, разделялись жителями Древней Сирии, Финикии и Аравии. Все эти народы, наряду с египтянами, оказались одними из первых, кто вступил на путь государственного развития, т.е. такой цивилизационной организации, которая пользуется специальным аппаратом насильственной власти для возможно полной концентрации общественных усилий.

К Новому времени из последователей собственно месопотамских религий остались лишь мандеи¹. Однако поскольку память о ближневосточных религиях сохранилась не только в форме желания ассириологов (специалистов-историков по Ассирии) сде-

¹ Мандеи — гностическая секта, возникшая в Месопотамии на рубеже эр. Мандеи создавали свое учение из различных элементов восточных религий.

дать себе научное имя, но и форме массового интереса ко всему дальневосточному, всегда остаются основания считать возрождение ближневосточного язычества вполне возможным. Эта возможность особенно актуальна в XXI в., когда на Западе входит в моду пришедший из Ирака сатанизм.

В центре месопотамских религиозных представлений стоят многочисленные боги, связанные между собой сложными отношениями. Боги обозначались словом «илу» (Ил, Эл, Илим, Элим, Элоах, Элохим, Аллах), что означает «сильный», «сила». В древнесемитских мифах Илу — это верховный бог, единоличный творец Вселенной, который уже в эпоху эллинизма отождествлялся со всемогущим Зевсом.

Эволюция месопотамского вероучения от топографического политеизма к иерархическому аналогична соответствующей эволюции вероучения египетской религии. Укрепление силы единого государства совпадало здесь с созданием цветистых теогоний, обосновавших выход на первый план того или иного местного бога. Среди верховных богов месопотамского пантеона побывали представители разных городов — Ан, Энлиль, Энки, Мардук и др.

Ан («небо») — бог неба. Более всего для образа Ана характерна пассивность, бездеятельность, он почти нигде не является главным действующим лицом, но скорее лишь символом высшей власти.

Энлиль («владыка — ветер») — один из главнейших ближневосточных богов. В списках богов из Фары (XXVI в. до н.э.) Энлиль занимает второе место после своего отца бога неба Ана, которого он в ряде случаев превосходит. Энлиль — олицетворение всякого господства. В мифах об Энлиле проявляется его сущность как божества плодородия и жизненных сил, а также необузданной стихийной силы.

Энки («владыка земли») — одно из главных божеств шумеро-аккадского пантеона, бог мудрости и заклинаний, владыка божественных сил «ме», часто защитник людей перед богами, помощник людей во всех трудных делах. Энки — создатель людей, хранитель основ цивилизации. В мифе «Энки и Шумер» Энки выступает как устроитель мирового порядка на земле, оплодотворяет ее и определяет судьбу городам и странам.

Силой, связующей волю всех богов в единый принцип мировой справедливости, месопотамская религия признает «ме». Ме — это могущественные божественные таинственные силы, управляющие миром, всеми божественными и земными институтами. Считалось, что этими силами не могли управлять города и храмы. Такие силы могли покидать своего обладателя, воплощаться в предметном мире, сохраняя при этом свои незримые свойства. Ме — обязательный атрибут богов, причем каждый бог обладает им в разной мере; например, Ан и Энлиль — боги, которые чаще всего наде-

ляют этой силой других богов. Между тем сохранились древние свидетельства о древнем боге Энмешарре — «господине всех ме», который «передал Ану и Энлилю свое господство». Существуют ме подземного мира. С ме в какой-то мере связано аккадское представление о таблицах судеб, которые определяли движение мира и мировых событий; обладание ими обеспечивало мировое господство или подтверждало его (в аккадской космогонической поэме «Энума элиш» ими первоначально владела Тиамат, затем Кингу и, наконец, Мардук). Таким образом, ме — это всемирная таинственная сила, обеспечивающая стабильный мировой порядок и позволяющая управлять даже богами посредством особых магических манипуляций. Учение о ме привносит в месопотамские религиозные представления существенный оккультный элемент, активно воспринятый средиземноморским миром в эпоху эллинизма.

Месопотамское язычество можно считать прародителем всей Западной цивилизации. Главный принцип его учения — непосредственное и повседневное справедливое воздаяние. Непосредственное, поскольку награда за правильное (праведное) усилие или наказание за неправильное (неправедное) усилие наступает непосредственное после совершения этого усилия; повседневное, поскольку усилия человека не претендуют на награду сверх того, что он может получить в опыте повседневной жизни, — они направлены лишь на благополучие, долголетие, здоровье, богатство, земные удовольствия. И бизнесмен XXI в., который верит, что человек делает себя сам и что успех зависит исключительно от его собственных стараний, и Сидури — хозяйка богов из поэмы «О все выдавшем» со слов заклинателя Син-Леке-Уннинни (приблизительно XX в. до н.э.) — являются носителями одного и того же вероучения.

Поэма о Гильгамеше. Поэма «О все выдавшем», рассказывающая о судьбе великого героя Гильгамеша, может служить прекрасной иллюстрацией к месопотамскому вероучению.

Могучий и прекрасный правитель города Урука Гильгамеш и преданный Энкиду, подружившиеся в результате неразрешимого поединка, совершают вдвоем множество подвигов. В частности, они побеждают свирепое чудовище Хумбабу. По воле богов Энкиду, разгневавший их убийством Хумбабы, умирает (видимо, вместо Гильгамеша). Гильгамеш, потрясенный смертью Энкиду, бежит в пустыню. Он тоскует о любимом друге и впервые ощущает, что и сам смертен. Гильгамеш проходит подземным путем бога солнца Шамаша сквозь окружающую обитаемый мир гряду гор, посещает чудесный сад и переправляется через воды смерти на остров, где обитает Ут-напишти — единственный человек, обретший бессмертие. Гильгамеш хочет знать, как Ут-напишти добился этого, и тот рассказывает историю всемирного потопа,

очевидцем которого он был и после которого получил из рук богов вечную жизнь. Но для Гильгамеша, как говорит Ут-напишти, второй раз совет богов не соберется. Жена Ут-напишти, жалея Гильгамеша, уговаривает мужа подарить ему что-нибудь на прощанье, и тот открывает герою тайну цветка вечной молодости. Гильгамеш с трудом достает цветок, но не успевает им воспользоваться, так как пока он купался, цветок утащила змея и сразу же, сбросив кожу, помолодела. Гильгамеш возвращается в Урук и находит утешение, любуясь видом сооруженной вокруг города стены.

Лейтмотив поэмы — недостижимость для человека участи богов, тщетность человеческих усилий в попытках получить бессмертие. Концовка эпоса подчеркивает мысль, что единственно доступное человеку бессмертие — это память о его славных делах. Включение в эпосею рассказа о потопе еще более подчеркивает основную идею произведения — недостижимость главной цели странствий Гильгамеша — вечной жизни. Судьба Гильгамеша становится поучительным примером для приверженцев месопотамской религии: живи праведно, исполняй заповеди богов и не рассчитывай на то, что превосходило бы обычные блага непосредственного и повседневного опыта.

Непосредственное и повседневное справедливое воздаяние в развитом политеизме предполагает необходимость наличия личного божества-покровителя, которое постоянно следит за ходом отдельной человеческой жизни во всех его деталях. Более высокие божества заботятся о судьбе селений и городов, верховные — о судьбе стран и мироздания в целом. В некоторых случаях верховный бог вообще отдаляется от повседневной жизни людей и управляет лишь непосредственно подчиненными ему старшими богами, а лишь посредством их и их помощников, младших богов — человеческой жизнью.

Резюмирующая формула месопотамского язычества такова: человеческая жизнь определяется властвующими в мире богами, осуществляющими справедливое воздаяние за каждое человеческое усилие, поэтому человек должен стремиться быть достойным того, чтобы достичь всего, что есть в жизни приятного, или, по крайней мере, избежать всего, что в ней есть неприятного.

14.3. Древнегреческая религия

14.3.1. Иерархический политеизм

Древнегреческая религия — это широкий комплекс вероучений, связанных в единую цепь эволюции. Сведения о древнегреческой религии дошли до нас в огромном количестве письменной литературы. Основными источниками являются «Илиада» и «Одиссея»

Гомера, а также «Теогония» Гесиода. Различные попытки реформировать древнегреческую религию зафиксированы в многочисленных орфических, пифагорейских и платонических текстах.

Почти во всех своих формах древнегреческая религия представляет собой классический образ иерархического политеизма (кроме позднейшего эллинистического учения, в котором Зевс остается на Олимпе один и делит свою власть лишь с безликими стихиями первозданного хаоса). Древнегреческие боги не разделяются на добрых и злых; каждый из них постоянно грозен и переменчив, но в итоге справедлив. «Боги выявляют в себе высшие потенции природы, и всякая сила, с которой сталкивается человек, будь она доброй или злой, "возвышенной" или "низменной", предполагает неперемненное соответствие в божественном мире. Так, поскольку в бытии есть не только осмысленная и разумная воинственность, но и слепая воинская ярость, то и на греческом Олимпе есть не только Афина Паллада, но и Арей; поскольку в бытии есть не только эротическое влечение полов, но и чисто биологическая энергия сексуального акта, в мире богов есть не только Афродита или Эрос, но и Приап. Всякое иное мышление показалось бы язычеству неправдивым, неверно ориентирующим человека в мире. Сократ вступил в конфликт с народным греческим язычеством, поставив вопрос о том, каковы должны быть боги, вместо того, чтобы принять их, каковы они есть. Языческое благочестие состоит в том, что им причитается, с оглядкой на права остальных богов и ни в коем случае не нарушая меру»¹. На вершине пантеона, в соответствии с традиционной теогонией, последовательно сменяют друг друга бог неба Уран, бог времени Кронос и, наконец, бог громовержец Зевс.

Зевс (Дий) — верховное божество, отец богов и людей, глава олимпийской семьи богов, сын Кроноса и Реи. После победы над Кроносом, пожиравшим своих детей, три брата — Зевс, Посейдон и Аид — разделили власть между собой. Зевсу досталось господство на небе, Посейдону — море, Аиду — царство мертвых. В древнейшие времена Зевс совмещает функции жизни и смерти, он владычествует над землей и под нею, вершит суд над мертвыми. Однако позднее Зевс олицетворяет только светлую сторону бытия, постепенно преобразует мир, порождая богов, вносящих в этот мир закон, порядок, науки, искусства, нормы морали и пр. Зевс Олимпийский — покровитель общности людей, городской жизни, защитник обиженных и покровитель молящих, ему повинуются другие боги. Он дает людям законы. Зевс вообще оказывается принципом жизни, «дарователем жизни», «всепрароди-

¹ *Аверинцев С. С. Язычество // Философская энциклопедия. М. : Советская энциклопедия, 1970. Т. 5. С. 611.*

телем». Он покровительствует родовой общности людей, отсюда Зевс «родовой». В трагедии Эсхила «Умоляющие» представлена величественная фигура великого бога, справедливого защитника и помощника людей. Благотельные функции нашли отражение в эпитетах «помощник в беде», «спаситель», «оградитель». Известен Зевс Булей — покровитель народного собрания, царь, «владыка владык, совершеннейшая сила блаженных и совершенных», «всецарь», «эллинский» и даже «всеэллинский», которому в Афинах был учрежден специальный культ.

Вместе с тем Зевс, по представлениям древних греков, не является единственным конечным гарантом мировой справедливости; наряду с волей богов существует и универсальный космический принцип, придающий природному и социальному космосу прекрасный и справедливый порядок.

Вероучение древнегреческой религии приобретало и формы, когда закон справедливости (дике) стоял над волей богов, и формы, когда закон дике превращался в одну из богинь (Дике, Немесида и др.), и формы, когда воля богов так или иначе взаимодействовала с всемирным законом. Причем в последнем случае часто наблюдались комбинации ограничивающих друг друга справедливого и этически нейтрального начал — бездушного рока и справедливости богов либо равнодушной игры богов и справедливого порядка космоса. Так, в качестве этически нейтрального властного начала мироздания в эллинистическую эпоху выступает Тиха (греч. *tyche* — случайность, то, что выпало по жребию) — божество случая, представление, противопоставленное более древнему представлению о неизменной судьбе. Тиха символизирует изменчивость мира, его неустойчивость и случайность любого факта личной и общественной жизни. У Архилоха (до 680 — ок. 640 до н.э.) Тиха находится рядом с богиней судьбы Мойрой; у Пиндара (522/518—448/438 до н.э.) она — дочь Зевса и тоже близка мойрам. Тиха персонифицируется в драмах Эврипида и выступает важной движущей силой в эллинистической драме. В римских религиозных представлениях понятия бездушного рокового порядка и стихийной случайности получают выражение в понятиях фатума и фортуны (см. параграф 14.4).

Мировая справедливость в древнегреческой религии имела несколько имен: Немесида, Адрастея, Анаке, Дике (Дика) — божество справедливости, дочь Зевса и Фемиды¹. «Неумолимая» Дике хранит ключи от ворот, через которые пролегают пути дня и ночи. Она — вершительница справедливости в круговороте душ². Дике следует с мечом в руках за преступником и пронзает нечестивца.

¹ См.: Гесиод. Теогония. М., 1963. С. 901.

² См.: Платон. Федр. М., 1997.

В Дике больше отвлеченной персонифицированности, чем мифологической образности. По сообщению царя спартанцев Павсания Дике была изображена душащей и избивающей несправедливость на знаменитом ларце Кипсела, тирана Коринфа (VII в. до н.э.).

14.3.2. Воздаяние

Проявлением мировой справедливости в жизни людей является справедливое воздаяние — связь между усилиями человека и их результатом. Именно по характеру этой связи можно определять тип вероучения. Все секулярные вероучения признают стихийное воздаяние, т.е. такую связь усилий и результата, когда последний может и не зависеть от характера усилий. Все собственно религиозные вероучения признают закономерный характер воздаяния, однако различаются между собой по интерпретации его механизма.

Языческие религии признают, что воздаяние является справедливым, т.е. определенные усилия автоматически влекут определенный результат. Результат этот может проявиться либо непосредственно после совершения конкретного усилия, либо через некоторое время, либо в конце жизни по итогу жизни всех людей. Кроме того, результат может корректироваться либо усилиями других людей, либо предшествующей жизнью, либо вмешательством богов. Теистические религии также признают закономерность воздаяния, однако отрицают его непосредственный автоматизм. Согласно теистическим вероучениям связь между человеческими усилиями и их результатом целиком находится во власти единого и всемогущего Бога, который может определить эту связь либо в соответствии с исключительно своим произволом, либо в соответствии с договором, который он в той или иной форме заключает с человеком.

В древнегреческой религии воплощением негативной справедливости как возмездия за грехи является Немесида (Немезида) — богиня, дочь ночи, именуемая также Адрастеей («неотвратимой») и близкая по своим функциям богине Дике. Немесида наблюдает за справедливым распределением благ среди людей (греч. *neto* — «разделяю») и обрушивает свой гнев (греч. *nemesao* — «справедливо негодую») на тех, кто преступает закон. Немесида — богиня мести. Любимые богами гипербореи никогда не испытывают гнев Немесиды. Она немедленно запоминает любую человеческую несправедливость. По одному из мифов, Елена (воплощение мести богов человеческому роду), спровоцировавшая Троянскую войну, была дочерью Немесиды от Зевса.

Символом неотвратимости справедливого воздаяния является Адрастея («неизбежная», «неотвратимая») — божество фригийского происхождения, отождествлявшееся сначала с великой матерью богов Кибелой, впоследствии — особенно у орфиков и неоплатоников — с Немесидой. По Эсхилу, «мудрые поклоня-

ются Адрастее», являющейся, как толкует словарь Гесихия (V в. до н.э.), богиней возмездия, т.е. Немесидой. Орфическая традиция видит в Адрастее воплощение «законов Зевса, Кроноса, божественных надкосмических и внутрикосмических», указывая на связь Адрастеи с платоновским законом о судьбе душ. Платон признает «установление» или «закон» Адрастеи, понимая ее как эпитет Немесиды и уподобляя ее Дике¹. Адрастея устанавливает круговорот душ и таким образом смыкается у Платона не только с Немесидой, но и с Анаке и Дике.

Практически во всех формах древнегреческой религии говорится о справедливом воздаянии, осуществляемом после смерти человека по итогу всей его жизни. В традиционных представлениях такое воздаяние было окончательным актом мировой справедливости, происходившим в загробном мире («царстве мертвых»), и служило своеобразным дополнением воздаянию земному, реализующемуся на основе коллективной ответственности, тогда как в реформированных представлениях (учения Орфея, Пифагора, Платона и их последователей) посмертное воздаяние превращалось в цепь перерождений и считалось единственной формой мировой справедливости.

Традиционную древнегреческую религию можно характеризовать как героизм, т.е. языческое учение о коллективном справедливом воздаянии. Согласно этому учению каждый член социума (всего народа эллинов, городской или сельской общины) отвечает за сумму усилий всего коллектива. Таким образом, отдельный грек не мог рассчитывать на то, что его индивидуальная добродетель принесет ему заслуженную награду, так как последняя может быть обретена только всей общиной, если добродетельных людей в ней будет больше, чем порочных. Однако, как правило, либо порочных людей больше, либо пороки общины значительнее, чем ее добродетели, поэтому добродетель остается невознагражденной. Исправить положение мог только человек, достоинства которого превышают недостатки всей общины. Обыкновенный человек не может обладать такими достоинствами; они — удел богов. Однако боги не входят в человеческую общину, поэтому их достоинства не могут быть суммированы с пороками и добродетелями людей. Следовательно, община нуждается в таком человеке, который обладает свойствами богов, т.е. в человекобоге.

Человекобог — сын божества и смертного человека, призванный своими подвигами искупить пороки и грехи целой общины, и есть герой. Следовательно, единственной надеждой правоверного грека является приход героя, а его долг сделать все, чтобы исполнение миссии последнего было ускорено.

¹ См.: Платон. Федр.

Реформаторы традиционного древнегреческого вероучения стремились полностью заменить коллективное воздаяние индивидуальным. Для этого они переносят акцент с посюсторонней справедливости, которая не вознаграждает добродетель непосредственно, на посмертную. Так, у философа и религиозного мыслителя Платона не раз встречается миф о том, как Зевс учредил суд над мертвыми. В диалоге «Федон» рисуется подробный путь души в Аид, а также «истинное небо, истинный свет и истинная земля» иного мира, где все прекрасно, все полно света и сияния. Те же, «кто благодаря философии очистился полностью, впредь живут совершенно бестелесно и прибывают в обиталища еще более прекрасные». В диалоге «Федр» есть образ вселенской бессмертной души.

14.3.3. Ананке

Каждая отдельная душа подобна «слитой воедино силе упряжки крылатых коней и возничего». Зевс, воинство богов и демонов на крылатых колесницах мчатся по небу, а за ними жадно стремятся попасть в занебесную высь души смертных, но их тянут вниз все их злые несовершенства. В «Федре» Платона дается учение о переселении душ. В «Государстве» некий памфилец Эр рассказывает о странствии своей души по царству мертвых, о суде над умершими и о жребии, который выбирают души, чтобы вновь родиться на земле. Там же описание небесных сфер с поющими сиренами и мирового веретена между коленями Ананке — богини необходимости, неизбежности, матери мойр, считающихся вершительницами судьбы человека.

Среди источников описаний загробного мира в первую очередь необходимо указать Гомера: Одиссей спускается в царство мертвых, беседует с тенями, вкусившими свежей крови и обретшими память¹. Кроме беседы с душами Агамемнона, Ахилла и Аякса, которые сохранили все свои земные страсти и горести, Одиссей наблюдает, как Минос, сын Зевса, с золотым жезлом правит суд над умершими, а они, «кто сидя, кто стоя», ждут своей очереди. Наконец, Одиссей видит наказания преступников Тития, Тантала и Сизифа.

Бог Аид (Гадес, «безвидный», «ужасный») — владыка царства мертвых и само царство мертвых. Аид внушает ужас своей неотвратимостью. Например, Ахилл готов быть скорее поденщиком у бедного крестьянина, чем царем среди мертвых². Аидом именуется также пространство в недрах земли³, где обитает владыка

¹ См.: Гомер. Одиссея // *Его же. Илиада. Одиссея* / пер. Н. Гнедича, В. Жуковского. М., 2000. Песнь XI. С. 504–517.

² См.: Гомер. Одиссея. Песнь XI. С. 504–517.

³ См.: Гомер. Илиада // *Его же. Илиада. Одиссея* / пер. Н. Гнедича, В. Жуковского. Песнь XX. С. 304–315.

над теньями умерших, куда входит асфodelевый луг, где блуждают тени умерших, мрачные глубины Эреба и тартар. Подробное описание царства мертвых со всеми градациями наказаний у Вергилия (*Энеида* VI) опирается на диалог «Федон» Платона и на Гомера с уже оформленной у них идеей искупления земных проступков и преступлений. Гомер называет также в Аиде место для праведников — елисейские поля, или элизиум¹. Об островах блаженных упоминают Гесиод и Пиндар, так что разделение Вергилием Аида на элизиум и Тартар также восходит к греческой традиции.

Тартар — пространство, находящееся в самой глубине космоса, ниже аида. Тартар настолько отстоит от аида, насколько земля от неба. В Тартаре залегают корни земли и моря, все концы и начала. Здесь находится жилище ночи (Никты). Великой бездны Тартара страшатся даже боги. В Тартар были низринуты титаны, побежденные Зевсом. В дальнейшем Тартар был переосмыслен как самое отдаленное место Аида, где несут наказание святотатцы и дерзкие герои. Иногда наиболее мрачные, запредельные глубины Тартара получают имя Эреба, который является персонификацией мрака, сыном Хаоса и братом Ночи.

Суд над умершими в загробном мире вершат виднейшие греческие герои — сыновья Зевса и смертных женщин Эак, Минос и Радамант. Эак слыл самым справедливым и благочестивым среди греков. Минос — один из трех сыновей (наряду с Сарпедоном и Радамантом) Зевса и Европы. Радамант дал критянам законы, но затем бежал в Беотию и женился на Алкмене, оставшейся вдовой после гибели Амфитриона. Он считался самым справедливым из всех людей. О блаженной жизни Радаманта на елисейских полях сообщается у Гомера².

В платоновском учении о загробном воздаянии любопытна одна деталь, совершенно оригинальная и нигде не засвидетельствованная до Платона: раньше людей судили живыми, а теперь их будут судить мертвыми, чтобы земное тело не заслонило качеств души, дурных и хороших.

В комментарии к «Государству» неоплатоник Прокл Диадокх (412—485) ссылается на связь орфических и платоновских идей. «Платон, — пишет Прокл, — заимствовал у Орфея предание о том, что одни души у Ахеронта очищаются и получают свою благую участь... на прекрасном лугу близ глубоко текущего Ахеронта, а другие наказываются... в холодном Тартаре»³. Прокл считает, что Платон заимствовал у Орфея предания о переселении душ

¹ См.: Гомер. *Одиссея*. Песнь IV. С. 417—435.

² См.: Там же.

³ Прокл. Комментарии к «Государству» Платона // Платон. Соч. : в 4 т. М., 1994. Т. 3.

(«Ион»). Орфического происхождения у Платона также «Закон Кроноса» («Горгий») о загробном воздаянии, или «установлении» Адрастеи, о круговороте душ, об их переселении, их служении богу или отпадении от него. Сюда можно присоединить платоновскую Ананке — «Необходимость» («Государство») с тремя дочерьми — Клото и Атропой, воспевающими прошлое и будущее, и Лахесидой, дающей душам жребии жизни. К этому же кругу представлений относится богиня Дике («Федр») — вершительница справедливости в тысячелетнем круговороте жизни душ. Еще у Эсхила в «Прометее прикованном» хор говорит Прометею, что «мудрые поклоняются Адрастее», которая в интерпретации Гесихия Александрийского, является не кем иным, как Немесидой, т.е. богиней возмездия. Возможно, что орфическое учение о переселении душ и тысячелетних странствиях преступной души было известно Платону и через посредство философа Эмпедокла (ок. 410 — ок. 430 до н.э.), который подробно рисует кары и наказания, испытанные душой.

Согласно Эмпедоклу оказывается, что душа убийцы или клятвопреступника «будет бродить тысячи лет вдали от счастливых, принимая последовательно всевозможные образы смертных, меняя скорбные пути жизни». Эмпедокл пишет, что «души меняют тело за телом, так как Вражда их изменяет, наказывает и не позволяет пребывать в едином». Однако эти «ненавистные души соединяет некая благая Любовь из сожаления к плачу их и к беспокойному и тяжкому созиданию неистовствующей Вражды». Эмпедокл также говорит о душе, переселившейся в юношу, деву, ветку, птицу и рыбу, и о скорби души, низринутой из «полноты блаженства» на землю, «дабы блуждать здесь среди людей».

Наконец, платоновскую Дике можно найти у философа Парменида из Элеи (VI в. до н.э.), учителя Эмпедокла. В своей знаменитой поэме «О природе» Парменид славит «неумолимую Дике», хранящую ключ от ворот, через которые пролегают пути Дня и Ночи. Эта Дике открывает человеку ворота, чтобы он познал «бестрепетное сердце совершенной истины». Дике и Ананке выступают у Парменида также под именем «богини-правительницы», «владеющей Вселенной по жребию».

14.3.4. Учение о бессмертной душе

Учение о бессмертии души характерно для близкого к Платону пифагорейца Филолая (V в. до н.э.), по мнению которого мир «пребывает бессмертным и непреодолимым в течении бесконечной вечности». Одна часть мира не изменяется никогда и простирается от Мировой души до Луны, другая — изменчивая — от Луны до Земли. Мир находится в вечном движении, он есть «вечная деятельность бога и рожденной твари», причем бог

«пребывает неизменно», а сотворенные существа хотя и подвергаются гибели, но «сохраняют свою природу и формы души, путем рождений вновь восстанавливают ту же самую форму, какую дал им сотворивший их отец и создатель». Интересна мысль Филолая о том, что «душа облекается в тело через посредство числа и бессмертной бестелесной гармонии», столь характерная для учения пифагорейцев.

Эволюция древнегреческой религии происходила не только на основе модификации справедливого воздаяния, но и на основе восхождения предписываемой греку миссии от достижения земных благ и избегания земных бедствий к достижению сверхобыденных, невиданных благ, благ идеальных, потусторонних, «полноты блаженства» и даже сверхбытия.

Вероучение традиционной древнегреческой религии можно свести к следующей формуле: человеческая жизнь определяется справедливым воздаянием, осуществляемым согласно всемирному закону или воле богов в жизни группы людей (фратрии, полиса или всего народа эллинов), поэтому человек должен стремиться быть достойным (арете) того, чтобы вся группа (фратрия, полис или эллинский народ) могла получить от жизни все, что в ней есть приятного, или хотя бы избежать всего, что в ней есть неприятного.

Реформаторы древнегреческой религии стремились привить соотечественникам более возвышенные жизненные цели. Многие исследователи античной культуры пришли к выводу, что древнегреческая философия развивалась в русле осмысления и развития древнегреческой религии (например, русские авторы Е. Н. Трубецкой (1863—1920), А. Ф. Лосев (1893—1988), А. Л. Доброхотов). Эти исследователи рассматривают связи между собственными религиозными организациями (например, Дельфийским храмом) и философскими школами и отмечают их глубокий взаимный интерес. Надо сказать, что с этим тезисом очень трудно не согласиться, особенно если рассматривать учения орфиков, пифагорейцев, элеатов, платоников, скептиков, стоиков и эпикурейцев. Основателей всех этих философских школ вполне можно представить как религиозных реформаторов, своеобразно интерпретировавших традиционные представления о богах и мировой справедливости. К наиболее видным реформаторам, как уже говорилось, следует отнести Орфея (полулегендарная личность), а также философов Пифагора Самосского (вторая половина VI в. — начало V в. до н.э.) и Платона. Все они разделяли учение о переселении душ, но по-разному смотрели на перспективу жизни людей. Из-за относительной нехватки данных мы можем лишь предполагать, что Орфей учил радикализации жизненных устремлений (т.е. их возможно полной концентрации на поиске объектов непосредственного и повседневного опыта, которые способны подарить человеку неисчерпаемое

наслаждение или хотя бы полный покой), Пифагор и Платон — их трансцендированию (т.е. переносу поиска за пределы непосредственного и повседневного опыта), а неоплатоники — замыканию устремлений (т.е. локализации сферы поиска во внутреннем мире человека). Замыкание — это шаг восхождения жизненной миссии, согласно которому, во-первых, человеческие устремления больше не выходят за пределы самого человека, замыкаются в его внутреннем мире, совершенно отрешаясь от мира внешнего, а во-вторых, замыкаются миры, т.е. мир человеческой жизни и мир абсолютного обретают точку совпадения в предельной глубине человеческой личности, в его подлинном «я». Замыкание устремлений не отменяет их радикализации и трансцендирования и логически завершает их, так как теперь человек предельно сосредоточенно ищет Абсолют внутри себя.

14.3.5. Орфизм

Орфизм — религиозное движение, возникшее в VI в. до н.э. в Афинах. Вероучение орфизма сами носители этой религии возводили к полубогатрансцендентному певцу Орфею, жившему, согласно преданию, во времена плаванья аргонавтов. Поэмы под именем Орфея создавались в течение 1000 лет, отражая различные стадии эволюции древнегреческой религии и влияние различных философских школ. Одним из их авторов считается, помимо мифических Орфея и его ученика Мусея, реальный поэт и мыслитель Ономакрит (ок. 530—480 до н.э.), впервые систематизировавший орфическое учение. От огромной орфической литературы до нас дошли только два поздних памятника — сборник «Гимнов Орфея» (87 гимнов), созданный ок. 200 г. н.э. в Малой Азии, и «Орфические аргонавтики». От остальных текстов (в основном, теогоний) сохранились только фрагменты.

Согласно орфической космогонии «Нестареющее время» (персонализация верховного космического закона) рождает эфир и бездонную «зияющую бездну» (хаос), окутанные первобытным мраком. Из него в эфире Хронос сотворил «серебряное яйцо», из которого выходит бог Фанес, упорядочивающий Вселенную. Из фрагментов так называемой «Рапсодической теогонии» реконструируется грандиозная картина эволюции мироздания из «Нестареющего времени», представленная как смена шести поколений богов.

Центральную роль в орфической этике играл миф о Дионисе, разорванном и съеденном титанами. Обогренными кровью «божественного ребенка» титанов Зевс испепелил молнией, создав людей из праха. С тех пор человеческий род уже не в силах смыть с себя клеймо первородного греха, поскольку Зевс соединил злую титаническую природу с божественным дионисийским началом.

Хотя люди и не повинны в совершенном титанами преступлении, их природа обречена оставаться двойственной, поскольку в смертном теле, как в могиле, заключена бессмертная душа — частица божественного дыхания. Но, в отличие от представлений гомеровской эпохи, душа уже не отождествляется полностью с человеческой личностью. Именно в душе, причастной к божественному сонму, уготовано вновь к нему приобщиться, навсегда расставшись после многих превращений с бранным телом. Воспетая Гесиодом в «Теогонии» вселенская борьба богов и титанов продолжается теперь на уровне микрокосмоса, и человек может одержать в ней победу только в том случае, если он подчинит всю свою жизнь одной цели — освобождению души от наказания в потустороннем мире (Тартаре) и созданию наилучших условий для ее будущих перевоплощений. Искупить наследственный грех титанов может только «чистый» — посвященный в мистерии (из которых исключены все виды жертвоприношений) и ведущий орфический образ жизни (включающий вегетарианство). Идея вины послужила в орфизме обоснованием того, почему же, собственно, душа обречена на многочисленные переселения. Одновременно она указывала на возможность спасения путем очищения. После смерти человека душа, продолжающая существовать, должна претерпевать ряд изменений и перевоплощений, чтобы очиститься от осквернения телом. Метемпсихоз — это тройное испытание души телесной жизнью.

Как указывают античные теогонии и орфические гимны, Орфей говорил о перерождениях и призывал стремиться к необычайному покою и бессмертию. Уже во времена орфической проповеди этот призыв встретил возражения, сводящиеся к тому, что устремляющийся к подобным целям человек обречен на неудачу, поскольку в мире человеческой жизни, т.е. в данном случае в мире перерождений, нет ничего абсолютного. Решение этой проблемы становится возможным благодаря переносу устремлений в потусторонний мир, однако среднеземноморская религиозная мысль, в дальнейшем вообще отбросив идею перерождения, оставила данное решение исключительно на долю индийских религий.

В «Олимпийских одах» поэта Пиндара, который также считается орфиком, рисуется концепция загробной судьбы душ. Преступления, совершенные на земле, наказываются под землей, а достойные люди проводят свой век «бесслезно» и «радуясь» «среди почтенных богов». Те же, кто уже трижды испытал перерождение в обоих мирах, совершают путь на острова блаженных, где сияют золотые цветы, которыми увенчивают себя праведники после суда Радаманта.

Орфик должен стремиться быть достойным того, чтобы каждая последующая жизнь приближала его к поселению на островах

блаженных. Эти острова не находятся в потустороннем мире, их можно даже локализовать географически, однако жизнь на них принципиально отличается от обычной земной жизни.

Идеал орфизма — это и не обычная страна всеобщего благоденствия и не потусторонний мир. Трансцендирование устремлений порождает необходимость существования такой реальности, которая вообще не может быть поставлена рядом с реальностью обыденной: в нее нельзя попасть, двигаясь по земле пусть даже в самые труднодоступные территории, ее нельзя локализовать в определенной географической области и т.п. Все чудесные земли, путь к которым никто не знает, но куда можно попасть, двигаясь в определенном направлении, являются лишь плодом радикализации устремлений, моделирующей свой идеал в пределах непосредственного и повседневного опыта, хотя и в наиболее отдаленной и труднодоступной его части. Этот признак, однако, нельзя распространять на случаи с загробным и эсхатологическим воздаянием. Загробный мир, достойный только для умерших, принципиально отличается от мира человеческой жизни, так как в нем воздаяние уже осуществлено, однако он при этом может располагаться в космографически близкой сфере мироздания — непосредственно под землей или, например, в надлунной части неба, что дает возможность в исключительных случаях попадания туда еще живых людей. Вместе с тем, граница между загробным миром и миром живых не прозрачна и ее нельзя пересечь случайно, что в принципе возможно с идеальными мирами таких религий, как орфизм.

В итоге вероучение орфизма сводится к следующей формуле: человеческая жизнь определяется справедливым воздаянием (дике), осуществляющимся волей богов в каждой последующей жизни за каждую предыдущую (метемпсихоз), поэтому человек должен стремиться быть достойным того, чтобы каждая последующая жизнь приближала его к достижению неисчерпаемо приятной жизни (на островах блаженных).

14.3.6. Пифагорейство

Пифагорейство — религиозное учение Древней Греции VI—IV вв. до н.э., исходившее из представления о числе как об основном принципе всего существующего. Название оно получило от своего основателя Пифагора. Первое письменное изложение пифагорейской доктрины дал Филолай, от работ которого, как и от произведений Иона Хиосского (V в. до н.э.), остались лишь небольшие фрагменты. В связи с этим к основным источникам пифагореизма относят позднейшие произведения Диогена Лаэртского (примерно конец II — начало III в.), а также неоплатоников Порфирия (232/233—304/306) и Ямвлиха (245/280—325/330).

Пифагор и его школа проповедовали аскетический образ жизни, учение о числах, акустику, гармонию небесных сфер и переселение душ. Надежно засвидетельствованы учение о бессмертии души, о переселении душ (Пифагор заявлял, что помнит четыре прежние инкарнации) и о родстве всех живых существ (Пифагор совершил культовую реформу — переход на бескровные жертвы), требование «очищения» (катарсиса) как высшей этической цели, достигаемой для тела через вегетарианство, для души через познание музыкальной числовой структуры космоса (гармония сфер). Число пифагорейцы понимали как всеобщий принцип, присущий всем вещам. Этот принцип придает мирозданию меру, упорядоченность, гармонию и музыкальность. В пифагорейски осмысляемом числе нетрудно увидеть вселенскую справедливость, т.е. космическую меру, которая распространяется и на движение светил, и на судьбу человека. Познание высшего механизма, проникновение в сущность музыки должно позволить человеку подняться на более высокий уровень бытия. Однако каков именно этот уровень — земная ли это любовь, потусторонний экстаз или свобода от желаний, — сказать трудно ввиду скудности данных источников.

В целом, Пифагор был одним из тех людей, которые пытались реформировать традиционную древнегреческую религию на основе пересмотра миссии человека. Согласно пифагорейскому учению человек не может удовлетвориться тем, чего он способен достичь в земных условиях даже в результате самой добродетельной жизни.

В отличие от орфиков пифагорейцы, по-видимому, считали перерождение не наказанием за первородный грех, а естественной закономерностью мироздания.

Дискуссии о пифагорействе длятся вот уже второе столетие, и им не видно конца. До сих пор не только не выявлено точное учение пифагореизма, но даже не установлено, существовало ли оно как религия. Из всего, в чем соглашаются все исследователи, известно только, что Пифагор чтит традиционную религию, хотя и не прочь был ее усовершенствовать, и учил о переселении душ, хотя и не связывал его, как орфики, с первородным грехом. Что касается жизненной миссии человека, то здесь однозначного мнения нет: с одной стороны, Пифагор и пифагорейцы призывают довольствоваться обычными земными благами, не рассчитывая ни на что больше, и рекомендуют умеренность, чтобы как можно больше продлить потребление этих благ; с другой — они учат познавать высшую гармонию, которая не доступна обычному, неподготовленному человеку, приземленному и погрязшему в повседневности, причем познание это само по себе возвышает человека, возводит его на новый уровень бытия и позволяет ему

вкусить невиданного и неземного блаженства. Нет свидетельств о том, что переселение душ пифагорейцы истолковывали как справедливое воздаяние, осуществляющееся в каждой последующей жизни за каждую предыдущую, не встречаются требования добиваться лучшего перерождения, напротив, последнее часто истолковывается как случайное.

14.3.7. Неоплатонизм

Неоплатонизм явился предельной систематической теорией религиозно-реформаторских идей Платона и одновременно закономерным их развитием. Основателем неоплатонизма обычно считают Плотина (204/205—270), но иногда — его учителя, Аммония Саккаса (175—242), у которого Плотин был слушателем в Александрии в течение 11 лет.

Плотин и его последователи построили свое учение прежде всего на основе толкования текстов Платона, которые считались предельно авторитетными и почти священными.

Отличительным догматом у Плотина явилось учение о первоначале всего сущего, «едином», которое само выше всего сущего, или, по Платону, «за пределами бытия». При этом последовательность «ум — душа — космос», т.е. вся сфера бытия, оказывались только проявлением, осуществлением первоначала, тремя его ипостасями: ум и душа — осуществление единого в вечности, космос — во времени. Единое начало всего сущего, как у Платона, именуется у Плотина благом и сравнивается с Солнцем. Ему противоположна темная и лишенная формы материя — принцип зла. Согласно плотиновскому учению, ум дерзнул отпасть от единого, душа — от ума, а наиболее дерзкая часть души прозябает в разных формах, вплоть до растительных. Таким образом, материя у Плотина провоцирует высшее к переходу в низшее в качестве своего подобия. Итак, сфера сущего охвачена, по Плотину, мощью сверхсущего единого и ограничена немощью «не-сущей» материи.

Еще одним важным учением неоплатонизма является учение об эманации. Эманация (лат. *emanatio* — истечение) — неоплатоническое понятие, означающее переход от высшей ступени бытия к менее совершенным, низшим ступеням. Как тип развития эманация представляет собой нисхождение, деградацию высшего начала в его последовательных проявлениях. В вероучении платонизма доктрина эманации как естественной продуктивной силы, невольно производящей низшее от переизбытка творческой мощи, объясняет появление зла в мире: зло есть отсутствие блага, и оно неизбежно потому, что уже первое перерождение обладает меньшим совершенством по сравнению с первоначалом. Неоплатонизм специально разработал две концепции, дополняющие понятие эманации: неизменяемость высшего при порождении низшего;

возвращение низшего к первоистoku (единому и духу-нусу), возможное в чувственном мире только благодаря воле к преодолению оторванности души от ее умопостигаемой «отчизны». В таких учениях, как гностицизм, эманация обычно провоцируется сознательным актом предвечной «дерзости».

Учение об эманации не только объясняет происхождение мира и страдания человека в нем, но и указывает путь возвращения к Абсолюту. Если наличная неправильная ситуация возникла путем нисхождения, то ее исправление возможно путем восхождения: праведник должен отказаться от всего материального, замкнуться в себе, погрузиться в духовные глубины своей души и в конечном итоге преодолеть границу, разделяющую индивидуальный дух и универсальный сверхдух.

В итоге учение неоплатонизма как религии можно свести к следующей формуле: человеческая жизнь протекает в мире, порожденном миром Абсолютного (единым) и определяется справедливым воздаянием (дике), осуществляющимся в каждой последующей жизни за каждую предыдущую (метемпсихоз), поэтому человек должен стремиться быть достойным (арете) того, чтобы устремиться к основе своей жизни (единому) и достичь абсолютно приятного (сверхумный экстаз) или, по крайней мере, абсолютного отсутствия неприятного.

К одной из школ (Пергамской) неоплатонизма принадлежал римский император Юлиан. Флавий Клавдий Юлиан (331—363) — римский император, племянник Константина Великого, за обращение из христианства в язычество получивший у церковных историков прозвище «Отступник». Став императором и стремясь слыть «философом на троне», Юлиан предпринял попытку возродить древнее язычество в качестве новой государственной религии, избегая при этом прямого преследования христиан. Восстанавливая старые культы, он считал необходимым создать иерархию жречества по типу христианской церкви, намеревался разработать символику и догматику новой религии и на основе неоплатонизма построить ее теологию.

14.4. Римская религия

14.4.1. Топографический политеизм

Римская религия — комплекс учений, так или иначе санкционировавших существование и развитие Римской республики, распространившей свое влияние от семи холмов в центре Аппенинского полуострова до всей Италии, а затем Римской империи, простершей свою власть на все Средиземноморье и половину Европы, на протяжении почти тысячи лет. Эволюция религиозных

представлений римлян на некоторых этапах претерпела значительное влияние древнегреческой религиозной мысли, однако в целом в данном случае можно говорить о вполне самобытном развитии.

Римская религия на протяжении почти всего своего существования остается классическим чистым топографическим политеизмом (обусловленным территорией, географическим положением), представляющим собой неисчислимо множество богов, подавляющее большинство которых привязано не только к конкретным рекам, холмам и прочему, но и к более мелким жизненным явлениям — дверям дома, полю, винограднику, отдельным проявлениям человеческого организма. Со временем дробление численности и специализации богов не только не уменьшается, но даже растет. Данное положение обусловили веротерпимость римлян и их восприимчивость к иноземным богам: все боги, почитаемые в какой-либо местности, реально существуют и властвуют над этой местностью. При этом универсальный порядок взаимодействия божественных сил определяется не каким-то единым принципом, но властью верховных, общеримских богов.

Первоначально на вершине римского пантеона стоит верховная божественная триада — Юпитер, Марс, Квирин.

Юпитер (*Juppiter, Jovis Pater*, от ит. *Iuvare* — помогать) — бог неба, дневного света, грозы, царь богов, отождествляющийся с греческим Зевсом. Он считался гарантом верности клятве; как Юпитер Термин — хранителем границ, как Юпитер Либертас и Юпитер Либер — защитником свободы, как Юпитер Феретрий и Юпитер Статор — богом войны и победы, что связало с ним обычай триумфа. Как царь богов Юпитер имел при себе совет из богов, «сотрудничающих, помогающих», и решал все земные дела, посылая авгурам знаки своей воли. С возвышением Рима Юпитер получает эпитеты «лучший» (*Optimus*) и «величайший» (*Maximus*) и становится богом римского государства, символом его власти и мощи. При империи Юпитер стал покровителем императоров. С ним отождествлялись верховные божества покоренных народов. По мере усиления монотеистических тенденций Юпитер рассматривался не только как верховный, но как единственный бог («все полно Юпитера»), как душа и разум мира, эфир, все порождающий и принимающий в себя.

Квирин — бог народного собрания, отсюда полное название римлян — «римский народ квиристов» или просто «квириты». Впоследствии Квирит отождествлялся с Ромулом — учредителем важнейших институтов римской гражданской общины; на месте древних комиций была сооружена одна из величайших святынь Рима — гробница Ромула. Взаимообусловленность долга римлян как воинов и как граждан нашла свое отражение в связи Квирина с Янусом, храм которому под именем Януса-Квирина как богу,

ведавшему войне и миром, посвятил царь Нума Помпилий. Связь с Янусом, возможно, отражает взаимообусловленность земного (регулировавшегося Квирином) и космического порядка (регулировавшегося Янусом).

Янус — бог входов и выходов, дверей и всякого начала (первого дня первого месяца года, начала жизни человека и др.). При обращении к богам имя Януса называлось первым. Он считался первым царем Лация, а также богом договоров, союзов. Его двукость объясняли тем, что двери ведут и внутрь, и вовне дома, а также тем, что он знает и прошлое, и будущее. В песне салиев Янус именовался «богом богов» и «добрым создателем». Впоследствии он трактовался как «мир» (*mundus*), как первобытный хаос, из которого возник упорядоченный космос, а сам он из бесформенного шара превратился в бога и стал блюстителем порядка, мира, вращающим его ось.

14.4.2. У людей, как у богов

Мир людей строится по образцу мира богов. Боги имеют своего царя Юпитера, наиболее почитаемые из них именуются, как и римские сенаторы, отцами и имеют своих божественных слуг. Боги подразделяются на богов небесных, земных и подземных, однако одни и те же боги могут действовать во всех трех мирах (например, Юпитер, Диана, Меркурий). Миры богов, людей и мертвых разграничены (так, право богов не смешивается с правом человеческим, из действия которого изымается все посвященное богам) и, вместе с тем, взаимосвязаны. Люди не начинают ни одного важного дела, не узнав, как отнесутся к нему боги. Отсюда сложная наука авгуров и гаруспиков, читающих волю богов по полету и поведению птиц, внутренностям жертвенных животных, удару молнии. Большую роль при всевозможных гаданиях играют связанные с почитанием Аполлона так называемые Сивиллины книги, якобы купленные за большую цену Тарквинием Гордым у пророчицы и содержащие туманные стихотворные изречения. Порученные специальной жреческой коллегии, они хранились в тайне от непосвященных. В случае угрожающих знамений жрецы по специальному постановлению сената искали в них указаний, как поступить. Боги постоянно присутствуют среди людей, иногда подают голос. Богов врага с помощью определенной формулы можно было переманить на сторону Рима, где им в этом случае учреждался культ. Считалось, что мертвые влияют на дела живых, мстят за пренебрежение к установленным в их честь обрядам. Умерший отец становился богом для своих сыновей (сын поднимал кость с погребального костра и объявлял, что покойный отец стал богом). Существовали культы отдельных сословий (конный Нептун и Диоскуры у всадников; Церера, Либера и Либера у плебеев), отдельных профессий

(Меркурий у торговцев, Минерва у ремесленников, художников, писателей, учителей).

Каждая локальная община или другой компактный коллектив были неразрывно связаны со своими богами. Каждый член фамилии обязан был участвовать в ее культе, а переходя в другую по усыновлению или браку, принимал ее культ. Гражданин должен был участвовать в культе гражданской общины. Когда Рим стал главой Латинского союза, он принял культы его богов — Дианы Арицийской и Юпитера Латиариса. Позднее, когда появляется много людей, не связанных с каким-нибудь исконно существовавшим коллективом: переселенцы, оторвавшиеся от фамилий рабы и отпущенники, для них создаются культовые коллегии с вербовавшимися из их среды министрами и магистрами богов римского пантеона. Отсюда сформулированное впоследствии Варроном положение о приоритете гражданских установлений над религиозными, общин — над почитаемыми ими культурами.

Все это, наряду с выборностью и общедоступностью жреческих должностей, определило как высший религиозный авторитет саму гражданскую общину, а четкость социальной структуры (полноправные граждане, с одной стороны, полностью бесправные, удерживаемые только силой рабы — с другой) делала бесполезной божественную санкцию. Граждане обязаны были чтить богов, составляющих как бы часть их общины (отсюда распространенная впоследствии мысль о Риме как великом городе людей и богов), но могли о них думать, говорить и писать что угодно, вплоть до полного их отрицания. Такие мотивы встречаются уже у поэта III—II вв. до н.э. Энния, они всесторонне развиты в трактатах Цицерона «О природе богов» и «О дивинации», в которых сам бывший авгуром Цицерон высмеивает все способы выяснить волю богов и решительно сомневается в их существовании, хотя в трактате «О законах», написанном с точки зрения политика, а не философа, считает веру в богов и все религиозные установления предков обязательными. Нормы поведения определялись в большей степени не господствующей религией, хотя римляне и обожествляли различные добродетели, необходимые гражданам для служения государству, а благом гражданской общины, награждавшей достойных заслуженным почетом, каравшей и клеймившей презрением забывших свой долг.

14.4.3. Римская религия не отрицает религиозности

Римская религия довольно часто рассматривается как отрицание религиозности: якобы богам поклонялись чисто формально и только в целях поддержания гражданского порядка, который и в духовном, и в практическом плане важнее всякой религии. Религия понимается прагматически — как социальное средство.

Такое толкование связано только с неверным пониманием римской религии, основанным на принятии христианства в качестве образца всякой религии. На самом же деле совершенно очевидно, что порядок гражданской общины и ее власть были невозможны без имевшей глубокий смысл веры в богов. Эта вера строится на том, что между каждым отдельным богом и группой людей, соответствующей мере его власти, существуют отношения долга и воздаяния: люди обязаны почитать своего бога, который в свою очередь должен оказывать покровительство своим почитателям, разумеется в сфере своей компетенции. Именно поэтому торговцы почитают бога торговли, крестьяне — бога плодородия, жители Помпеи — бога, который является патроном этого города и т.п. Соответственно, весь народ Рима, особенно если он претендует на мировое господство, имеет отношения долга и воздаяния с верховными богами.

Бесперывные победоносные войны Рима, стоившие огромного напряжения сил и многих жертв, требовали специального объяснения и оправдания. Их давал постепенно складывающийся догмат (миф) о Риме как городе, основанном по предначертанию богов, предназначивших ему власть над миром, о событиях его истории как этапах на пути к осуществлению этого предначертания, о римском народе как избранном богами и исполненном исключительных добродетелей, о тех, кто во имя его величия, а не личной славы совершал невиданные подвиги, отдавал свои способности, свою жизнь и жизни детей на службу Рима. При императоре Августе провиденциальная миссия Рима казалась осуществившейся, и Вергилий (70—19 до н.э.) в «Энеиде» (29—19 до н.э.) сформулировал свою знаменитую мысль о предназначении Рима править миром, смирять дерзких и щадить покорных.

Интерпретируя религиозные представления, ведущие государственные деятели стали претендовать на божественное происхождение (первым в этом смысле был Сципион Африканский), на особое покровительство божества (Сулла и Цезарь — на покровительство Венеры, Антоний — Геркулеса и Диониса), на уготованное их душам бессмертие и особое место в звездных сферах или на полях блаженных. В провинциях распространялся культ полководцев. Так был подготовлен императорский культ, начавшийся с обожествления Цезаря и Августа, а затем его приемников. Императоры отождествляли себя с богами, их жены — с богинями. С установлением империи «римский миф» в связи с утратой Римом его характера гражданской общины начинает все более терять свою популярность. Знать и интеллектуалы обращаются к экзотическим восточным верованиям, а также к так называемым философским религиям, разрабатывающим понятия фатума и фортуны. Доктрина фатума (лат. *fatum* — рок, предопределение,

судьба) ведет свое происхождение от веры в фатов, которыми пазываются божественные существа, подобные греческим мойрам, т.е. вершащие человеческую судьбу. В учениях, обратившихся к секулярному истолкованию мироздания, фатум олицетворяет незыблемый порядок естественной причинности, далекой от того, чтобы специально вознаграждать или наказывать деяния людей. Аналогичным олицетворением случайности связи между добродетелью человека и его успехом является Фортуна — богиня счастья, случая и удачи, отождествляющаяся с греческой Тихе. Введение культа Фортуны связывалось с Сервием Туллем, сыном рабыни, ставшим благодаря любви Фортуны царем. Богиню Фортуну почитали как фортуна — «судьбу сегодняшнего дня», «данного места», «частных дел», «общественных дел», «доброй судьбы», «злой судьбы», «мужской судьбы», «милостивую» и т.п. Фортуна изображалась с рогом изобилия, иногда на шаре или колесе (символ изменчивости счастья) или с повязкой на глазах, что свидетельствует о ее безразличии к тем, кого она одаряет или лишает всего.

Римский народ в основной массе сохранял верность старым богам, но не официальным, а созданным им самим: богам земли, ремесла и пр. (Геркулес, Сильван, Бона Деа, Ферония). От них ожидали покровительства при жизни и награды после смерти. Вера в бессмертие души и ее загробную судьбу как результат поведения при жизни становится всеобщей. Вместе с тем растет тяга к единому всемогущему Богу, стоящему выше земных владык, но близкого «малепькому человеку» уже не как члену какой-то общины, а лично; тяга к примеру для подражания, к человеку, ставшему богом за труды и жертвы на благо людей.

Митраизмом принято называть *синкретический культ, получивший широкое распространение в пределах римской империи во II—IV вв. н.э.* Центральным божеством этого культа являлся Митра. Термин «митраизм» является новообразованием, в античности культ был известен как «мистерии Митры», или «мистерии Персов». Второе название более точно передает смысл изучаемого культа: приверженцы Митры, хотя и не являлись в большинстве своем персами в этническом смысле, однако считали себя таковыми по религиозной принадлежности. Вероятнее всего, прародиной митраизма является Иран. Римляне, как и всякие язычники, попадавшие на территорию чужого народа, считали своим долгом почитать его богов и так же легко отождествляли своих богов с чужими. Даже в эпоху Принципата (I в. до н.э. — II в.) традиционные нормы римского государства оставались толерантными в отношении чужих культов и религий, если только последние не оказывали отрицательного влияния на римские обычаи или традиции. Существовал чисто римский религиозный обряд эвокации (буквально «призывания»), заключающийся в обращении к чуже-

земным богам с предложением перейти на сторону римлян. Акт персонификации богов стал здесь результатом достаточно позднего развития, поэтому эвокация иноземных богов стала в Риме привычным делом. Так в их пантеон вошли боги и культы ряда народов Западного и Восточного Средиземноморья. Наиболее сильное влияние на формирование языческого пантеона римлян оказали эллины, главные боги которых были восприняты вместе с их мифами, иконографией и обрядами. Возникло сложное явление религиозного синкретизма — объединение в одном образе различных элементов других культов, представлений и идей.

14.5. Древнегерманская религия

14.5.1. «Старшая Эдда»

Древнегерманская религия — это система религиозных представлений германцев, которые с древнейших времен до V в. занимали территорию Европы от Дуная до Рейна и от Альп до крайнего севера Европы (включая Скандинавию и с 1000 г. Исландию).

Главными источниками сведений о древнегерманской религии являются «Старшая Эдда», представляющая собой сборник мифологических и героических песен, дошедший в исландской рукописи второй половины XIII в. (*Codex Regius* 2365), и прозаическая «Младшая Эдда» — учебник поэтического искусства скальдов, составленный исландцем Снорри Стурлусоном (1178—1241) также в XIII в. и содержащий образцы поэзии скальдов (начиная с IX в.), а также расшифровку скальдических иносказаний (кеннингов).

Верования германцев до принятия христианства характеризуются как дуалистический политеизм. Это значит, что верховная власть над миром в вероучении приписывается множеству божественных существ, которые разделены на два противоборствующих лагеря. В начале мироздания это асы и ваны, затем боги и хтонические чудовища (великаны, карлики и т.п.). Именно борьба добрых и злых сил определяет судьбу как мироздания, так и отдельного человека. Соответственно, за эту борьбу человеку воздается по его достоинству (воинской доблести), а также после ее окончания, т.е. в конце существования мира.

Боги в скандинавском эпосе противостоят враждебным хтоническим чудовищам и великанам, возвышаются над природными духами альвами и карликами, над женскими судьбоносными существами (валькириями и норнами). Высший пантеон богов представлен как результат объединения двух групп богов — асов и ванов — после войны, точнее, как результат племенного поглощения асами ванов — весьма ограниченной группы божеств, связанных с хозяйством, наделенных магическим и пророческим

даром и сакральным миролюбием (Ньерд, Фрейр, Фрейя). Те же свойства у асов разделены: хозяйственное благополучие связано с Тором, магия и пророчество — с Одином, а миролюбие — с Бальдром. Асы и ваны, враждебные в начале мира, выступают в его конце как единое племя богов.

Асы представлены в эпосе как возглавляемая Одином патриархальная община, в которой, однако, важные вопросы решаются на тинге (собрании всей общины); большое значение имеют ритуальные пиры богов с распитием священного напитка.

В пантеон входят следующие боги: Один (власть, мудрость, магия, в том числе военная, покровитель воинов, хозяин Вальгаллы), Тор (громовик с военными и аграрными функциями, главный борец с великанами и мировым змеем), Тюр (небесный бог, покровитель военных собраний и поединков), Хеймдалль (страж богов и мирового древа), Хенир, Улль (стрелок из лука и лыжник), Бальдр (юный бог — ритуальная жертва), Ньерд (плодородие, море и судоходство), Хед (слепой бог, убийца Бальдра), Фрейр (плодородие, мир), Локи (божественный плут и насмешник, отец хтонических чудовищ, посредник между богами и великанами), Браги (бог-скальд) и некоторые другие. Имеются еще юные боги Видар, Вали, Магни и Модри, которые действуют главным образом как мстители за отцов и братьев; Хермонд, который пытается вернуть брата Бальдра из царства смерти хель. Вили и Ве упоминаются только как братья Одина и сыны Бора, а Од — как муж Фрейи (и, вероятно, ипостась того же Одина). Богини (имеющие в основном отношение к плодородию и деторождению) — это, прежде всего, Фригг, Фрейя, Сив, Идунн, а также охотница и лыжница Скади, иногда упоминаются Гевьон и Фулла.

14.5.2. Верховный бог древнегерманской религии

Один (Водан, Вотан) — верховный бог древнегерманской религии, первый и главный ас. Превращение Одина в небесного и верховного бога связано не только с укреплением воинских союзов и повышением удельного веса бога — покровителя военных дружин, но и с расщеплением первоначального представления о загробном мире и с перенесением на небо особого царства мертвых для избранных — смелых воинов, павших в бою. В качестве «хозяина» такого воинского «рая» (Вальгаллы) Один оказался важнейшим небесным божеством. В небесном царстве мертвых, где живет дружина Одина, ему подчинены воинственные валькирии, распределяющие по его приказу победы и поражения в битвах. Один — бог войны и военной дружины, дарователь победы и поражения (воинской судьбы), покровитель героев, сеятель военных раздоров. Один, по-видимому, — инициатор первой войны (между асами и ванами), он кидает копьё в войско ванов.

В начале мира боги (сыны великана Бора) устраивают на земле прекрасный Мидгард. Три аса (Один, Лодур и Хенир) оживляют древесные прообразы людей, которые, собственно, и должны жить в Мидгарде. Боги устраивают небесный свод и определяют роли солнца (Соль) и месяца (Мани) — сестры и брата. В процессе мироустройства они обуздывают хтонических чудовищ — змея Ермунганда, волка Фенрира и их сестру Хель (а затем и их отца Локи).

За «золотым веком» (когда все было из золота, а боги и люди наслаждались покоем) скоро следует первая война между асами и ванами. Возникновение смерти от копья и первое ритуальное жертвоприношение — убийство юного Бальдра — становится прологом к разрушению мира и гибели богов.

Время между творением и концом мира заполнено многочисленными перипетиями взаимоотношений и борьбы богов с великанами (етунами) и карликами (цвергами). Развертыванию событий постоянной борьбы богов с великанами (например, походы Тора и его спутников на Восток) нисколько не мешают любовные отношения и даже браки с дочерьми великанов. Етуны пытаются отнять богинь и чудесные атрибуты богов (молот Тора, волосы Сив, молодильные яблоки Идунн и т.д.), и за них идет борьба, но первоначально чудесные предметы и эликсиры (копье Одина Гунгнир, его золотое кольцо Драупнир, молот Тора Мьелльнир, чудесный корабль Скидбладнир, ожерелье Брисингамен, сокровища карлика Андвари, мед поэзии) изготавливаются искусными карликами-цвергами, и боги все это от них добывают силой или хитростью.

Люди являются участниками мировой борьбы. Достойными помощниками асов в противостоянии врагам, заслуживающими небесной награды, могут считаться только особо доблестные и отважные воины. Их наградой является Валхалла (Валгалла, «чертог убитых») — находящееся на небе жилище эйнхериев, т.е. павших в бою храбрых воинов, которые там пируют, пьют неиссякаемое молоко козы Хейдрун и едят неиссякаемое мясо вепря Сэхримнира.

Однако со смертью отдельных воинов война не прекращается, она может закончиться только с гибелью хотя бы одной из воюющих сторон. Поскольку эта война определяет порядок мироздания, с ее завершением гибнет весь мир. Рагнарек — гибель богов и всего мира, следующая за последней битвой богов и хтонических чудовищ. Предвестием этого события являются смерть юного бога Бальдра, а затем нарушение родовых норм, кровавые распри родичей («детей сестер»), моральный хаос. В конце мира нарушаются обеты и моральные нормы, возникают распри родов, наступает трехлетняя стужа.

Скандинавская эсхатология (учение о конце мира) включает последнее сражение полярных мировых сил. Последняя битва является завершением извечной борьбы упорядочивающих мир богов и древних хтонических чудовищ. В начале мировой катастрофы последние вырываются на свободу. Это прежде всего волк Фенрир и мировой змей Ермунганд, а также их отец Локи. Из хель (царство мертвых) приплывает корабль мертвецов Нальфар (сделанный из ногтей мертвецов). Согласно «Прорицанию вельвы» рулем правит Локи; в «Младшей Эдде» корабль ведет великан Хрюм (в «Прорицании вельвы» он не связан с Нагльфаром). Появляются также «инейные великаны», войско сынов Муспелля скачет по мосту Биврест, который при этом рушится, великан Сурт приближается с юга с мечом, который «ярче солнца» (огонь).

Страж богов Хеймдалль, трубя в рог Гьяллархорн («громкий рог»), будит богов-асов во главе с Одином и его дружину павших воинов (эйнхериев). Вслед за тем Один скачет к Мимиру, хозяину источника мудрости, и спрашивает у него совета перед боем. На поле битвы выезжают боги и эйнхерии, возглавляемые Одином. Место битвы было названо или Вигрид (по «Речам Вафтруднира»), или Оскопнир («Речи Фафнира»). Один сражается с Фенриром, Тор — с Ермунгандом, Тюр — с демоническим псом Гармом, Хеймдалль — с Локи, Фрейр — с Суртом. Фенрир проглатывает Одина, но сын последнего Видар тут же разрывает волку пасть (или пронзает его мечом). Сурт убивает Фрейра (так как, по объяснению «Младшей Эдды», последний отдал свой меч слуге Скинриру); другие участники поединков убивают друг друга.

Во время завершающего конфликта между асами и силами хаоса и разрушения первые обречены на гибель. Таково предначертание мировой судьбы, ведомое обладающей предвидением вельве (колдунье и прорицательнице). Однако в заключительных строфах песни сказано, что после своей гибели мир возродится, и асы по-прежнему будут на зеленых лугах играть в кости.

Сурт сжигает огнем мир. При этом погибают все люди. Но за гибелью мира последует его вырождение: выживают и селятся на месте, где ранее был Асгард (жилище богов), представители «младшего поколения» богов — Видар и Вали (сыновья Одина), Магни и Модри (сыновья Тора; они наследуют его молот Мьелльнир); возвращаются из царства мертвых (хель) и примиряются между собой Бальдр и его невольный убийца — слепой бог Хед. Выживут, укрывшись в роще Ходдмимир, и два человека — Лив и Ливтрасир, которые вновь дадут начало человеческому роду («Старшая Эдда», «Речи Вафтруднира»).

Таким образом, вероучение древнегерманской религии может быть сведено к следующей формуле: человеческая жизнь определяется борьбой сил добра (асов) и сил зла (етунов и цвергов),

поэтому человек должен стремиться быть достойным того, чтобы после смерти и (или) после окончания борьбы добра и зла (рагнарек) избежать всего, что есть в жизни неприятного (хель), и получить все, что в ней есть приятного (Вальхалла).

14.6. Древнеславянская религия

Религия древних славян характеризуется как чистый политеизм, т.е. учение о мировой справедливости, осуществляемой исключительно волей властвующих в мире богов. При этом боги славянского пантеона не разделены на два противостоящих друг другу лагеря, следовательно, славянский политеизм монистичен. Все боги непосредственно олицетворяют природные стихии, поэтому не характеризуются ни как однозначно добрые, ни как однозначно злые; они грозны и переменчивы. Лишь у западных славян, тесно контактировавших с дуалистами-германцами, различаются Белобог и Чернобог как персонификации, соответственно, удачи и неудачи. Славянский пантеон иерархичен: во главе богов, как в большинстве европейских языческих религий, стоит бог-громовержец — Перун.

Справедливое воздаяние, согласно вероучению древнеславянской религии, осуществляется совокупной волей богов, однако решающую роль здесь играет воля верховного бога Перуна. Все, что может дать бог человеку, — это доля. Доля — это воплощение счастья, удачи, богатства. Первоначально слово «бог» имело значение «доля». Наряду с доброй долей существует злая (несчастливая, лихая) доля, недоля, лихо, горе, злосчастье, беда, нужда, кручина и т.п. Таким образом, боги осуществляют воздаяние в пределах непосредственного и повседневного опыта: за достойные дела — обычной наградой (благополучие, долголетие и т.п.), за недостойные — обычной карой (бедность, болезни и т.п.). Смерть считается окончательной — умирая, человек растворяется в стихии земли, из которой вышел, воссоединяясь с ней. Принятие славянами христианства в IX—XIII вв. повлекло за собой уничтожение идолов и запрет языческой религии и ее обрядов. Тем не менее, языческие пережитки сохранялись в виде либо тайных народных культов, либо христианизированных представлений. На Руси тысячелетняя традиция христианства как господствующей религии, казалось, навсегда вытеснила древнее язычество из духовной жизни восточных славян. Однако современное оживление интереса к религии древних славян и образование в 1990-х гг. языческих общин в России наглядно демонстрируют, как вероучение приобретает последователей и культ после тысячи лет их отсутствия.

Вероучение древнеславянской религии можно выразить следующей формулой: человеческая жизнь определяется справедливым воздаянием, осуществляемым богами непосредственно за каждое повседневное усилие, поэтому человек должен стремиться быть достойным того, чтобы получить от жизни все, что в ней есть приятного (доля), или хотя бы избежать всего, что в ней есть неприятного (недоля).

14.7. Дальневосточные религии

14.7.1. Зороастризм

Индоиранская религия представляла собой одну из форм политеизма. Среди божеств, или дэвов (буквально «небесных», «небожителей»), здесь выделялся особый ряд богов, регулирующих нравственное состояние общества (Митра, Варуна и др.). Индоиранское общество подразделялось на три класса: вожди и жрецы, воины, простые земледельцы и пастухи. Это классовое деление получило свое отражение и в религии: каждому из перечисленных классов принадлежали свои особые боги. Асуры были связаны с первым, высшим классом вождей и жрецов. В жертву богам приносили кровь животных, огонь и перебродивший сок некоего растения (саумы). Эти жертвоприношения, призванные обеспечить благополучие человека и продление его рода (что всегда играло важную роль в погребальных обрядах), позволяли ему как бы заранее вкушать бессмертие через опьянение саумой.

Зороастризм, или маздеизм, — *религия, основанная в VIII или VII в. до н.э. реформатором древней иранской религии по имени Заратуштра* (греч. Зороастр). Религия зороастризма продолжает существовать до сегодняшних дней. В Иране насчитывается всего около 10 тыс. ее последователей, которых мусульмане называют габарами («неверными»). В Индии — около 115 тыс. приверженцев зороастризма, известных под именем парсов (от слова, означающего «персидский») и сосредоточенных преимущественно в Бомбее и ряде других городов на севере Индии. Парсы — потомки переселенцев, покинувших Иран в X в.

Священная книга зороастризма — Авеста, однако, судя по ряду признаков, лишь определенную ее часть можно приписывать самому Заратуштре. Эту часть составляют гаты, священные молитвы, сохранившиеся в составе Авесты. Гаты — единственный аутентичный источник наших сведений о Заратуштре; все прочие сообщаемые о нем сведения являются легендарными. Главным внешним событием в его жизни было обращение некоего «князя Виштаспы» (греч. Гистаспа), которого по ряду причин невозможно отождествить с его тезкой, отцом Дария. В Гатах все указывает

на северо-запад Ирана как на родину Заратуштры, удаленную от контактов с городскими цивилизациями Вавилонии и западного Ирана, населенного персами и мидийцами. Вероятно, Заратуштра жил и проповедовал в Хорезме (территория современных Таджикистана и Узбекистана), в нижнем течении Окса (Амударьи).

После смерти Заратуштры его религия стала постепенно распространяться на юг (по территории современного Афганистана) и на запад (в направлении к Ирану и Мидии). В ходе этого распространения зороастризм не мог избежать смешения с элементами древней религии, богам которой — Митре, Анахите и др. — приносили в жертву кровь и хаому, вновь заструившиеся по алтарям. Эта эволюция, происходившая в эпоху правления династии Ахеменидов (553—330 до н.э.), получила отражение в позднейших частях Авесты.

14.7.2. Конфуцианство

Китайский философ, государственный деятель, религиозный мыслитель Конфуций родился на востоке Китая в княжестве Лу в знатной, но обедневшей семье. Отец будущего философа был офицером и на момент рождения сына ему было 70 лет, а через два года он умер. Семья бедствовала, и Конфуций рано начал трудиться, осваивая разные навыки и ремесла. Был он крепок телом и высок, отличался любознательностью и трудолюбием. В молодости Конфуций получил должность надзирателя амбаров и государственных земель. К нему часто обращались за советами. Так он стал учителем. Он преподавал музыку, считая ее самым результативным средством улучшения человеческой нравственности.

Имя, данное ему при рождении — Кун-Цю, — благодарные ученики переименовали на Кун Фуцзы, что означает «почтенный учитель Кун». (В Европе утвердилось другое произношение: Конфуций.) В 50 лет Конфуций стал высоким придворным сановником в царстве Лу. Однако его карьера продолжалась недолго: он покинул службу из-за интриг и невозможности использовать на практике те взгляды на государственную деятельность, которые у него сформировались. Конфуций отправился в странствия. У него было 3 тыс. учеников, из них 12 находились при нем постоянно. Ему не раз угрожала смертельная опасность, но он никогда не терял мужества и спокойствия. Последние свои годы он провел на родине и умер под сенью кипарисов на берегу тихой речки. Вот некоторые его изречения, записанные учениками.

«Чего не желаешь себе, того не делай и другим».

«Благородный муж думает о долге, а мелкий человек — о выгоде».

«Своим примером побуждай людей трудиться».

«Если платить добром за зло, чем же тогда платить за добро?»

«Все течет, как вода. Время бежит, не останавливаясь».

Конфуций — выдающийся философ Древнего Китая. Он заложил основы целого направления в китайской философии — конфуцианство. Ему приписывают авторство многих произведений («Книги перемен», «Книги песен» и др.), но наиболее верным источником его взглядов может считаться книга «Беседы и суждения» («Лунь юй»). Она представляет собой запись высказываний Конфуция учениками, которые сохранили их для будущего.

Жэнь. В центре философской системы Конфуция стоят проблемы этики и воспитания. Главным понятием для философа является гуманность, человеколюбие (жэнь). Жэнь — это закон, который определяет социальные и этические взаимоотношения людей. Китайский мудрец сформулировал его таким образом: «Чего не желаешь себе, того не делай и другим». Эта максима впоследствии в истории философии выражалась различными способами и была названа золотым правилом нравственности.

Огромную роль в философии Конфуция играет понятие «ли», которое обозначает нормы общежития и выражает практическое воплощение этического закона жэнь. Понятие «ли» охватывает всю социальную жизнь общества, хотя действия его различны в зависимости от социального положения людей. Кроме того, в системе Конфуция имеются и другие этические категории, в частности, «и» (чувство долга, справедливости), верность, искренность и др. Все категории этической концепции Конфуция служат для характеристики личности, которая сочетает в себе высокие моральные качества и занимает высокое социальное положение. По понятиям философа, именно такого человека правомерно назвать «благородным мужем».

Поиск добродетели. Философия Конфуция была направлена на поиск добродетели. Надо уважать правителя, старших, соблюдать заповеди. В этом китайский мудрец видел глубокий смысл: он мечтал об идеальном, отлаженном государстве. Каждый должен знать свое место и заниматься своим делом, иначе неизбежно появятся разброд, несогласованность, безнравственность. Конфуций говорил: «Если править с помощью закона, улаживать, наказывая, то народ остережется, но не будет знать стыда. Если править на основе добродетели, улаживать по ритуалу, народ не только устыдится, но и выразит покорность».

Противоположностью благородному мужу является, как учил Конфуций, «маленький человек», который руководствуется личной выгодой и занимает низкое положение. В то же время Конфуций считал, что по природе все люди равны, различаются же только привычками, поэтому для самосовершенствования необходимо преодолеть себя и возвратиться к благопристойности (ли).

Большое место в философии Конфуция занимает проблема государственной власти. По его мнению, правители должны поль-

зоваться доверием народа и воспитывать народ на собственном примере, так как формы управления государством воздействуют на нравы людей и общество в целом. Политическая программа Конфуция содержала определение необходимых обязанностей всех членов общества. Каждый должен знать то место в социуме, которое ему предназначено: «Государь должен быть государем, подданный — подданным, отец — отцом, сын — сыном».

Идеи конфуцианства получили дальнейшее развитие в истории Китая, и впоследствии оно было признано государственной религией. Конфуций исповедовал идею создания единого государства, однако после того, как конфуцианство стало официальной идеологией императорского Китая, эта его идея во многом утратила свою ценность. Видимо, такова судьба всех проектов, для которых моральные ценности являются чуть ли не единственным критерием оценки и способом понимания истории. Каждая подлинно великая культура создает учение, которое стремится поднять человека на уровень, доступный лишь избранным. Однако реальная власть часто отстывает от этих принципов.

14.7.3. Философ Лао-цзы

Китайский философ, религиозный мыслитель Лао-цзы (ок. 580 — ок. 500 до н.э.) родился в царстве Чу. Имя ему дали Ли Эр, а позже ученики прозвали его Лао-цзы, что означает «почтенный учитель», «мудрый старец». О его жизни известно немного. По-видимому, он заведовал архивом при дворе местного царя. Когда государство пришло в упадок, Лао-цзы оставил службу и отправился на запад. Ехал он верхом на буйволе. На пограничной заставе начальник караула попросил его оставить что-нибудь для родной страны. Лао-цзы передал ему рукопись поэмы, насчитывающей 5 тыс. знаков-иероглифов и сохранившейся под названием «Дао дэ цзин» («Путь добродетели»), и отправился дальше. Последующая его судьба неизвестна. Так гласит легенда.

Однако историки считают, что «Дао дэ цзин» составили ученики мудрого старца, пользуясь его высказываниями и писаниями. Книга эта оказала огромное влияние на философию и религию Китая. Согласно учению Лао-цзы мир состоит из материальной сущности «дэ» и духовной «дао», пребывающих в единстве. Вот некоторые высказывания Лао-цзы.

«Кто умер, но не забыт, тот бессмертен».

«Поскольку сосуды внутри пусты, появляется возможность использовать их... поскольку дом внутри пуст, появляется возможность использовать его...»

«“Дао” — это “пустота”».

«Кто знает меру, у того не будет неудачи».

«По себе можно познать других».

«На ненависть нужно отвечать добром».

«Кто много обещает, тот не заслуживает доверия».

«Если хочешь, чтобы люди шли за тобой, иди с ними».

«Путешествие в тысячу ли начинается с одного шага».

Дао. В трактате Лао-цзы излагается учение, получившее название даосизм. Дао (кит. 道 — Бог, путь, разум, смысл) — одно из важнейших понятий китайской философии. Согласно философии Лао-цзы дао означает всеединое. Оно не имеет ни имени, ни формы; неслышимо, невидимо, не постигаемо, неопределяемо, но совершенно. Оно покоится и вместе с тем все время движется. Само оно не изменяется, но является причиной всех изменений. Оно — нечто единое, неизменное, непреходящее, существующее всегда и во веки веков. Оно — корень всего, мать всех вещей. «Человек зависит от земли, земля — от неба (космоса), небо от дао, а дао — от самого себя».

Итак, природа, жизнь людей и общества подчиняются единственному закону — дао, закону всех вещей. Дао вместе с ли, обозначающей воздух, эфир, образуют основу мира, в котором нет ничего постоянного, неизменного, все находится в пути, все движется и изменяется, все развивается и преобразуется. Вещи постоянно переходят в свою противоположность в соответствии с принципами инь и ян. Инь и ян — основные категории китайской философии на протяжении всей истории китайской философской мысли. Они являются (мы уже упоминали эти слова в связи с характеристикой внутреннего мира человека) такими силами, которые находятся в единстве, но в то же время взаимодействуют и противоборствуют. Инь — это отрицательное, темное, женское, пассивное, слабое и т.д.; ян — положительное, светлое, мужское, активное, сильное и т.д. Борьба двух противоположностей — инь и ян — рассматривалась как источник движения окружающего мира. В борьбе инь и ян выражается дао. Если нарушается естественный закон дао, то происходят несчастья. Люди не должны нарушать закон дао, поэтому им следует стремиться не к действию, а к спокойствию.

Деятельность человека, по мнению Лао-цзы, ведет к противоречию его с миром, а потому он проповедует теорию недеяния. По его мнению, все должно идти само по себе. Не надо бороться, а надо вернуться к простой, естественной жизни первобытного общества. «Если кто-либо хочет овладеть миром и манипулирует им, того постигнет неудача. Ибо мир — это священный сосуд, которым нельзя манипулировать. Если же кто хочет манипулировать им, уничтожит его. Если кто хочет присвоить его, потеряет его».

Даосизм, который еще называют учением о пути, возник в Китае в VI—V вв. до н.э. Лао-цзы призывал следовать природе, жить естественной жизнью. В современной философии идея

дао-цзы о «недеянии» получила дальнейшую разработку. Теперь принцип недеяния интерпретируется как огромные возможности, еще не воплотившиеся в реальных делах. Это своего рода скрытые, свернутые ресурсы. Они вовсе не похожи на скрытый напор, натиск, волю. Духовная активность есть лишь вовлеченность в круговорот судьбы. Здесь дух изначально гармоничен, поэтому проявление своеобразного личного «я» в нем неуместно.

14.8. Синтоизм

Синтоизм (от яп. 神道 синто — путь богов) — религиозно-мифологический и ритуально-практический комплекс, связанный с почитанием богов *ками*; религия Японии, основанная на почитании божеств природы и духов предков. Многие отечественные и зарубежные исследователи отмечают, в качестве ее религиозной основной практики магические действия. Шаманы, непосредственно осуществлявшие связь с духами (*ками*), пользовались большим влиянием. Древние японцы наделяли лидеров своего рода шаманистскими чертами. Это подтверждают данные не только «Кодзики» и «Нихонги» (упоминается императрица Дзингу, поведение и действия которой близки к шаманской практике), но и данные китайских летописей (сведения о царице Химико). По мере выделения знати шаманы потеряли свою первоначальную политическую власть. Синтоизм как учение складывался начиная с VII—VIII вв. под влиянием буддизма, конфуцианства и даосизма. Данная религия не имеет фиксированной догматики и канонического священного писания. Ее основными источниками считаются мифолого-летописные своды «Кодзики» («Записи о деяниях древности», 712) и «Нихон секи» («Нихонги», «Анналы Японии», 720), а также «Фудоки» («Описания обычаев земель», VIII в.); молитвословия *норито* и указы *сэмме* (сохранились в составе церемониальных уложений и летописных текстов); памятники древней и средневековой японской поэзии (антология «Манъёсю» и др.), прозы (моногатари), дневниковой литературы и др. Отдельные аспекты практики синтоизма восстанавливаются по данным археологии и этнографии. Различается храмовый, школьный и народный синтоизм.

Природа человека определяется наличием невидимой, отличной от тела души — *тама*, аналога или зачатка *ками* в человеке. Возникновение людей мыслится скорее в терминах порождения, нежели сотворения. Люди делятся на потомков небесных богов, потомков «внуков небесных богов», потомков земных богов или потомков чужеземцев. Наряду с родовыми богами — *удзигами* — существуют «человеческие» боги — *хитогами*, т.е. божества,

выбирающие своим местопребыванием тело отдельного человека (их присутствие проявляется в одержимости и составляет основу различных шаманских практик). Коллективно-родовой характер синтоизма сказывается в пристальном внимании к ситуации рождения человека, его вступления в общину (инициация), к поддержанию его жизни (хозяйственная обрядность, лекарская магия) и в сравнительно безразличном отношении к смерти отдельного человека (погребение и посмертная судьба традиционно находятся в ведении буддизма). В то же время почитание предков как своего рода коллективных защитников семьи и общины — существенная часть культа синтоизма. Особо выделено почитание грозных зловредных духов — горе (душ людей, погибших злой, насильственной или несправедливой смертью). В ряде случаев дух умершего человека становится общим почитаемым kami (поэт IX в. Сугавара Митидзанэ, обожествленный как Китано-Тэндзин, покровитель учености и изящной словесности; солдаты Первой и Второй мировых войн, почитаемые как божества святилища Ясукуни). Тама, душа, есть не только у человека; ее вместилищем (местом невидимого пребывания божества) может стать священный предмет, камень, дерево, остров, участок побережья; особый круг верований связан с «душой слова» (котадама)¹.

Заключение

Около 60 веков назад, в IV тысячелетии до н.э. на берегах Нила, Тигра, Ефрата, Инда возникли первые цивилизации, т.е. такая ступень культуры, которая постепенно приучает человека к плановым, упорядоченным совместным действиям с себе подобными, что создает важнейшую предпосылку культуры. Родоплеменные сообщества заместились государственным объединением людей. Все это сказалось и на характере религиозных верований. У религии появились новые функции: она взяла на себя обязанности интеграции и регулирования в обществе, которое отличалось социальным разобщением. Отныне религия участвует не только в политических борениях, но и в социальных катаклизмах.

Контрольные вопросы

1. Что такое политеизм?
2. Каково содержание египетской «Книги мертвых»?
3. Кто такие мандеи?
4. О чем говорится в эпосе о Гильгамеше?

¹ См.: Трубинова Н. Н. Синтоизм // Новая философская энциклопедия : в 4 т. / под ред. В. С. Стёпина. М., 2010. Т. 3. С. 550.

5. Почему древнегреческая религия представляла собой широкий комплекс вероучений?
6. В чем специфика римской религии?
7. Кто считался верховным богом древнегерманской религии?
8. Чем интересна древнеславянская религия?

Темы рефератов

1. Египетская «Книга мертвых» как источник знаний о Древнем Египте.
2. Разновидности политеизма.
3. Смысл поэмы о Гильгамеше.
4. Тема воздаяния в древних религиях.
5. Орфизм как религиозное движение.
6. Римская религия.
7. Особенности древнегерманской религии.
8. Учение о справедливости в древнеславянской религии.

Литература

- Гараджа, В. И.* Религиоведение. — М., 1995.
- Гуревич, П. С.* Культурология. — М., 2013.
- Словарь античности. — М., 1989.
- Сухов, А. Д.* Русская философия: характерные признаки и представители, особенности развития. — М., 2012.
- Ясперс, К.* Смысл и назначение истории. — М., 1994.

Глава 15

ИСТОРИЧЕСКИЕ ФОРМЫ ВЕРОВАНИЙ

В результате изучения данной главы студент должен:

знать

- ранние формы религии, в том числе шаманизм и магию;
- типы магии;
- связь магии и религии;

уметь

- анализировать язычество;

владеть

- навыками рассмотрения современных форм мистики.
-

15.1. Шаманизм

15.1.1. Значение понятия

Шаманизм (от эвенкийского слова «шаман» — возбужденный, иступленный человек) — *ранняя форма религии, которая строится на вере, позволяющей шаману общаться с духами во время камлания*¹. Роджерс Уолш считает, что термин «шаманизм» происходит от тунгусского слова «саман», означающего «тот, кто возбужден, движется, поднимается». Он может быть, согласно Уолшу, от древнего индейского слова, означающего «бить себя или практиковать аскетизм» или же от тунгусского глагола «знать»².

Каково бы ни было его происхождение, термин «шаман» используется антропологами и религиоведами для обозначения представителей особой группы целителей в разнообразных культурах, которых именовали врачами, колдунами, чародеями, волшебниками, магами или ясновидящими. Все эти названия оказываются слишком размытыми для адекватного определения специфической группы целителей, соответствующих более строгому понятию шамана.

Происхождение шаманизма теряется в глубине веков. Ему, вероятно, по меньшей мере от 30 до 40 тыс. лет, и своими кор-

¹ Камлание — ритуал, приводящий в экстатическое состояние.

² См.: Уолш Р. Дух шаманизма. М., 1996. С. 18.

ниями он уходит в эпоху палеолита. Стены знаменитых пещер в Южной Франции и Северной Испании, такие как Ляско, Фон-де-Гом, Ле-Труа-Фрер, Альтамира и других расписаны красивыми изображениями животных. Большинство из них представляют собой виды, которые фактически населяли ландшафты каменного века — бизоны, дикие лошади, каменные козлы, мамонты, волки, носороги и олени. Однако другие животные, такие как, например «чудесный зверь» в пещере Ляско, являются мифическими существами и определенно имеют магическое и ритуальное значение. В нескольких из пещер находятся рисунки и рельефы странных фигур, сочетающих в себе черты человека и животного, которые вне всяких сомнений представляли собой древних шаманов.

Центральное верование шаманизма состоит в том, что существуют два мира, тесно прилегающие друг к другу, порой перекрывающиеся, но остающиеся отдельными. Это физический мир, в котором мы живем, и духовный мир, населенный силами, которые направляют и контролируют мир физический. Как обитатели «меньшего» мира, мы существуем в нем, в некотором смысле, по милости мира духовного. Вторжение последнего в наш мир может принести исцеление или болезнь, удачу или невезение. Духовный мир параллелен всей нашей жизни на физическом уровне. Так, каждое дерево, животное или камень обладают собственным духом. Причинить им вред или обидеть — значит накликасть беду. Таким образом, наше взаимодействие с духовным миром приобретает значительную важность. Роль шамана здесь велика. Он способен войти в мир духов и установить контакт с силами духовного мира. Это достигается через состояние транса, в котором шаман разговаривает с духами или играет роль посредника (медиума).

Шаманы обладают значительной силой и авторитетом. В шаманских культурах ни одно важное решение не принимается без предварительного обращения к шаману. Когда приходит болезнь или лишения, шаман входит в духовный мир с тем, чтобы найти причину бедствия, а затем извещает сообщество о том, какое нарушение или проступок его вызвало.

Шаманы были первыми профессионалами в работе с людьми. Во многих смыслах они являлись первыми психотерапевтами. Им же принадлежит пальма первенства в социальной работе, в помощи соплеменникам в кризисных ситуациях. Шаманы были посредниками между внутренней жизнью племени и внешними занятиями. Они руководили всеми обрядами перехода, такими, как рождение, инициация при достижении половой зрелости, свадьба или смерть, а также всеми ритуалами силы, которые являлись попытками усилить потенциал племени мощными природными силами в период таких кризисов, как голод, буря и эпидемия.

По сути, сила шамана лежит в овладении экстатическими техниками с использованием сновидений и трансовых состояний. Экстаз в своем первоначальном смысле означал альтернативное состояние сознания при осознании единственной эмоции — восторга. Шаман также в совершенстве владел традиционной мифологией, генеалогией, системой верований и тайным языком племени, целительскими методами. Молодые люди, призванные быть шаманами, привлекали внимание своей любовью к одиночеству, желанием бродить в лесу по недоступным местам, видениями и спонтанным созданием песен. Иногда они входили в состояния, подобные трансу, теряя при этом сознание. Люди племени относятся к этим состояниям с большим благоговением, поскольку верят, что при этом души увлекли душу шамана в место, где его обучают, иногда это может быть предок шамана, передающий ему тайну профессии.

Существуют доказательства того, что шаманы владели подобными знаниями об использовании многих снадобий, вызывающих альтернативные состояния сознания. Религиозная литература Индии указывает на использование в древности мифического или, по крайней мере, не открытого еще психоделика, называемого сомой, который позволял войти в контакт с внутренними силами природы. Примитивные племена Центральной и Южной Америки известны своим использованием в ритуальных целях таких снадобий, как йядж, пейотль и многих других, вызывающих экстатические состояния. Иногда экстаз вызывался ритмом барабанов и танцами, длящимися всю ночь.

Есть также причины верить, что древние шаманы занимались практиками, которые можно обозначить как прототипы современных систем йоги и медитации. Общим утверждением является то, что, находясь в альтернативных состояниях сознания, шаман мог определять болезнь, видеть будущее, узреть предметы, находящиеся на большом расстоянии от него, идти по горячим углям и говорить с духами умерших. Сообщения этого типа можно встретить во всех воспоминаниях исследователей и ученых.

Обряды посвящения, характерные для сибирского и центрально-азиатского шаманизма, включают в себя ритуальную последовательность. Сибирские шаманы утверждают, что во время этого ритуала они «умирают» и лежат бездыханными в течение трех или семи дней в чуме или другом изолированном месте. При этом возникают галлюцинации того, как тело разрывают на части демоны или духи предков, оголяются кости, очищаясь от плоти, уходят воды, глаза вылезают из глазниц.

Эти примеры показывают, что духовное открытие обычно вызывает мощное необычное состояние сознания, часто с ярко выраженными чертами архаической матрицы смерти-возрожде-

ния, которые, конечно, могут быть, а могут и не быть сопровождаемыми хорошей интеграцией и стабилизацией на новом эволюционном уровне. Действительно, возможен факт, когда человек испытывает сильные мистические переживания, которые не имеют результатов в духовной эволюции. В то же время часто кажется сомнительным тот факт духовного развития, который не сопровождается сильными переживаниями необычных состояний сознания. Продолжая аналогию с сумасшествием шамана, можно предположить, что духовная эволюция в некотором смысле является движением за нормы человеческого сознания.

Опыты психодуховной смерти и возрождения, или второго рождения, которые близко связаны со спонтанными переживаниями биологического рождения, оказываются неотъемлемыми в ритуальной и духовной жизни людей многих культур. Они играют важную роль не только в шаманизме, первобытных ритуалах перехода и в древнейших таинствах смерти и возрождения, но и в христианстве (в этом смысле показателен разговор между Иисусом и Никодимом о важности второго рождения «из воды и духа»), в индуизме (становление архатом или дважды рожденным) и в других великих религиозно-этических и философских системах.

Антропологические, исторические и археологические исследования показали, что основные черты шаманизма и его технологий сакрального остались сравнительно неизменными на протяжении десятков тысяч лет. Они пережили миграцию через половину земного шара, хотя многие другие аспекты культур претерпели драматические изменения. Этот факт позволяет предполагать, что шаманизм связан с теми уровнями человеческой психики, которые являются изначальными, вневременными и универсальными.

На протяжении многих веков во всем мире было накоплено огромное количество знаний, передаваемых от учителя к ученику и подтверждавшихся снова и снова глубоким персональным опытом этих целителей и тех, кому они помогали. Переживания шаманского кризиса отличаются в деталях в различных культурах, но по своей сути имеют три характерные фазы. Визионерские приключения начинаются с ужасного путешествия в нижний мир, царство мертвых. Затем следует экстатический опыт восхождения в небесные области и обретения там сверхъестественного знания. Финальной стадией оказывается возвращение и интеграция экстраординарного опыта с повседневной жизнью.

Во время визионерского путешествия в нижний мир будущий шаман переживает нападение ужасных демонов и злых духов, которые подвергают его невероятным пыткам и мучительным испытаниям. Злобные сущности срывают мясо с костей своих жертв, вырывают их глаза, выпивают их кровь или варят их в кипящих котлах. Кульминация этих пыток наступает в переживании рас-

членения тела или полного его уничтожения. В некоторых культурах это финальное расчленение тела совершается животными-духами, которые разрывают на части посвящаемого или пожирают его. В зависимости от этнической группы это может быть ягуар, волк, гигантская змея или другое животное.

За этими переживаниями следует возрождение или воскрешение. Новообращенный шаман чувствует, что обретает новую плоть, новую кровь, новые глаза, становится заряженным некоей сверхъестественной энергией и получает связь с элементами природы. Чувствуя себя возрожденным или омоложенным, он или она переживает восхождение в верхние миры. Символизм этой фазы также может варьироваться от одной культуры к другой и от одного исторического периода к другому. Человек может чувствовать себя похищенным орлом или иной птицей, которая традиционно ассоциируется с солнцем, или же свое действительное превращение в такое существо. Подъем в верхний мир может принимать характер восхождения по мировому дереву — архетипической структуре, связывающей нижний, средний и верхний миры визионерских пространств. В некоторых культурах такую же роль может играть гора, радуга или лестница. Кульминацией этой фазы часто бывает достижение области солнца и объединение с его энергией.

Какую бы символическую форму ни принимало шаманское посвящение, его общим знаменателем обычно является чувство разрушения старого чувства идентичности и переживание экзистенциальной связи с природой, с космическим порядком вещей и с творческой энергией Вселенной. В процессе смерти-возрождения шаман переживает свою собственную божественность и достигает глубоких инсайтов в природу реальности. Это обычно дает ему осознание того, чем вызвана болезнь, и учит тому, как избавиться от нее.

Если данный процесс завершен, а экстраординарный опыт хорошо проинтегрирован в повседневном сознании, результатом этого может быть драматическое эмоциональное и психосоматическое исцеление и глубокая трансформация личности. Индивид может выйти из такого кризиса в несравненно лучшем состоянии, чем то, которое было у него до этого кризиса. Происходит не только усиление чувства собственного благополучия, но и улучшение социальной адаптации, что дает возможность шаману функционировать в роли почитаемого лидера своего сообщества.

15.1.2. Шаманы и духи

Ранних антропологов поразило уникальное взаимодействие шаманов с духами. Многие в племени могут говорить, что почитают духов, видят их или одержимы ими. И все же только шаманы утверждают, что обладают определенной властью над духами, общаются с ними, управляют ими и ходатайствуют перед ними

в интересах своего племени. Если на ранних исследователей огромное впечатление произвело общение шаманов с духами, то более поздние были поражены тем, как шаманы могут контролировать себя в тех состояниях сознания, когда происходит это общение. Когда на Западе появился термин Джеймса «измененные состояния сознания», ученые заинтересовались широким применением измененных состояний в религиозных практиках. Оказывается, что первой традицией, использовавшей измененные состояния сознания, был шаманизм, и современные определения последнего сфокусировали на них свое внимание.

Характерной чертой шаманского экстаза являются переживания «полета души», «путешествия», «опыт вне тела». В своих экстатических состояниях либо сами шаманы, либо их душа или дух летят через пространство к другим мирам или к отдаленным частям этого мира. Эти полеты отражают шаманские представления о космосе. Последний представляет, как уже отмечалось, трехъярусную Вселенную, состоящую из верхнего, среднего и нижнего миров. Средний мир соответствует нашему земному. Шаман странствует по этой тройной Вселенной, чтобы познать и обрести силу или вылечить больных. Во время таких путешествий шаманы изучают другие миры и встречаются с людьми, животными или духами, населяющими их. Они могут увидеть причину болезни и средство против нее.

Таким образом, мы имеем три основных признака, присущих шаманизму, которые необходимо включить в любое определение. Во-первых, шаманы могут по собственному желанию входить в измененные состояния сознания. Во-вторых, в этих состояниях они ощущают себя «путешествующими» в иных сферах. В-третьих, они используют эти путешествия как средство приобретения знаний, силы, а также помощи членам своей общины.

Вопрос о том, правомерно ли называть шаманизм религией, вызывает споры. Однако шаманизм, несомненно, религиозная традиция, так как содержит все религиозные элементы.

15.1.3. Происхождение шаманизма

Шаманизм — одна из наиболее древних традиций человечества. Археологами найдены свидетельства того, что ему уже не один десяток тысячелетий, однако невозможно установить, насколько удален от нас момент его зарождения. Действительно, согласно М. Элиаде ничто не подтверждает предположения о том, что в течение сотен тысяч лет, предшествовавших раннему каменному веку, человечество не жило такой же интенсивной и разнообразной религиозной жизнью, какой оно жило в последующие периоды.

Но где бы и когда бы ни зародился шаманизм впервые, впоследствии он распространился по всему миру. Он встречается сегодня

на обширных территориях Сибири, Северной и Южной Америки, Австралии и, наверное, существовал в большинстве частей мира в то или иное время. Удивительное сходство шаманов далеких друг от друга частей света порождает вопрос о том, как это сходство стало возможным. Одно из вероятных объяснений — спонтанное возникновение шаманизма в различных регионах, продиктованное, очевидно, насущными общественными потребностями или присущими всем людям внутренними тенденциями. Возможно также, что это сходство явилось результатом миграции общих предков.

Если причина в миграции, то началась она очень давно. Шаманизм встречается среди племен, говорящих на стольких языках, что такое распространение должно было начаться по крайней мере 20 тыс. лет назад. Трудно объяснить, почему шаманские практики почти не изменились в течение столь долгого времени и в столь многочисленных культурах, тогда как язык и общественная жизнь подверглись коренным преобразованиям. Сомнительно, что только миграция может объяснить повсеместное распространение и долгую историю шаманизма.

Человеку, судя по всему, присуща внутренняя тенденция доступа к определенным специфическим измененным состояниям. Буддисты, например, на протяжении 2,5 тыс. лет описывают освоение восьми специфических и вполне определенных состояний чрезвычайной концентрации. Эти состояния концентрации, так называемые джханы, неуловимо тонкие, но устойчивые и приносящие блаженство, были описаны много веков назад. Сегодня небольшое число западных медитирующих начинают осваивать эти состояния.

Если допустить, что шаманизм выдержал длительное испытание временем и распространился так широко, возникает естественный вопрос: почему он в одних культурах встречается, а в других нет? Существует серьезное научное исследование 47 обществ, охватывающих почти 4 тыс. лет, т.е. начиная с 1750 г. до н.э. (Древний Вавилон) и до нынешнего столетия. Примечательно, что все эти 47 культур, не подверженных западному влиянию, использовали измененные состояния сознания в религиозных и целительских практиках. Однако хотя шаманские практики возникли в большинстве регионов мира, они встречаются только в определенных типах обществ, занимающихся охотой и собирательством, в которых сельское хозяйство развито очень слабо. Эти народы почти не имеют классовой и политической структуры. В таких племенах шаман играет множество как духовных, так и мирских ролей: медика, целителя, исполнителя ритуалов, хранителя мифов, медиума, хозяина духов. Исполняя эти многочисленные роли при свойственном бесклассовому обществу отсутствии власти, шаманы оказывают решающее влияние на жизнь своего племени.

Развитие и усложнение общества коренным образом изменили ситуацию. С приходом оседлости, сельского хозяйства, политического и классового расслоения шаманизм исчезает. Его место занимают разнообразные специалисты, берущие на себя одну из шаманских ролей. Таким образом, вместо шаманов появляются целители, священники, медиумы, колдуны. Они специализируются соответственно в медицинских и ритуальных практиках, черной магии и общении с духами. Аналогией в современном западном обществе является исчезновение врача широкого профиля и появление медиков узкой специализации.

Интересно сравнить некоторых из этих древних специалистов с их предшественником — шаманом, специалистом широкого профиля. Священники появляются как представители организованной религии и часто выступают в роли религиозных, духовных и даже политических лидеров. Они совершают обряды и церемонии, молятся и стремятся умиротворить духовные силы на благо своего общества. В отличие от своих предшественников шаманов, они почти не знакомы с измененными состояниями и не обучены им.

Если священники наследуют социально значимые магические и религиозные роли шаманов, то с темными силами управляют люди, известные как колдуны и ведьмы. Шаманы часто являются противоречивыми фигурами для своих соплеменников. Их почитают за целительские силы и умение помочь и в то же время боятся за их темные колдовские чары. Колдуны и ведьмы — это специалисты по черной магии, поэтому их боятся, ненавидят и преследуют. Конечно, многие современные колдуны ни за что не согласятся с этим традиционным определением, так как утверждают, что занимаются только доброй (белой) магией. Медиумы — это специалисты по общению с духами. Они не путешествуют, но тоже входят в измененные состояния, в которых ощущают себя получающими послания из мира духов. Не будем забывать, что некоторые исследователи отстаивают широкое понимание шаманизма, включающего любого, кто использует измененные состояния для службы своей общине. Такое толкование не указывает на различие между шаманом и медиумом, использующим измененные состояния, хотя и другого рода. Согласно кросс-культурным исследованиям, шаманы и медиумы встречаются преимущественно в разных типах обществ, и это дает нам еще одно свидетельство их различия.

С развитием культур развиваются, очевидно, и их религиозные деятели. Хотя шаманы как таковые исчезли из сложных обществ, многие из их ролей сохранились и выполняются различными специалистами. И все же есть одно исключение — путешествие, одна из основных характеристик шаманизма. Никто из преемников

шаманов не путешествует. Почему этой практике суждено было полностью исчезнуть — загадка. Майкл Харнер приписывает это давлению на шаманские практики со стороны организованной религии. Действительно, еще в XIX в. в различных частях Европы иметь барабан считалось уголовным преступлением. Еще одним фактором могло быть открытие других изменяющих сознание техник, связанных с йогическими и медитативными практиками. И все же остается неясным, могут ли эти факторы объяснить почти полное исчезновение из сложных обществ практики достаточно могущественной, чтобы распространиться по всему миру, сохраниться в течение тысячелетий и стать основной древнейшей религиозной традицией человечества — шаманизма.

15.1.4. Шаманизм сегодня

Оценивая современную моду на шаманизм, которая появилась во многих странах, Уолш пишет: «Если шаманы действительно нервными среди людей получили систематический доступ к транс-персональным состояниям и переживаниям, то их путешествия представляют собой крупнейший шаг человечества вперед, скачок в эволюции сознания. И если способность входить в состояние тонкого, subtilного уровня скрыто присутствует в каждом из нас, то возникает вопрос: в какой степени шаманов можно считать первопроходцами на этом эволюционном пути?»¹

Ответ на этот вопрос зависит от точки зрения на эволюцию. Существуют три точки зрения. Первая — это теория заката, согласно которой положение дел постепенно ухудшается, а сознание не развивается, а деградирует. Вторая точка зрения утверждает, что сознание неизменно, т.е. с доисторических времен до наших дней оно (по крайней мере религиозное) не претерпело скольких-нибудь существенных изменений. Третье направление — теория подъема, полагающая, что в сравнении с прошлым человеческое сознание существенно продвинулось в своем развитии.

Чаще всего идея деградации условий жизни человека и его сознания обнаруживается в мифологии народов мира. В мифах нередко сообщается о доисторическом золотом веке наряду с историями о следующих за этим лишениях. В христианстве — это райский сад Эдема и последовавшее изгнание из него. В Китае — это век благоденствия, закончившийся периодом упадка. В индуизме — закат сатья-юга, золотого века мудрости и добродетели, и наступление кали-юга, времен пороков и невежества. Современные религиоведы обычно считают такие идеи чисто мифологическими, хотя некоторые авторитетные мыслители допускают возможность, по крайней мере в общем, идеи упадка.

¹ Уолш Р. Дух шаманизма. С. 239.

Вторая теория утверждает, что в истории человеческого сознания (или, по меньшей мере, религиозного сознания) не было существенных изменений ни в лучшую, ни в худшую сторону. С этой точки зрения самые первые практики духовных учений равны практикам новейших времен, а доисторические реализации были такими же глубокими, как и современные. Шаманы древности входили в те же состояния, испытывали те же переживания, исследовали те же сферы, что и мистики совсем недавнего прошлого. Такие мысли, хотя и не подкрепленные убедительными доводами, подразумеваются в трудах таких известных ученых, как Элиаде, Кэмпбелл и Юнг. М. Элиаде, например, пишет о том, что в шаманских переживаниях неоднократно отмечали «ностальгию по раю», напоминающую один из самых древних типов христианского мистического опыта. Что касается «внутреннего света», играющего первостепенную роль не только в христианской мистической теологии, но и в мистицизме и метафизике Индии, то упоминание о нем документально засвидетельствовано уже в шаманизме эскимосов.

Гораздо больший отклик эта тема находит в работах некоторых современных популяризаторов шаманизма. Для них шаманские переживания, стадии и прозрения равносильны состояниям мистиков более поздних традиций и даже превосходят их. Это пример популярной, но и сомнительной в наше время точки зрения, согласно которой все духовные практики ведут к одной и той же мистической конечной цели; все они — разные дороги к вершине одной горы.

Некоторые из более искушенных популяризаторов этой идеи, используя язык состояний сознания, заявляют об эквивалентности шаманских и других состояний. Мы уже упоминали о том, что и шаманы, и йоги, и буддисты достигают одного и того же состояния сознания и что шаманы используют экзистенциальное единство, то, что индуизм называет самадхи, а сниритуализм и мистицизм Запада — озарением, просветлением, *unia mystica*.

Однако при тщательном сравнении обнаруживается явное несходство состояний шаманов, йогов и буддистов. Конечно, эмпирические различия необязательно свидетельствуют о различном эволюционном уровне этих состояний. Для оценки эволюционного уровня нужна шкала развития, позволяющая сравнивать состояния. Ничего подобного у тех, кто заявляет об эквивалентности этих состояний, нет. Такую шкалу нужно искать в другом месте, а именно в работах приверженцев третьей точки зрения, согласно которой сознание эволюционировало и, видимо, продолжает эволюционировать, все выше и выше поднимаясь в своем развитии.

Для большей части истории человечества время — это не столько победный марш прогресса, сколько сменяющаяся череда циклов дня и ночи, зимы и лета, рождения и смерти. Мысль о том, что время куда-то движется, что идет непрерывный эволюционный процесс, на удивление новая, но уже успевшая глубоко укорениться в коллективном сознании Запада, а потому неудивительно, что само сознание также считается эволюционирующим. Эту идею выдвинули такие крупные исследователи, как Пьер Тейяр де Шарден (1881—1955), В. И. Вернадский (1863—1945), индийский интеллектуал Шри Ауробиндо (1872—1950), Джин Джебстер, Кен Уилбер (р. 1949).

Поскольку Уилбер объединяет идеи мыслителей-предшественников в единое целое, можно сосредоточить свое внимание на его трудах, дающих полное представление об этой эволюционной точке зрения. К. Уилбер считает, что субтильное, каузальное и абсолютное состояния последовательно появлялись в истории человечества точно так же, как они возникают и у современных созерцателей. В связи с этим он высказывает мысль о том, что утонченные (субтильные) состояния были первыми трансперсональными состояниями, достигнутыми человечеством. Тысячелетия спустя за этой реализацией последовала каузальная, а еще через несколько веков была открыта абсолютная.

Субтильные состояния, полагает Уилбер, были выявлены на заре человеческой практики благодаря шаманам. Достижения каузальных состояний произошло примерно 2—2,5 тыс. лет назад благодаря таким великим мудрецам, как авторы упанишад, Будда, ранние даосы и Иисус. Открытие абсолютных состояний Уилбер относит приблизительно к VI в. и приписывает его таким мудрецам, как Бодхидхарма в Китае и Падмасамбхава в Тибете.

Какое же место в эволюционном восхождении сознания занимают шаманы? К. Уилбер помещает шаманов в самом начале этого долгого процесса и считает их первыми духовными героями, первыми людьми, разработавшими технологию трансцендентного и получившими систематический доступ к субтильным состояниям. Хотя шаманы могли изредка прорываться в каузальные сферы, их внимание, несомненно, было в основном сосредоточено на определенных субтильных состояниях и переживаниях, а шаманская мифология и технология направлялись на оказание помощи людям в достижении этих состояний.

В течение тысячелетий шаманы являлись, наверное, единственным связующим звеном между человечеством и трансцендентным, и только через сотни, тысячи и даже десятки тысяч лет после первых шаманов были разработаны методы, позволившие получить систематический доступ к каузальной и абсолютной сферам.

15.1.5. Будущее шаманизма

У шаманизма сегодня сложная ситуация. Ему угрожает опасность на его же испокон веков родных землях, и, тем не менее, он становится все более популярным — даже чрезмерно — на Западе.

Какое будущее уготовано этой древнейшей традиции, какая судьба ее ожидает? На родных для шаманизма землях возможны, по-видимому, четыре пути развития ситуации. Среди все реже встречающихся народностей, которых не коснулась индустриализация, шаманизм может остаться ведущим религиозным, медицинским и культурным источником. Он сохранится и даже будет процветать наряду с западной медициной и религией в молодых индустриальных странах. В таких государствах, как Корея и Непал, например, предусмотрительные шаманы тщательно отбирают себе клиентуру, оставляя тех, кто, по их мнению, поддается лечению, и отсылая более тяжелых пациентов к врачам. В других культурах шаманизм может, однако, полностью исчезнуть. Возможно, что в некоторых местах шаманизм может снова возродиться. Если он станет популярным на Западе, то почему он не может вновь появиться и стать популярным среди туземных народов, чьи прадеды были носителями этой традиции? Возможно, шаманизм способствовал бы устранению последствий, вызванных культурной дезинтеграцией, потерей смысла, ценностей и социальной сплоченности, излечению алкоголизма и многих психопатологий, порожденных современным образом жизни?

Такое возрождение могло бы произойти несколькими путями. Один из них — возникновение новых форм, вдохновляемых спонтанными шаманскими переживаниями, которые играли важную роль в XIX в. в возрождении танца духов — одной из основных религиозных традиций индейцев Северной Америки.

Другая возможность — открытие заново практик, которые либо постепенно забывались, либо были вытеснены в результате культурной репрессии. Возрождение традиции зимнего танца духов среди американских индейцев племени салиш служит тому хорошим современным примером. Те, кто участвует в таких танцах, менее подвержены депрессии, алкоголизму и другим проблемам, с которыми сталкиваются индейцы, усиленно пытающиеся адаптироваться к западному образу жизни. Насколько шаманизм способен выполнять подобные функции среди других народностей, покажет время.

Третий путь — обучение этой традиции людьми, находящимися за рамками нашей культуры. Поддерживаемый американцами Фонд шаманских исследований занимается такой деятельностью, но о результатах этой работы судить еще рано.

Время покажет, как долго будет сохраняться современный живой интерес к шаманизму на Западе. Для одних это просто пре-

ходящее увлечение. Для других — упорный поиск глубоких корней духовности, интерес к обычаям первобытных народов, тяга к традиции, почитаемой во всем мире. Представители Запада, число которых все время растет, используют шаманские техники, особенно шаманские путешествия, как для собственной пользы, так и для помощи другим. Для тех, кто практикует эту традицию, шаманские техники могут послужить хорошим средством познания и самоисследования, религиозной, духовной и творческой подпитки. Появляются художественные произведения, авторы которых черпают вдохновение в шаманизме. Шаманские техники взяты на вооружение психотерапевтами. Шаманские методы всегда использовались для разрешения психологических и психосоматических расстройств, в стрессовых ситуациях, против пагубных привязанностей и хронических физических болей. Исследователям предстоит выяснить, насколько эффективны эти методы.

Религиозные практики, соприкасаясь с новыми культурами, претерпевают изменения. Они неизменно приспосабливаются к новым культурным условиям, в той или иной степени сливаясь с преобладающими традициями. Шаманизм, по-видимому, не является исключением. Запад стал тем местом, где подробно изучаются многие мировые духовные и целительские практики. Следовательно, шаманизм может приспособиться как к западным технологиям, так и к незападным практикам. Некоторые практикующие уже говорят о пользе, которую им приносит сочетание шаманских, йогических и медитативных техник, а стереокассеты и наушники для использования их во время шаманских путешествий теперь доступны каждому. Не утихают, однако, споры о том, можно ли называть шаманские практики вне социального, культурного и мифологического изначального контекста.

Волна интереса к шаманизму и внедрение его техник на Западе делают возможным обстоятельное его изучение. Необходимость таких исследований становится насущной уже сегодня. Стремительная экспансия культуры передовых стран означает, что нужно сделать все от нас зависящее, чтобы не упустить возможности изучить шаманизм в его естественной среде.

В настоящее время психологические исследования практически не ведутся. Нам необходим психологический портрет шамана для того, чтобы определить те качества и характеристики, которым должен обладать настоящий профессионал для работы в этой области. Исследователям, сведущим в психиатрии, необходимы непосредственные наблюдения шаманского кризиса посвящения.

Очень важно проделать тщательный анализ психологических, физиологических и биохимических изменений, которые происходят у шаманов во время обучения, ритуалов, путешествий и психоделических переживаний. Было бы полезно получить аналогичные

данные и о пациентах, также принимающих участие в ритуалах. Все это дало бы нам ключ к пониманию того, насколько эффективно шаманское целительство, как оно работает и могут ли пациенты вместе с шаманами входить в измененные состояния.

Особенно ценным могло бы стать изучение тех, кто обучался и шаманизму, и таким западным дисциплинам, как антропология или психиатрия. Чарльз Тарт указал на необходимость новых стратегий в исследованиях, изменяющих сознание традиций. Он настаивал на том, что нам нужны экспериментаторы — участники, йоги-ученые, как он их называет, хорошо владеющие как техниками изменения сознания, так и техниками тщательного самонаблюдения и анализа своих переживаний. Возможно, нам нужны и шаманы-ученые.

Не исключено, что западные технологии могут обогатить шаманизм. Например, дальнейшие исследования могут определить оптимальность музыкальных ритмов, тонов и частот для вызывания шаманских состояний и таким образом способствовать более глубоким, более мощным переживаниям у более значительного числа людей. Вопросов, конечно, много, работа предстоит немалая и нелегкая.

Очень важно также тщательно изучить шаманское целительство. Если шаманским техникам суждено занять свое место рядом с западными терапевтическими методиками, то на каком-то этапе они должны будут подвергнуться экспериментальной проверке. Мы уже отметили, что склонность к самообману как у целителей, так и у пациентов, огромна. Самая беспомощная и даже вредная методика, если врач и пациент в нее верят, может показаться чудодейственной, по крайней мере на какое-то короткое время. Такова сила плацебо-эффекта. Поэтому недостаточно одного только впечатления, что шаманские или любые другие терапевтические техники срабатывают. Уверенность может дать только экспериментальная проверка в ходе тщательно контролируемых исследований.

Оценить все богатство, сложность и парадоксальность традиции шаманизма — задача далеко не простая. Ни один подход и ни одна точка зрения не смогут охватить эту проблему во всей ее полноте. Психологические изыскания, тем не менее, обеспечили взгляд на шаманизм в отличии от других подходов. Ясно только то, что делают шаманы. Обучение, которое они проходят, техники, которыми они пользуются, мифы, которыми они живут, кризис, с которым они вступают в противоборство, способности, которые они в себе развивают, состояния сознания, в которые они входят, переживания, которые у них при этом возникают, прозрения, которых они достигают, видения, которые встают перед ними, космические странствия, в которые они пускаются, методы лечения, к которым

они прибегают, — все это теперь может быть истолковано в психологических терминах.

Многое, тем не менее, вокруг этой самой древней религиозной, мистической и психологической традиции остается окутанным тайной. Чем больше мы изучаем шаманизм, тем чаще он указывает на новые аспекты и возможности человеческого тела, ума и духа. С самых незапамятных времен дух шаманизма помогал, исцелял и учил человечество, и в этом он еще не сказал свое последнее слово.

15.2. Магия

15.2.1. Типы магии

Магия, колдовство — совокупность представлений и обрядов, в основе которых лежит вера в возможность воздействия на людей, предметы и явления окружающего мира сверхъестественным путем.

По мнению Кассирера, отношения магии и религии — одна из самых неясных и противоречивых проблем. Прояснить ее неоднократно пытались представители философской антропологии. Однако их теории противоречат друг другу и не дают разгадки. Естественно само желание дать строгое определение, которое позволило бы четко разграничить магию и религию. Рассуждая теоретически, можно сказать, что это не одно и то же и поэтому мы не стремимся свести их к общему источнику. И все же сохраняют свою актуальность вопросы о том, является ли магия «пережитком», «суеверием» (Э. Тайлор), «ошибкой мышления и образом неадекватного каузального объяснения» (Дж. Фрэзер), «неврозом» (З. Фрейд). А может быть, это фундаментальный элемент культуры и человеческой жизни? Каковы перспективы магии в будущем?¹

Если допустить связь религии с магией, тогда, считает Кассирер, сама религиозная вера становится своего рода суеверием. Однако сам характер нашего антропологического и этнографического материала очень затрудняет разделение этих областей. Попытки продвинуться в этом направлении становятся все более проблематичными. Современная антропология утверждает непрерывность взаимосвязей между магией и религией².

Одним из первых, кто пытался доказать, что даже с антропологической точки зрения магия и религия не могут быть объединены в общей рубрике был Фрэзер. По его мнению, магия и религия

¹ См.: Черняков Д. И. Феномен магии в культуре : автореф. дис. ... канд. филос. наук. Ростов н/Д, 2001. С. 3.

² См.: Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. С. 548.

совершенно различны по психологическому источнику и преследуют разные цели. Ослабление и упадок магии открыли пути к религии. Появление религии — результат упадка магии. Человек узнал, что он принимал за причины то, что ими не являлось, и что напрасны были его усилия действовать на основе этих воображаемых причин. Его каторжный труд пропал впустую, его замечательная изобретательность была растрочена бесцельно. Он натягивал канаты, к которым ничего не было прикреплено. Именно разочаровавшись в магии, человек обрел религию, открыл ее подлинный смысл.

«Если весь огромный мир продолжал существование без помощи человека и ему подобных, то происходило это, конечно, потому, что имелись другие существа, похожие на него, но куда более могущественные, невидимо направлявшие природные процессы и порождавшие разнообразные ряды явлений, которые человек до сих пор ставит в зависимость от совершаемых им магических обрядов»¹. Различение это однако выглядит довольно искусственным как с точки зрения системных требований, так и с позиции этнографической фактографии. Вообще существование некоей магической эпохи, которая сменялась и преодолевалась бы эпохой религии, отнюдь не очевидно.

Сомнительны также, с точки зрения Кассирера, и данные психологического анализа, на котором основано различение этих двух эпох. Дж. Фрэзер рассматривал магию как плод теоретической или научной деятельности, как результат человеческой любознательности, которая побуждала человека исследовать причины вещей, однако, не будучи в состоянии открывать реальные причины, он вынужден был довольствоваться вымышленными. Что же касается религии, то у нее нет теоретических целей: она выражает этические идеалы.

Обе точки зрения будут, однако, поколеблены, если обратить внимание на факты, касающиеся первобытной религии. Прежде всего религия должна осуществлять теоретическую и практическую функции. Важно подчеркнуть, что колебания и неопределенности во взглядах на природу, структуру и функции религиозного сознания связаны с состоянием науки во времена Кассирера. Неосознанное отождествление религии с единобожием (впрочем, также нечетко проводимое), с одной стороны, и неразличенность теоретического и идеологического — с другой, — все это заставляло Кассирера то признавать, то отрицать у религии теоретическую функцию, то считать ее теоретическим выражением «инстинктов», то отождествлять ее с верой в сверхъестественные силы, властвующие над человеком.

¹ Фрэзер Дж. Золотая ветвь. С. 71.

По мнению Кассирера, религия включает в себя космологию и антропологию, отвечает на вопросы о происхождении мира и человеческого общества. Из ответа на эти вопросы она выводит и представление о долге и обязанностях человека. Между этими двумя аспектами, как считает Кассирер, нет резкого различия: они сочетаются и смешиваются друг с другом в том глубинном представлении, которое он обозначает как чувство всеединства жизни. Именно здесь, по его мнению, находится общий источник магии и религии.

Э. Кассирер размышляет о том, что магия — не разновидность науки, а псевдонаука. Не выводится она также и из принципа, который в современном психоанализе называется всеилием мысли. Сами по себе ни желание познавать, ни желание обладать и подчинять себе природу не могут служить объяснением феномена магии. Дж. Фрэзер проводит строгое различие между этими двумя формами магии, которые он обозначает как имитативную и симпатическую.

По мнению Фрэзера, магическое мышление основывается на двух принципах. Первый из них гласит: подобное производит подобное или следствие похоже на свою причину. Согласно второму принципу вещи, которые один раз пришли в соприкосновение, продолжают взаимодействовать на расстоянии после прекращения прямого контакта. Первый закон может быть назван законом подобия, а второй — законом соприкосновения или заражения. Из первого принципа, а именно из закона подобия, маг делает вывод, что он может произвести любое желаемое действие путем простого подражания ему. На основании второго принципа он делает вывод: все то, что он проделывает с предметом, окажет воздействие на личность, которая однажды была с этим предметом в соприкосновении (как часть его тела или иначе). Гомеопатической, или имитативной, магией можно назвать колдовские приемы, основанные на законе подобия. Контагиозной магией могут быть названы колдовские приемы, основанные на законе соприкосновения или заражения.

Первый вид магии лучше всего обозначить термином «гомеопатическая», потому что альтернативный термин — «имитативная» — не исключает или даже подразумевает сознательно подражающего агента, что чрезмерно сужает сферу действия магии, ведь колдун уверен, что принципы, находящие практическое применение в его искусстве, управляют также неживой природой. Другими словами, он допускает, что законы подобия и соприкосновения распространяются не только на человеческие действия, но имеют всеобщее применение.

Таким образом, согласно Фрэзеру магия является искаженной системой природных законов и ложным руководящим принци-

пом поведения; это одновременно и ложная наука, и бесплодное искусство. Как система природных знаков, т.е. совокупность правил, которые «определяют» последовательность событий в мире, она может быть названа магией теоретической. В качестве же предписаний, которым люди должны следовать, чтобы достигать своих целей, она может называться магией практической. Вместе с тем следует иметь в виду, что первобытный колдун знает магию только с ее практической стороны. Он никогда не подвергает анализу мыслительные процессы, на которых основываются его действия, никогда не размышляет над заключенными в них абстрактными принципами.

Гомеопатическая, или имитативная, магия использовалась многими народами в разные эпохи, чтобы нанести вред врагу. Тысячу лет назад колдунам Древней Индии, Вавилона и Египта, равно как Греции и Рима, и еще в прошлом веке в Австралии, Африке и Шотландии к этим методам прибегали злонамеренные люди. Индейцы Северной Америки верят, что, нарисовав чью-то фигуру на песке, золе или глине или приняв за человеческое тело какой-нибудь предмет, а затем проткнув его острой палкой или нанеся ему какое-то другое повреждение, они причиняют вред изображенному лицу.

Вся система симпатической магии состоит не из одних только позитивных предписаний, т.е. запретов. Она говорит не только о том, как надлежит поступать, но и о том, чего делать не следует. Совокупность позитивных предписаний составляет колдовство, совокупность негативных предписаний — табу. Фактически все представления о табу, во всяком случае их большая часть, представляются лишь частными случаями применения симпатической магии с ее великими законами сходства и контакта. Дикарь уверен, что стоит ему поступить так-то и так-то, и в соответствии с одним из этих законов неизбежно произойдут какие-то последствия.

15.2.2. Магия и ритуал

Э. Кассирер считает, что по своему происхождению и значению всякая магия — симпатическая, ведь человек не станет вступать в магический контакт с природой, пока не убедится, что существует связь, объединяющая все вещи, что разрывы между ним и природой, а также между различными видами природных объектов в конце концов искусственны, а не реальны.

На философском языке это убеждение было выражено стоической максимой (взаимострастие целого или внутренняя связь целого), которая лаконично выражает эту фундаментальную веру, лежащую в основе всех магических ритуалов. Ритуал имеет длительную историю, и в том виде, в каком встречается у представителей самых примитивных племен, он представлен как уже

сформировавшийся вид деятельности. Животным присуще знаковое поведение, которое с усложнением организации нервной системы ритуализируется. Ритуализация в человеческих сообществах иная. В ней развиваются ритуальные символы, соединяющие разрозненные фрагменты ритуала в единый текст, и в зависимости от последовательности ритуальных символов кодируется смысл транслируемого сообщения. Символика ритуала не носит ритуальный характер и зависит от среды обитания, от традиций, от религиозных представлений, от типа и уровня определенной структуры.

Происхождение ритуала имеет биологическую природу, переходящую в социальную с возникновением присущих человеку уровней построения движения. Последующее развитие социальных функций уже непосредственно влияет на само ритуальное действие и ведет к новым отражениям в ритуале на фоне биологической природы, усложняющейся природой социальной. Ритуал является связующим звеном между двумя способами познания мира и его репрезентации. Как показывает Д. И. Черняков, архаический человек в своей памяти вынужден хранить не только всю необходимую, но и всю накопленную предшествующими поколениями информацию, а иначе она быстро и безвозвратно утрачивается. Для сохранения информации необходимы постоянные тренировки памяти. Вполне вероятно, что одной из функций ритуала как раз и являются периодические повторения информации в виде ритуального действия, которое также необходимо рассматривать как мнемонический прием. Само действие имеет значительно более древнюю природу, чем слово и, следовательно, легче воспроизводится в практике — нагруженное словесной символикой. Цикличность ритуала как нельзя лучше подходит для постоянной тренировки памяти.

Из всех живущих в настоящее время племен, находящихся на самой примитивной стадии развития ни одно нельзя рассматривать как прототипы состояний, через которые прошло человечество в своем развитии. Представители таких традиционных бесписьменных культур, несмотря на «замороженность» развития их социального быта, являются представителями современного вида человека. Их быт, обычаи, традиции, мифы, обряды свидетельствуют о том, что вид человека разумного развивается в каком-то одном, общем направлении, несмотря на то, что существуют различные типы культур, находящихся на разных стадиях развития. Об этом свидетельствует тот факт, что дети туземцев из Австралии или дети негров из Африки не хуже цивилизованных людей учатся счету и письму, которые, как правило, не существуют в их культуре, сохраняя при этом свои генетические особенности, присущие их расе.

По наблюдениям В. Тернера (1920—1983), любую единицу ритуала идембу называют словом, обозначающим оставляемую охотником при прокладке пути вежу, отметину, зарубку на дереве, с помощью которой он может ориентироваться на местности. Такие наблюдения проливают свет не только на структуру ритуала, но и на природу происхождения сознания. Охотник, оставивший зарубку, видит в ней значительно больше, чем просто зарубку на местности. Эта зарубка обладает определенным смыслом, известным только охотнику или тем, кому он сообщил, что связано с этой зарубкой. Последняя обладает определенным смыслом только в сознании охотника, так как ей придан некий смысл; сама по себе зарубка не имеет смысла. Исполнители ритуала, следуя от одной зарубки к другой, транслируют смыслы, которые таким образом передаются от одного поколения к другому, уходя своими корнями к мифическому основателю рода — первопредку. Ритуал закрыт в смысловом плане для непосвященного наблюдателя, который способен увидеть только его внешнюю сторону (само исполнение ритуала: танец, заунывное пение и т.п.), а внутренняя сторона (смысл самого ритуального действия) остается герметичной¹.

Последовательность выполнения определенных движений — ритуальных символов — упорядочивает ассоциативное мышление, придает ему направленность, т.е. временное следование мыслей. Усвоение ритуальной символики для представителя другой культурной традиции — достаточно сложный процесс, требующий много усилий и времени из-за традиционно определенной специфики символики. Человеческая культура выделяется из животного состояния тогда и только тогда, когда сформирован механизм трансляции «зарубок», с помощью которого, удерживаемый памятью мир продолжал свое существование и передавался последующим поколениям, совершенствуясь и оформляясь врожденными структурами, опредмеченный в знаково-символической форме.

Э. Кассирер отмечает, что, конечно, произвольное применение концепции греческой философии к неразвитым, зачаточным формам человеческих верований опасно. Однако стоики, отчеканившие формулу «внутренней связи целого», никоим образом не преодолели взгляд народной религии. Э. Кассирер предлагает подойти к проблеме с точки зрения ритуала.

15.2.3. Магия и религия

Б. Малиновский предлагает рассмотреть типичный акт черной магии, хорошо известный и, как правило, выступающий в форме стандартизированного театрального представления. У туземцев

¹ См.: Тернер В. Символ и ритуал. М., 1983.

среди прочих магических действий, по-видимому, самым распространенным является колдовство, совершаемое при помощи стрелы, заостренной палки, кости или иглы какого-либо животного. Дикарь нацеливает это оружие или бросает его в сторону своего воображаемого врага, которого хочет погубить, сопровождая это гримасами, угрожающими жестами и выпадами. Все это составляет определенный ритуал. Его многочисленные описания можно найти в древнеевропейских и дальневосточных исследованиях и рассказах путешественников.

Вообразим некоего наблюдателя, внезапно очутившегося в каком-нибудь районе Меланезии и заставшего туземцев за такого рода занятиями. Не зная в точности, что он наблюдает, наш зритель скорее всего решил бы, что перед ним находятся люди в лунатическом состоянии или отчего-то впавшие в безудержную ярость. Туземец не просто нацеливает свое оружие на воображаемую жертву, при этом он изображает ярость, потрясая своим оружием, рассекая им воздух, поворачивая его в теле поверженного противника и рывком выдергивая обратно. Таким образом, туземец не просто изображает свою победу над врагом, но вкладывает в это действие страсть желания этой победы.

Однако что изображает сам этот обряд? Если бы туземец хотел изобразить конечный результат своей победы, он включил бы в представление гибель противника, имитировал бы ее, однако так бывает далеко не всегда. Зато обязательной чертой ритуала является изображение эмоций, непосредственно связанных с ситуацией борьбы и победы, достигаемых с помощью мимики и специфических движений.

Традиция, как показано, находит свое концентрированное выражение в магическом ритуале и культе. Какую бы традицию или мифологию мы ни рассматривали, мы всегда встретимся с уверенностью в том, что магия всегда служила целям человека и существовала благодаря его знанию. По мнению Малиновского, магия не только воплощается человеком, но и человечна по своей направленности: магические действия, как правило, относятся к практической деятельности и состояниям человека — к охоте, рыбной ловле, земледелию, торговле, любви, болезням и смерти. Объектом магии оказывается не сама природа, а человеческое отношение к ней и человеческие действия с природными объектами, поэтому магическая сила не растворена в универсуме бытия, не присуща чему бы то ни было вне человека. Магия — это специфическая и уникальная власть, которая принадлежит только человеку и обнаруживает себя только в магическом искусстве, изливаясь человеческим голосом и передается волшебной силой обряда.

Б. Малиновский считает, что как магия, так и религия возникают в ситуациях эмоционального стресса: житейский кризис,

крушение важнейших замыслов, смерть и посвящение в таинства своего племени, несчастная любовь или неутоленная ненависть. Как магия, так и религия указывают выходы из таких ситуаций и жизненных тупиков, когда действительность не позволяет человеку найти иной путь, кроме обращения к вере, ритуалу, сфере сверхъестественного. В религии эта сфера наполняется духами и душами, провидением, сверхъестественными покровителями рода и провозвестниками его тайн; в магии — первобытной верой в силу волшебства магического заклинания. И магия, и религия прямо опираются на мифологическую традицию, на атмосферу чудесного ожидания раскрытия своей чудотворной силы. И магия, и религия окружены системой обрядов и табу, которая отличает их от действия, от того, как ведут себя непосвященные.

Что же отличает магию от религии? В сакральной сфере магия выступает как некое практическое искусство, служащее для выполнения действий, каждое из которых является средством достижения определенной цели, а религия — как система таких действий, выполнение которых само по себе есть некоторая цель. Б. Малиновский пытается проследить это различие на более глубоких уровнях. Практическое искусство магии обладает определенной и применяемой в строгих границах техники исполнения: колдовские заклинания, ритуал и личные способности исполнителя образуют постоянное триединство.

Религия во всем многообразии ее аспектов и целей не имеет столь простой техники; ее единство не сводится ни к системе формальных действий, ни даже к универсальности ее идейного содержания, оно скорее заключается в выполняемой функции и в ценностном значении веры и ритуала. Вера, свойства магии, в соответствии с ее практической направленностью, крайне просты. Это всегда вера во власть человека достигать желаемой цели с помощью колдовства и ритуала. В то же время в религии мы наблюдаем значительную сложность и многообразие сверхъестественного мира как объекта. Пантеон духов и демонов, благотворные силы тотема, души праотцов, картины будущей загробной жизни — все это и многое другое создает вторую, сверхъестественную реальность для первобытного человека.

Религиозная мифология также более сложна и разнообразна, в большей степени проникнута творчеством. Обычно религиозные мифы сосредоточены вокруг различных догматов и развивают их содержание в космогонических и героических повествованиях, в описаниях деяний богов и полубогов. Магическая мифология, как правило, выступает в виде бесконечно повторяющихся рассказов о сверхобычных достижениях первобытных людей.

Магия как особое искусство достижения конкретных целей в одной из своих форм однажды входит в культурный ареал чело-

века и затем непосредственно передается от поколения к поколению. С самого начала она является искусством, которым овладевают немногие специалисты, и первая профессия в истории человечества — это профессия колдуна и чародея. Религия же в самых своих первоначальных формах выступает как всеобщее дело первобытных людей, каждый из которых принимает в ней активное и деятельное участие. Каждый член племени проходит через обряд посвящения и впоследствии сам посвящает других. Каждый член племени скорбит и рыдает, когда умирает его сородич, участвует в погребении и чтит память усопшего, а когда придет его час, точно так же будет оплакан и помянут. У каждого человека есть свой дух, и после смерти каждый сам становится духом.

Единственная существующая в рамках религии специализация — так называемый первобытный спиритический медиум — это не профессия, а выражение личного дарования. Еще одно различие между магией и религией — это игра черного и белого в чародействе, тогда как религия на своих первобытных стадиях не слишком интересуется противоположностью между добром и злом, благотворными и зловредными силами. Здесь опять-таки важен практический характер магии, направленный на непосредственные и измеримые результаты, тогда как первобытная религия обращена к роковым, неотвратимым событиям и сверхъестественным силам и существам (хотя, главным образом, в моральном аспекте) и потому не касается проблем, связанных с человеческим воздействием на окружающий мир. Афоризм о том, что страх впервые создал богов во Вселенной, совершенно неверен в свете антропологии.

По мнению Малиновского, чтобы понять различия между религией и магией и ясно представить отношения в треугольном созвездии магии, религии и науки, надо по крайней мере вкратце обозначить культурную функцию каждой из них. Функция первобытного знания и его ценности достаточно проста. Знание окружающего мира дает человеку возможность использовать природные силы; первобытная наука предоставляет людям огромное преимущество по сравнению с другими живыми существами, продвигает их намного дальше всех прочих тварей по пути эволюции.

Чтобы понять функцию религии и ее ценность в сознании первобытного человека, нужно тщательно изучать множество туземных верований и культов. Религиозная вера придает устойчивость, оформляет и усиливает все ценностно-значимые установки, такие, как уважение к традиции, гармоническое мироощущение, личностная доблесть и уверенность в борьбе с житейскими невзгодами, мужество перед лицом смерти. Эта вера, поддерживаемая и оформляемая в культе и церемониях, обладает огромным жиз-

ненным значением и раскрывает первобытному человеку истину в самом широком, практически важном смысле слова.

Какова культурная функция магии? Все инстинктивные и эмоциональные способности человека, все его практические действия могут заводить в такие тупиковые ситуации, когда дают осечку все его знания, обнаруживают свою ограниченность силы разума, не помогают хитрость и наблюдательность. Силы, на которые человек опирается в повседневной жизни, оставляют его в критический момент. Природа человека отвечает на это спонтанным взрывом, высвобождающим рудиментарные формы поведения в дремлющую веру в их эффективность.

Магия основывается на этой вере, преобразует ее в стандартизированный ритуал, обретающий непрерывную традиционную форму. Таким образом, магия дает человеку ряд готовых ритуальных актов и стандартных верований, оформленных определенной практической и ментальной техникой. Тем самым, по словам Малиновского, воздвигается мост через те пропасти, которые возникают перед человеком на пути к его важнейшим целям, преодолевается опасный кризис. Это позволяет человеку не терять присутствие духа при решении самых трудных задач, сохранять самообладание и целостность личности, когда подступает приступ злобы, пароксизм ненависти, безысходность отчаяния и страха. Функция магии, по Малиновскому, заключается в ритуализации человеческого оптимизма, в поддержании веры в победу надежды над отчаянием. В магии человек находит подтверждение того, что уверенность в своих силах, стойкость в испытаниях, оптимизм одерживают верх над колебаниями, сомнениями и пессимизмом.

15.2.4. Магия и наука

Магия ограничена строгими условиями своей эффективности: точное воспроизведение колдовской формулы, безукоризненное совершенство ритуала, безукоснительное соблюдение табу и церемоний обряда, обязательных для мага. Б. Малиновский показывает, что если хотя бы одно из этих условий не выполняется, магия обречена на неудачу. Но даже если магический ритуал исполняется самым совершенным образом, он все же не может дать желаемого результата. Дело в том, что на каждую магию может быть контрмагия. Если магия призвана соединить неутолимость человеческих желаний со своенравной игрой случая, то понятно, что каждое желание, как позитивное, так и негативное, может и даже должно иметь соответствующую магию.

Жизнь такова, что во всех своих социальных и бытовых устремлениях, во всех попытках заслужить благосклонность фортуны и поймать за хвост птицу счастья человек не может не считаться с соперничеством, завистью и злобой себе подобных существ.

Удача, обладание, даже здоровье — все это познается в сравнении. Если сосед имеет больше скота, больше женщин, больше власти, человек ощущает удовлетворенность тем, что ему удалось помешать другому, чем своим собственным успехом. Этой социально обусловленной игре желаний и контржеланий, амбиций и злобы, успеха и зависти соответствует игра магии и контрмагии или белой и черной магии.

Б. Малиновский пишет о том, что в Меланезии у туземцев не существует ни единого магического действия, которое не сопровождалось бы твердой уверенностью в том, что существует и противодействие, которое, если окажется сильнее, может полностью свести на нет усилия мага. В некоторых видах магии, например в целительной магии, формулы заклинания и контрзаклинания всегда соседствуют друг с другом. Человек, обучаясь технике магического ритуала, посредством которого он вызывает болезнь, одновременно обучается формуле и обряду, которые могут полностью аннулировать действие его злой магии.

В любовной магии не только существует вера в то, что сердце возлюбленной отзовется на более сильное из двух направленных к нему заклинаний, но считается также, что с помощью заклинания можно изменить уже сложившуюся любовную привязанность, например, заставить жену разлюбить мужа. Трудно сказать, имеет ли место подобная двойственность магии во всем мире так же, как и на Тробриандских островах, но несомненно, что двойственность сил, черных и белых, положительных и отрицательных, наблюдается повсеместно. В связи с этим неудача магии может быть отнесена за счет ошибки, небрежности обряда, нарушения табу, и, наконец, что не менее важно, неудача может быть объяснена тем, что кто-то другой совершил какой-то контрмагический обряд.

Магия сродни науке в том смысле, что и та и другая направлены к определенным целям, тесно связанным с человеческой природой, потребностями и стремлениями людей. Магическое искусство направлено на достижение практических целей. Как и другие практические занятия, она подчинена ряду принципов, которые, складываясь в определенную систему, диктуют тот способ действий, который считается наиболее эффективным.

Такие системы принципов обнаруживаются при анализе магических обрядов, колдовских заклинаний и предметов, составляющих арсенал мага. Магия, как и наука, обладает собственным техническим оформлением. Как и в других искусствах, человек, прибегающий к магии, способен из-за ошибки погубить весь свой замысел, но может и исправить свою ошибку. Другое дело, что в магии количественное равенство черного и белого имеет гораздо большее значение, результаты колдовства уничтожимы в большей

степени, чем это возможно в каком бы то ни было практическом искусстве или ремесле. Таким образом, между магией и наукой имеются некоторые сходства. Возможно, прав Фрэзер, назвавший магию псевдонаукой.

Нетрудно понять, как считает Малиновский, в чем состоит ложность этой псевдонауки. Настоящая наука, даже в ее зачаточных формах, в каких она находит свое выражение в примитивных знаниях первобытных людей, базируется на повседневном универсальном опыте человеческой жизни, на тех победах, которые человек одерживает над природой в борьбе за свое существование и безопасность, на наблюдении, результаты которых находят рациональное оформление. Магия основывается на специфическом опыте особых эмоциональных состояний, в которых человек наблюдает не природу, а самого себя, в которых истина постигается не разумом, а раскрывается в игре чувств, охватывающих человека. Наука стоит на убеждении в универсальной значимости опыта, практических усилий и разума; магия — на вере в то, что человеческая надежда может не сбыться, желание — не исполниться. В теории познания центральное место отводится логике, в теории магии — ассоциации идей под воздействием желаний. Исследования показывают, что рациональное и магическое знания относятся к разным культурным традициям, к различным социальным условиям и типам деятельности, и эти различия ясно осознавались людьми первобытных обществ. Рациональное знание недоступно непосвященным, магическое — входит в область сакрального, овладение им требует посвящения в таинства обряда и выполнения табу.

Ниже приведены наброски общенаучной теории магии, как она представлена в работах Фрэзера и Малиновского.

Дж. Фрэзер. Психологическая основа магии — ассоциация идей, между которыми нет никакой реальной причинной связи; магия позволяет умному человеку доминировать над остальными, основывать королевские династии, новые государства, получать статус святых и богов после смерти; магия вырабатывает первые санкции, закрепляющие частную собственность и целостность, самостоятельность индивида. Таковы основные положения фрэзеровской концепции магии, изложенной им в работах «Золотая ветвь», «Божественный король» и «Задача Психеи».

Б. Малиновский. Магия обеспечивает уверенность в ситуациях неопределенности; магия создает церемониальную структуру торговли; магия часто организует коллективный труд; магия действует с помощью усиления социального давления на индивида; миф является схемой магического действия, которое нередко сводится к проговариванию мифа; магия представляет собой в основном языковой феномен и использует специальный высокопарно-сакральный язык, отличающийся от языка, применяемого

в контексте трудовой деятельности и общения; магия — предельный случай, демонстрирующий силу и активность языка, так как всякий язык имеет магическую функцию; магия укрепляет неравенство людей в примитивных обществах; магия подтверждается чудесами, порождаемыми мистической верой. Эти положения сформулированы в «Магии, науке и религии», «Основаниях веры и морали», «Коралловых садах и их магии» и других работах Малиновского¹.

Ограниченность в интерпретации магии в научной литературе обнаруживается в том, что она рассматривается либо как субъективно-психологический феномен (Э. Тайлор, Дж. Фрэзер, З. Фрейд), либо как феномен социальный (Э. Дюркгейм, А. Юбер, М. Мосс, Л. Леви-Брюль), либо как социокультурный феномен (Б. Малиновский, Э. Эванс-Причард, К. Клакхон, Дж. Коллингвуд, В. Тернер, К. Леви-Стросс, М. Дуглас).

По мнению Чернякова, магия обнаруживает двойственную сущность. Магия — это не только оккультный, но и социокультурный феномен. Как оккультная практика магия представляет попытку проникнуть в тайный ход процессов природы; как социокультурная практика она представляет собой эффективную действенную силу общества, регулирующую в ряде аспектов человеческую природу.

Существуют разные классификации магических действий. В одном случае подчеркивается связь магии с различными видами практической активности (хозяйственная, лечебная магия), в другом — выявляется оценка магической деятельности (белая и черная). Б. Малиновский отметил функциональную природу магии (продуктивная, предохранительная, разрушительная). Первобытная магия проанализирована также Л. Леви-Брюлем (1857—1939). На специфику магии в разных культурах указал Вебер, согласно которому магическое действие допускает связь с конкретной жизненной ситуацией или кругом лиц. В качестве магического средства рассматривается принесение жертвы. Магия наделяет способностью пробуждать в человеке некие субстанции, заставляющие его совершать добрые или злые поступки. Во многих религиях считается, что с помощью магии можно превратиться в божественное тело. Магия как компонент религии стойко сохраняется.

Принципиальное отличие магии от науки в том, что магия направлена на постижение фактов, лежащих за пределами обычного опыта, доступного только посвященным. Магия стремится обнаружить лишь мистические связи и отношения в природе

¹ Краткий синопсис концептуальных положений Фрэзера и Малиновского взят из статьи: *Касагин И. Т.* Магия и творчество // Религия, магия, миф. Современные философские исследования. М., 1997. С. 67—68.

и претендует на выявление внутренней, сокровенной сути явлений. Если научное познание характеризуется объективностью, универсальностью и общезначимостью, т.е. ориентировано на повсеместное применение, то магическое познание эзотерическое и не отвечает принципам верификации. Однако будучи самостоятельной формой постижения бытия, принципиально отличной от науки, магия имеет собственную специфику и не является ни псевдонаукой, ни тайной, оккультной наукой.

15.3. Миф

15.3.1. Миф и мифология

Дар волшебства был получен богиней Медеей от Гекаты. Судьба Медеи неразрывно связана с Ясоном, который отправился в Колхиду за золотым руном. Именно из Колхиды вывез Медею античный герой. Ему удалось получить золотое руно, потому что он следовал ее советам. Позже в Греции Ясон охладил к Медее, которая предстает в мифе то как безжалостная убийца, то как страстно любящая и страдающая женщина. Медее убила своих сыновей, чтобы содрогнулось сердце Ясона, предавшего ее.

«Из всех явлений человеческой культуры, — пишет Кассирер, — миф и религия хуже всего поддаются чисто логическому анализу»¹. На первый взгляд миф кажется только хаосом — бесформенной массой бессвязных идей. Вот история Медеи: какой в ней смысл? Может быть, рассказ о всепоглощающей любви? Однако прославление любящей женщины, которая убила своих сыновей, вызывает некоторое сомнение. Неужели не было других форм отмщения? Мы сочувствуем Медее, осуждаем вероломство Ясона, но что-то подсказывает нам: измена мужчины — это тривиально.

Может быть, это просто предание о конкретной женщине, которая на самом деле жила на свете? Некоторые авторы утверждают, что Медее вернулась в Колхиду, где в ее отсутствие тронем завладел другой человек. Медее убила его и вернула власть отцу. Если так, отчего ее судьба волнует нас? На какой-то миг мы проникаемся трагедией этой женщины, которая в иступлении страсти нанесла себе жуткую душевную рану. Разве она просто убийца? Она же так самозабвенно любит своих детей, своего мужа. Попробуем понять мотивы ее преступления, ведь у нее нет другого способа отмстить Ясону.

Ясон обольстил ее, и она лишилась всего: близких, родины. Ей жить на чужбине. У нее один незаменимый человек — отец ее детей. Но он отвернулся от нее. Это равносильно убийству. Охла-

¹ Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке.

дел, предал, обрек на жуткое горе. Медея взывает к его совести, но Ясон бездушен. Ничто не может разрушить его безмятежности. Если так, пусть узнает о ее жутком поступке. Когда ему скажут, что сделала Медея, он, наверное, содрогнется.

Будь Медея христианкой, разве она посмела бы убить своих детей? Это смертный грех, сыноубийство. Но Медея — язычница. Она живет в культуре, где насилие, месть, лишение жизни не осуждаются. Однако она мать, дети ей безмерно дороги, лишить их жизни, значит убить и себя. Что может испытывать женщина, попавшая в такую ситуацию? Миф эпичен. Нам рассказывают историю. Не слышны вопли, не подчеркнуты страсти, не выражена оценка того, что произошло. Какой смысл в таком бесстрастном рассказе?

Однако древнегреческий классик Эврипид не остался равнодушным к этой истории и написал трагедию. Данный литературный жанр, вообще говоря, особый. В его основе лежит напряженный, непримиримый конфликт. Трагедия — это не простое описание печальных происшествий и странных убийств. Не количество драм и не число гибелей рождает жанр. Герои трагедии ищут оправдания своим поступкам. Они находятся в ситуации, когда выхода нет и приходится до конца осмысливать свою судьбу, свой выбор. Герой побеждает ситуацию, но, чаще всего, ценой собственной гибели. Герой античной трагедии погибал, а зрители расходились с просветленной душой и сердцем. Так греки открыли великую тайну драматического действия, сохраняемую всеми театрами мира всех эпох и кинематографом в XXI в. Началось же все с мистерий и священных праздников.

Причем же здесь миф? Трагедия — это совсем иное. Однако неслучайно трагики обращались к мифу. Не без оснований им казалось, что миф только по первому впечатлению — некая незамысловатая история. Многих своих героев Древний мир считал историческими личностями. Некоторые античные историки думали так совершенно серьезно, другие — с равнодушным скепсисом.

В качестве примера возьмем критского царя Миноса — сына Зевса и его возлюбленной Европы. По закону возмездия молодых афинян ждала смерть. Минос отдавал их на растерзание чудовищу Минотавру, рожденному женой Миноса Пасифаей от священного быка. Соответственно Минотавр и выглядел: у него человеческое тело и голова быка. Жил он в огромном лабиринте, который по поручению Миноса построил знаменитый изобретатель и строитель Дедал.

Историю продолжает Тесей, которому Ариадна дала нить, чтобы он мог выбраться из лабиринта. Тесей, разматывая клубок, отправился по хитросплетениям коридоров в самое сердце лабиринта, где его ждал минотавр. Со страшным ревом чудовище бро-

сились вперед, чтобы пронзить его своими огромными рогами. Однако Тесей увернулся. Тупой силе, слепой ярости Минотавра Тесей противопоставил ловкость и смекалку. Улучив момент, он в буквальном смысле слова взял быка за рога и пронзил его грудь мечом. Сматывая нить, Тесей выбрался из лабиринта, где его уже поджидала Ариадна.

Определение мифа. Греческое слово «миф» имеет множество смыслов. Это и сказание, и речь, и разговор, и замысел, и известие. Можно подумать, что миф — это просто вымысел, чья-то фантазия. В Древней Греции миф порой воспринимался как нечто, противостоящее действительным событиям, правде. В то же время миф оценивался и как воспроизведение самой жизни. В далекие времена миф был связан с обрядом и ритуалом. В традиционном понимании миф — это возникающее на ранних этапах повествование, в котором явление природы или культуры предстает в одухотворенной и олицетворенной форме. В более поздней трактовке это исторически обусловленная разновидность общественного сознания. Миф часто оценивают как универсальный способ человеческого мирочувствования.

15.3.2. Истолкование мифа

Э. Кассирер утверждает, что искать «основания» в мифе — дело безнадежное. Специфика мифа, если таковая существует, в том, что он лишен «связи со смыслом». Сначала древнегреческие мыслители с доверием относились к мифам. Они полагали, что в этих сказаниях содержится глубинный смысл. Позже отдельные мыслители стали высказывать сомнение в том, что миф — это окончательная мудрость. Они стали критиковать мифы. Критическое отношение к мифу — начало философии.

Вот один из примеров. Миллионы лет на Земле существуют мужчины и женщины. Люди задумывались над тем, что же притягивает друг к другу эти создания, только ли природный инстинкт воспроизведения рода человеческого? Почему еще в райских кущах Ева, только еще созданная Господом из Адамова ребра, вела себя иначе, чем хотелось бы Адаму? Чем заинтересовало Адама существо, сделанное из его плоти?

Впрочем, в арсенале культуры сохранился древний миф, который рассказывает о том, что люди изначально делились на три пола: мужчины, женщины и ныне исчезнувшие андрогины, соединявшие в себе мужские и женские признаки. Тело последних было округлым, с удвоенным числом частей и органов: четырьмя руками, ногами и ушами и двумя повернутыми в противоположные стороны лицами. Эти люди оказались настолько хорошо приспособленными к жизни, что боги, почувствовав в них соперников, решили ослабить человеческий род, разделив каждого из людей

пополам. Неужели и вправду люди когда-то были андрогинами? С какой стати миф рассказывает совершенно неправдоподобную историю?

Платон задумывается над тем, как родилось столь благоухающее чувство, как любовь, и обращается к мифу. Если бы философ просто пересказал миф, он считался бы обыкновенным сказителем, но Платон поступает иначе. Он обнаруживает в мифе некий смысл. Мифы несут в себе глубинную правду о человеческих чувствах. Любовь — не просто физиологическое влечение. Это нечто большее, ведь с незапамятных времен (вспомним андрогин) тела и души тоскуют в своей разделенности. Каждый ищет свою половину, чтобы обрести утраченную цельность. Это единственный путь к тому, чтобы исцелить человеческую природу. Так из мифа выросла замечательная философская идея.

Еще один миф. Верховный греческий бог, восходящий к индоевропейскому божеству неба, Зевс, имел потомков не только от богинь, но и от земных женщин. Под золотым тронем громовержца возникают вспышки молний. Глухо рокочет гром. Через две выбоины в скалах несутся к Зевсу молитвы и клятвы смертных, их покаянные признания. Бог слушает и принимает решения. При этом сам он обнаруживает обыкновенные человеческие чувства. Вот понравилась ему смертная женщина. Зевс в диковинном одеянии слетает с Олимпа и в поле, благоухающем чабрецом, настигает предмет своей необузданной, божественной страсти.

Иносказание или мудрость? Многочисленные попытки различных школ сравнительной мифологии вывести все мифы из какого-нибудь одного источника потерпели неудачу. Однако, как уже говорилось, культурологи давно обратили внимание на большое сходство основных мифологических мотивов в различных культурах и в различных социальных условиях.

Миф не теоретичен по самой своей сущности. Его логика, если только он обладает таковой, бросает вызов обычному научному постижению. Однако философия во все времена отрицала саму возможность подобного раздвоения. Для философии миф всегда призван обладать определенным значением, хотя бы и скрытым. Уже стоики, хорошо распространенное учение которых в Древней Греции стремилось рассматривать человека как часть природы, разработали целую систему иносказательной интерпретации мифа.

15.3.3. Ф. Бэкон о мифе

На пороге Нового времени Бэкон написал трактат «О мудрости древних». Он полагал, что миф — сознательное изобретение человека. С этих позиций мыслитель пересказывал и истолковывал их. Последуем за мыслью английского философа.

Сфинкс была чудовищем с лицом и голосом девицы, пересказывает Бэкон древний миф, покрыта перьями, как птица, с когтями грифа. Она сидела на вершине горы близ Фив и следила за дорогой, подстерегая путников. Она набрасывалась на них из своей засады и, схватив, загадывала им темные и сложные загадки, которые, как полагали, сама узнавала от муз.

Если несчастные пленники не могли разрешить и растолковать эти загадки и говорили что-то невнятное, она со страшной свирепостью расправлялась с ними. Так как эта напасть свирепствовала уже давно, фиванцы назначали награду тому, кто сможет разгадать загадки Сфинкса, а наградой этой была сама царская власть над Фивами.

Привлеченный такой наградой Эдип, человек энергичный и умный, но с больными, проколотыми некогда ногами, принял это условие и решил попытать счастья. И вот когда он мужественно и твердо предстал перед Сфинксом, она спросила у него, что за животное рождается четвероногим, затем делается двуногим и, наконец, снова четвероногим.

Эдип, подумав, ответил, что все это относится к человеку, который сразу после рождения и в младенчестве оказывается четвероногим и только учится ползать, но вскоре поднимается и ходит на двух ногах; в старости же он опирается на палку, чтобы крепче держаться, и представляется как бы треногим, а в самом конце своей жизни, уже дряхлым старцем, когда мускулы его уже совсем ослабели, лежит, прикованный к постели, и снова становится как бы четвероногим. Дав правильный ответ, он одержал победу над Сфинксом и погубил ее. Тело чудовища, погруженное на осла, возили в триумфальной процессии, сам же Эдип по условиям договора стал царем фиванцев.

Ф. Бэкон называет миф тонким и умным. Он пишет, что ему кажется, будто он рассказывает о науке и о ее связи с практикой. А где доводы? Вот они. Вовсе не абсурдно называть науку чудовищем, ибо у невежд и просто неосведомленных людей она вызывает удивление. Наука многообразна по своему виду и облику, ибо ее предмет предельно многообразен: женское лицо и голос указывают на словоохотливость, крылья даны ей потому, что знания и открытия мгновенно распространяются и разлетаются по свету, ибо передача знаний подобна бурно вспыхнувшему пламени, зажженному от другого пламени.

Далее Бэкон сообщает, что очень глубокий смысл содержит и упоминание об острых кривых когтях, ибо аксиомы и доказательства науки проникают в ум. Они захватывают его и держат так крепко, что он не может ни двинуться, ни вырваться. Всякое же знание, как поясняет далее Бэкон, представляется нам расположившимся на крутых и высоких горах, ибо, будучи явлением воз-

вышенным, оно по праву рассматривается где-то высоко наверху, откуда с презрением взирает на невежество и может, как с вершины горы, и на широком пространстве видеть все далеко вокруг.

Можно, пожалуй, на этом оборвать дальнейшие разъяснения Бэкона. Они во многом вызывают улыбку. Даже непосвященному ясно, что смысл, заключенный в мифе, не исчерпывается сравнением сфинкс с наукой. Можно толковать миф и антропологически, например, задуматься над тем, какое знание о человеке содержит эта притча. Ф. Бэкон же в соответствии с духом Нового времени без колебаний полагает: конечно же, миф толкует о науке, ведь для него даже философия — служанка науки. Что уж говорить о мифе.

Получается, будто древние пытались высказать свои идеи на языке иносказания и дальше примитивных сопоставлений не шли. Надо только придать этим суждениям более современный, теоретический вид. Однако неужели действительно древние люди могли сравнивать науку с чудовищем? Нет, безусловно, Бэкон считывает из мифа собственное научное восприятие мира. Но ведь родился миф вовсе не для того, чтобы обсуждать науку.

15.3.4. Миф — бессознательный вымысел и особое восприятие мира

Миф — бессознательный вымысел. Философия культуры исследует не содержание, а формы мифологического воображения. Предметов, тем и мотивов мифологической мысли безгранично много. Нет такого явления природы или общества, которое не могло бы быть истолковано мифологически, по крайней мере, не допускало бы такой интерпретации. У Бэкона, как мы видели, это феномен науки.

Мифологический мир предстает как мир искусственный, как претензия на что-то другое. Порой считалось, что это не вера, а просто притворство, выдумка. Однако сейчас мало кто подходит к мифу с таких позиций. Миф — это, безусловно, вымысел, однако не сознательный, а бессознательный. Никто не вкладывал в миф конкретное, заранее продуманное содержание. Миф оказывался кристаллизацией коллективного бессознательного. Первобытное мышление не осознавало значения своих собственных творений.

Но, выходит, нам и не понять этих значений? Такой вывод поспешен. Миф поддается рационалистическому разгадыванию. Мы способны под неисчислимыми масками отыскать подлинный образ. В каком направлении может осуществляться такое постижение мифа? По мнению Кассирера, есть два метода — объективный и субъективный. В первом случае можно попытаться классифицировать объекты мифологической мысли. Во втором — классифицировать ее мотивы.

Современные этнология и психология используют оба метода. Они стремятся, прежде всего, отыскать объективный центр мифологической мысли. Можно предположить, что каждый миф имеет в качестве исходного зерна и первичной реальности то или иное природное явление, которое при этом так искусно вплетено в рассказ, что часто сбивает с толку и не угадывается с первого взгляда.

Некоторые исследователи полагают, что в основе каждого мифа непременно лежит какое-то лунное явление. Они полагают, что дикарь мог воспеть только ночного спутника Земли. Однако отдельные исследователи усматривают сущность мифа в ветре, погоде, цвете неба и т.д. В спорах иногда проступает догадка: первобытный человек творил мифологию из всех небесных тел, вместе взятых.

Когда мы касались темы происхождения культуры, речь шла, в частности, о концепции Фрейда, считавшего, что на заре истории изгнанные сыновья убили своего отца, съели его и взяли себе его женщин. Откуда взялась такая концепция? Очевидно, из мифа. З. Фрейд просто по-своему объяснил многие мифологические сюжеты. Бог у классика психоанализа трактовался как отец, которого уничтожили. Такое прочтение мифа, как отмечалось, неоправданно.

Дототемные народы ничего не знали о каннибализме. Отцеубийство было у них просто невозможно ни психологически, ни социологически, ни этически. Исследователи показывали, что форма ранней человеческой семьи не представляла собой ни общего промискуитета (беспорядочного полового общения), ни группового брака. Однако страшные сказки Фрейд представил в качестве объективного исторического факта.

В период между 1900 и 1920 гг. почти все историки мифологии были одержимы поисками матерей-богинь, матерей плодородия и демонов растительного мира. Конечно же, они обнаруживали их повсюду, во всех религиях и фольклорах мира. М. Элиаде утверждал в связи с этим, что миф можно прочесть по-разному, придав ему самое неожиданное толкование. Мода в сфере культуры имеет огромное значение.

Миф — особое восприятие мира. Миф соединяет в себе элементы теории и художественного творчества. Первое, что поражает в нем, — это близкое родство с поэзией. Некоторые полагают, что древний миф — это та почва, на которой постепенно вырастает современная поэзия. В самом деле, миф часто служит прототипом для искусства. Например, миф о Геракле. Никто из античных авторов не обходил Геракла стороной. Софокл посвятил ему трагедию «Трахинянки». Несколько позже была создана трагедия «Геракл» на основе нетрадиционной версии мифа. Из более поздних про-

изведений назовем «Выбор Геракла» (1773) К. Виланда (1733–1813), «Геракл и авгиевы конюшни» (1954) Ф. Дюрренматта (1921–1990), «Геракл» (1962) М. Матковича (1915–1985). Вот строчки Пушкина из «Каменного гостя»: «Каким он здесь представлен исполином. Какие плечи! Что за Геркулес!...»

Однако между мифом и искусством есть существенное различие. Эстетическое содержание безразлично к существованию или несуществованию объекта. Как раз такое безразличие совершенно чуждо мифологическому воображению. В мифологической фантазии всегда присутствует акт веры. Сколь не загадочен и неправдоподобен, например, миф о Сизифе, мы, тем не менее, относимся к нему с предельным доверием. Вечно пытается Сизиф вкатить на гору огромный камень, но перед самой вершиной камень выскальзывается, скатывается вниз. Сизифу приходится начинать все сначала. Тяжелая, а главное бессмысленная и отупляющая работа символизирует тщетность всех попыток тягаться с богами. Бессмысленный, отупляющий сизифов труд знаком людям и сегодня и, к сожалению, не только в виде выражения, дошедшего до нас из античного мифа.

Без веры в реальность своего объекта миф теряет основу. Дж. Фрзэр полагал, что нет строгой границы, которая отделила бы искусство магии от научного мышления. Используя средства воображения и фантазии, магия, тем не менее, научна по своей цели. Сегодня многие культурологи пишут о всенаучном знании, о том, что традиционные, архаические формы миропостижения вполне служили практическим задачам. Тем не менее современная антропология отвергла точку зрения Фрзэра. Важно схватить внутреннюю жизнь мифа с ее подвижностью и разносторонностью, словом, его динамику. Миф вовсе не является нагромождением неорганизованных спутанных идей. Он зависит от определенного способа восприятия. Если бы это было не так, миф не позволял бы особым образом судить о мире и истолковывать его. Чтобы понять образ мифологического мышления, подчеркивает Кассирер, нужно дойти до глубочайших слоев восприятия.

Мифологический мир гораздо более текуч и расплывчат. Через миф воспринимаются не объективные, а физиогномические черты. Как это понять? Речь идет о самом общем образе события. Возьмем, например, эмпирическое описание природы. Оно раскрывает мир различных связанных между собой феноменов. Но в мифе сразу рождается коллизийный драматический мир. Схватка разн-ных сил усматривается во всех явлениях природы.

Мифологическое восприятие всегда пропитано этими эмоциональными качествами. Все, что бы ни находилось в поле зрения или чувства, окутано этой атмосферой радости или горя, муки,

волнения, ликования или уныния. Здесь нет привычного для естествознания мертвого, косного, безразличного вещества. Все объекты дружелюбны или отталкивающе угрожающи.

Мифы рождаются на определенной стадии развития человеческого общества безразлично к тому, какова расовая принадлежность людей, живущих в пространстве этого мифа. Миф как этап в развитии культуры олицетворяет и речь, и определенную стадию развития сознания, и религиозное восприятие мира, и универсальный инструмент познания, и способ существования человека во Вселенной.

Мифы всегда ценны для традиционных бесписьменных культур. В них сфокусирована разнообразная информация о месте, где проживает племя, об окружающем животном мире, о способах охоты, о рыбной ловле, о растительных и животных сообществах, о строительстве жилья, изготовлении орудий, но не только о сведениях, прагматически полезных человеку. Миф рассказывает о происхождении человека и космоса, о богах, о праотцах, о будущем. Миф упорядочивает, организует, координирует, регламентирует весь быт архаических народов. Он придает смысл человеческому существованию.

Миф — это не волшебство фантазии. Миф — выдающееся достижение человеческой культуры, ценнейший материал жизни, тип человеческого переживания и даже способ уникального существования. Это не только социальный, культурный, но прежде всего антропологический феномен. Иначе говоря, можно рассматривать миф как специфический тип человеческого бытия. В мифе воплощаются тайные вожелания человека, в частности, и его галлюцинаторный опыт, и драматургия бессознательного. Индивиду психологически неуютно в разорванном, расколотом мире. Он интуитивно тянется к нерасчлененному мироощущению. Миф освящает человеческое существование, придает ему смысл и надежду. Он помогает одолеть безжалостную, критическую направленность сознания. Вот почему люди так часто отступают от трезвой мысли, отдавая предпочтение миру мечты.

Первобытный человек выражал свои чувства не только с помощью абстрактных символов, о чем говорилось в предыдущих главах, но и конкретно, непосредственно. Что это означает? Чтобы понять структуру мифа и первобытной религии, мы должны изучать способы их целостного выражения. Одна из самых ясных и последовательных теорий этой структуры создана французской социологической школой. Э. Дюркгейм и его последователи утверждали: невозможно адекватно оценить миф, если видеть его источники в физическом мире, в интуиции, направленной к природным феноменам.

Эти исследователи считали: не природа, а общество есть подлинная модель мифа. Все его основные мотивы — это проекции социальной жизни человека. Через эти проекции и природа становится образом социального мира. Она отражает все его основные черты, организацию и строение. Тезис Дюркгейма получил более основательное развитие в работе Леви-Брюля «Первобытное мышление» (1922). Автор считал мышление первобытных народов тесно связанным с предметами внешнего мира.

Мифологическое мышление описывается Леви-Брюлем как «дологическое мышление», т.е. мышление, которое сложилось еще до возникновения логики. Основания мифа — не эмпирические и не логические, а мистические. По мнению Леви-Брюля, наша повседневная деятельность предполагает полную, совершенную уверенность в незыблемости законов природы. Установка первобытного человека совершенно другая. Сама природа, среди которой он живет, предстает перед ним в ином облике.

Все вещи и существа в этом мире включены в сеть мистических связей и исключений. По Леви-Брюлю, такой мистический характер первобытной религии вытекает из того действительного факта, что ее представления — это коллективные представления. Отдельная личность поглощается личностью коллективной. Здесь неприменимы правила нашей логики, которая предназначена совсем для других целей. Как только мы вступаем в эти пределы, даже закон противоречия, не говоря уже об остальных законах рационального мышления, теряет свою силу.

Действительно, социальный характер мифа очевиден. Однако, по мнению многих ученых, в том числе и Кассирера, тезис о неизбежной дологичности и мистичности первобытного человека вступает в противоречие с антропологической и этнологической очевидностью наших дней. Во многих сферах первобытной жизни и культуры мы находим наши собственные, хорошо знакомые черты культурной жизни. Вряд ли возможно осознать этот факт, если утверждать абсолютную разнородность нашей собственной логики и логики первобытной, если считать их радикально различными и противостоящими друг другу.

Даже в первобытной жизни мы всегда находим, помимо сферы священного, мирскую или светскую сферу, причем именно светская традиция устанавливает обычаи и узаконивает правила, которые определяют способы управления социальной жизнью. По мнению Малиновского, ошибочно думать, что на ранних стадиях развития человек живет в запутанном мире, где реальное смешано с нереальным, где мистика и разум так же перепутаны, как фальшивые и настоящие монеты в стране, где царят беспорядки.

Самое существенное в магическом и религиозном ритуале то, что он вступает в силу там, где не хватает знания. Обряды вырастают из самой жизни, но это никогда не сводит на нет практические усилия человека. В магических ритуалах человек пытается сотворить чудеса не потому, что он не знает ограниченности своих духовных сил, а как раз напротив — потому, что отдает себе в этом полный отчет.

Концепция природы и человеческой жизни в мифе отнюдь не лишена рационального значения. То, что с нашей точки зрения можно назвать иррациональным, дологическим, мистическим, — это предпосылки, из которых исходит мифологическая и религиозная интерпретация, а вовсе не сам способ интерпретации. Если принять эти предпосылки и правильно понять их, т.е. именно так, как их понимал сам первобытный человек, вытекающие из них выводы перестанут казаться алогичными или антилогичными.

Итак, все попытки интеллектуализации мифа, попытки считать его аллегорическим выражением теоретической или моральной истины, по мнению Кассирера, полностью несостоятельны, поскольку в них игнорируются фундаментальные факты мифологического опыта. В мифе царствует не мысль, а чувство. Миф и первобытная религия вовсе не бессвязны, не лишены смысла и разумности. Однако их внутренняя связность гораздо больше зависит от чувства, чем от логических правил. Это единство есть один из наиболее сильных и глубоких импульсов первобытного мышления.

Первобытный взгляд на мир синтетичен, а не аналитичен. Возьмем, например, миф о Парисе. В канун его рождения Гекубе приснился страшный сон, будто она родила пылающий факел, поджегший Трою. Приам, отец Париса, обратился к прорицателю, и тот истолковал сон в том смысле, что Гекуба родит сына, который будет причиной гибели Трои. Будучи дальновидным правителем, Приам сразу после родов велел отнести младенца на гору Иду и там оставить в лесной чаще. Однако, вопреки ожиданиям, мальчик не погиб: его нашла и вскормила своим молоком медведица, а затем взял на воспитание пастух. Однажды Парис пас стадо на склонах Иды, и вдруг ему передали яблоко с надписью «Прекраснейшей!» Прочтя надпись на яблоке, Гера сразу же потянулась к нему, но ей помешали Афина и Афродита. Таким образом, Троянская война, как повествует миф, началась именно в результате действий оскорбленных в своем тщеславии Афродиты, Геры и Афины.

Жизнь в мифе воспринимается как незыблемо непрерывное целое, не допускающее никаких резких и четких различий. Границы между разными сферами расплывчаты и неустойчивы. Действительно, в приведенном мифе жизнь пастуха и жизнь богов разворачиваются в одном временном пространстве. Внезапная мета-

морфоза может превратить каждую вещь в любую другую. В этом отношении дикарь часто обнаруживает свои преимущества перед цивилизованным человеком.

Дикарь чувствителен к тонким различиям, ускользающим от нашего внимания. Наскальные рисунки и изображения животных, относящиеся к низшим стадиям человеческой культуры, к палеолитическому искусству, часто восхищают нас своим натурализмом, демонстрируя поразительное знание всякого рода животных форм. Будучи охотником, человек должен был очень хорошо знать мельчайшие подробности жизни животных, уметь распознавать следы различных зверей. Разве можно говорить, что первобытное сознание — недифференцированное, спутанное, дологическое или мистическое?

Для первобытного сознания специфична не его логика, а общее чувство жизни. Первобытный человек вовсе не рассматривал природу, как натуралист, жаждущий классифицировать вещи для удовлетворения своего любопытства. Основная черта мифа не в особом направлении мысли или воображения. Миф — это плод эмоций. Эмоциональная основа окрашивает все его продукты особым цветом. Представление о кровном родстве всех форм жизни — вот общая предпосылка мифологического мышления.

15.3.5. Неустранимость мифа

В наши дни стало ясно, что древнейшие формы постижения мира не только не остаются у истоков истории, но продолжают жить. Представление о том, что какие-то формы человеческого духа могут быть окончательно изжиты, а ступени духовного восхождения попросту забыты, оказалось не более чем иллюзией. Обнаружилось, что человеческие достижения не утрачиваются, а сопровождают человеческий род непрерывно.

Выяснилось, что миф — далеко не простой феномен. Нет оснований оценивать миф как неправду, как некую мнимость и чистое заблуждение. Возникла догадка, что миф гораздо ближе к истокам человеческого существования, нежели, скажем, формы абстрактного умозрительного освоения реальности. Многие исследователи начали рассматривать миф как зашифрованные повествования о действительных событиях. Другие ученые, в частности, Юнг и Фромм, обращаясь к языку символов, который был столь понятен древним, стали прочитывать в мифе глубинный, неисчерпаемый и универсальный смысл.

Обратимся, например, к той роли, которую играет миф в блистательной литературе латиноамериканских стран. На долю того или иного персонажа выпадает удивительная, постоянно возобновляемая судьба. Он как бы приговорен воспроизвести некий архетип жизни, неоднократно разыгранный на подмостках исто-

рии. И в этом кружении времени отражается нечто вселенское, что никак нельзя назвать миражом. Напротив, обнажается некая неразложимая правда. За зыбкостью и своеобразием проступает неизмеримо более глубокое постижение реальности. Мифологизм — вообще одна из наиболее характерных черт литературы XX и XXI вв. Нашу эпоху называют мифологической. Переработка, актуализация мифа обнаруживается в творчестве многих писателей. Некоторые исследователи полагают, что это реакция на несостоятельность рационального объяснения мира. Именно поэтому мифотворческие свойства сознания заработали вновь. Миф, рождающий целостное восприятие реальности, открыл возможность как-то структурировать стихию, хаос жизни.

Использование мифа в целях моделирования английский поэт Томас Элиот (1888—1965) назвал мифологическим методом, который позволяет осмыслить необозримую панораму пустоты и анархии, каковой является современная история. В статье «Улисс, порядок и миф» (1923) этот автор сформулировал суть мифологизма, который стал явлением всеобщим. Писатели ищут вдохновение в самых разных мифологиях — древневосточной, античной, библейской.

Ирландский поэт Уильям Йейтс (1865—1939) в поисках героя обратился к центральному персонажу кельтского эпоса Кухулину. Образ последнего сопровождал Йейтса на протяжении всего творческого пути. Первое стихотворение «Битва Кухулина с морем» поэт посвятил Кухулину в начале 1890-х гг., последнее закончил за несколько дней до смерти («Кухулин успокоенный»), а в десятилетия между ними создал пять пьес о Кухулине.

В этих произведениях Йейтса прежде всего интересовала основа трагедии личности, вступающей в борьбу с судьбой. Это и был тот путь, по которому пошла литература XX в., извлекающая из мифа, изначально чуждого психологизму, психологическую напряженность внутренней борьбы. Немецкий писатель Томас Манн (1875—1955) определил это формулой: «Мифология плюс психологизм». У. Йейтс предвещал и другие особенности мифологизма, свободно обращаясь с сюжетом, вводя в него новые образы, сопрягая древний миф с современностью.

Английский писатель Джеймс Джойс (1882—1941) в романе «Улисс» воспроизвел хронику одного дня из жизни двух героев, которая соотнесена с эпизодами из «Одиссеи» Гомера. Так в литературе появилось выражение «поток сознания», т.е. свободный, произвольный и неорганизованный рассказ. В «Одиссее» Джойс нашел модель ситуации, в которой пребывает человек. Она восходит к мотиву странствия и возвращения домой, что после Ницше закрепилось в западном сознании как мифологизм общечеловеческого состояния.

15.3.6. Социальная мифология

В конце XIX — начале XX в. в судьбе мифа произошли существенные изменения. Возник особый феномен — социальная мифология (реестр социальных иллюзий, сознательно распространяемых в обществе для достижения тех или иных целей). Миф стал выразителем неосознанных стремлений и ожиданий больших масс людей, средством социальной ориентировки толпы.

Чрезвычайно важно, что в мифе мы можем обнаружить кристаллизацию опыта и ожиданий людей, более отчетливую, чем, допустим, в доктринерском прагматическом выражении аналитической мысли. Миф порой более ясно позволяет судить о чувствованиях и настроениях людей, о векторе их устремлений, об энергии порывов, нежели идеологическая догма.

Многие культурологи пытались придать понятию мифа конструктивный смысл. Вот что писал, в частности, Ницше: «Без мифа всякая культура теряет свой здоровый творческий характер прирожденной силы; обставленный мифами горизонт замыкает целое культурное движение в некое законченное целое. Все силы фантазии и аполлонических грез только мифом спасаются от бесцельного блуждания. Образы мифа должны незаметными вездесущими демонами стать на страже; под их охраной подрастает молодая душа, по знамениям их муж истолковывает жизнь свою и битвы свои; и даже государство не ведает более могущественных неписаных законов, чем эта мифическая основа»¹.

В XX в. существенно возрос интерес общества как к древним, так и к футуристическим (предлагающим будущее) мифологиям, и не только в литературе и кино, но и в политике. Научные успехи в области религиоведения, как отмечает В. С. Полосин, истории религий, аналитической психологии позволили качественно расширить границы мифа и мифотворчества в целом, стимулировали возникновение специальной области знаний, посвященной мифологии.

В последнее десятилетие получило бурное развитие имиджмейкерство (изготовление образов политиков), что также стало ярким проявлением тенденции возрождения мифотворчества на современном уровне. Тем самым в конце века стала ощущаться потребность в соотнесении процесса мифотворчества, считавшегося в недалеком прошлом исключительно религиозным, с реалиями общественного сознания в целом, или в философской систематизации исследований в области мифологического.

Попробуем с этой точки зрения подойти к ситуации, которая сложилась сегодня в нашей стране.

¹ Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки // *Его же. Соч. : в 2 т. М., 1990.* Т. 1. С. 149.

Будучи рожденным на стадии верховенства архаического сознания, миф не покидает историю и общественное сознание. Он постоянно воспроизводится в культуре, особенно в искусстве и политике. Однако возвращение мифа в традиционной форме исключается. Мы никак не можем проникнуть в мир, который нам чужд полностью. Воскрешение мифа в культуре вызывает не только энтузиазм, но и тревоги. Одни опасаются политической манипуляции, другие видят угрозу для христианской традиции, которая заменила в европейской культуре господство мифа.

15.4. Мистика

15.4.1. Мистика как культурная традиция

Мистическая духовная традиция — древний и ценнейший пласт культуры. Невозможно представить себе изначальное восхождение к знанию без тайноведения, античную культуру — без мистерий, Средневековье — без гностической эзотерики. Мистика — исторически древний и разноликий феномен. Она вплетена в ткань человеческой культуры, не отторжима от нее. Но эта традиция вовсе не является архаической, прошлой. Она сопровождает историю человеческого рода от истоков до наших дней.

Однако мистический ареал культуры изучен слабо. Несмотря на усилия таких мыслителей, как Я. Бёме (1575—1624), Э. Сведенборг (1688—1772), Р. Штейнер (1861—1925), философские интуиции Н. А. Бердяева, У. Джеймса, В. С. Соловьева, многие грани этой традиции остаются неизведанными. В соответствии с господствующей на Западе традицией более основательно осваивается рациональный опыт. Что касается практики иррационального, то она исследуется недостаточно, хотя потребность в феноменологии мистической зоны культуры осознается в европейской культуре все острее и острее.

Как можно определить мистическую духовную традицию? Прежде всего, важно отметить, что ее порождает, на чем, вообще говоря, она основана. В европейской философии укоренен взгляд, согласно которому религия и особенно мистика недоступны рациональному познанию. Вот почему в западной культуре нет признанных определений мистики, острого анализа ее разнохарактерных проявлений. Мистика нередко вообще противопоставляется науке и философии как нечто, не имеющее прочных корней и исторической перспективы.

Европейские исследователи часто проводили различие между философией и мистикой. Если философия при этом рассматривалась как универсальное всеохватное сознание, то мистика нередко воспринималась как сугубо индивидуальное, хотя и распростра-

ненное, переживание. Подчеркивалось, что философия в отличие от мистики располагает огромным интеллектуальным потенциалом, ментальной изощренностью. Мистика же вообще не апеллирует к разуму, поскольку имеет дело с обнаружениями чувственного мира. Мистицизм же, т.е. истолкование мистики, хотя и обращается к рассудочной форме, отнюдь не выступает во всеоружии интеллекта.

В европейской культурной традиции философия нередко трактовалась как целостное и всестороннее благоприобретение человечества, как некая высшая форма сознания. Мистика же воспринималась как партикулярный духовный феномен, имеющий крайне узкую сферу бытования. Соответственно за философией признавалось будущее. Ее протагонисту сулили исчезновение в результате развертывания неисчерпаемого потенциала разума.

Разумеется, такое противопоставление философии и мистики прослеживается в европейской культуре не всегда. Средневековье было временем возрождения античной мистики, что, разумеется, сказывалось и на оценке данного феномена. В период романтизма конца XVIII — начала XIX в. мистический опыт оценивался как ценнейшее достояние. Русские религиозные мыслители XIX и начала XX в. признавали за мистикой высокий духовный статус.

В рассуждениях русских философов мистика — отнюдь не свод наивных иллюзий, слепых верований, помутнений души. Это древняя и глубокая духовная традиция. Рассматривая культуру как совокупный духовный опыт человечества, русские мыслители видели в этой сокровищнице достояние, восходящее к специфически человеческому. Без труда они различали в культуре разных эпох просветление разума и чудо, знание и веру, прагматизм и романтику, рассудочность и интуицию, упорядоченность духа и экстаз, аскетизм и чувственность.

Люди верят в существование иных миров, истово собирают сведения о гуманоидах и супербогах из космических цивилизаций. В мистических трактатах они пытаются отыскать древнее утраченное знание, в мантре — возможность слиться с духом. Кое-кто боится всеильного дурного глаза. Многие надеются на внезапное и исступленное богообщение. Кому-то ужасно хочется набросить на себя желтое сари и поставить чудодейственную точку на переносице.

Что же такое мистика? Слово «мистический» часто употребляется в смысле, тождественном по существу со словом «религиозный». Между тем между мистикой и религией существует различие, которое в культурологическом смысле можно считать принципиальным. Осознать это несовпадение двух феноменов можно, судя по всему, если попытаться описать состояние человека, захваченного религиозным или мистическим опытом.

Написанная в начале XX в. книга известного американского философа Джеймса «Многообразие религиозного опыта»¹ претендует на всепроникающее постижение феномена религии. По существу, это своеобразная энциклопедия мистических переживаний, свод исповедей святых и пророков, размышление над интуитивными прозрениями, к которым автор относится с предельным вниманием и исследовательской пытливостью.

У. Джеймс отвергает бесстрастное, умозрительное, чисто интеллектуальное истолкование религии. Он видит в ней живое, трепетное чувство, невыразимые и многочисленные роптания души и вместе с тем хочет понять, как соотносится религия с самой жизнью, с ее практическими установками.

Столетие только начинается. Философы все еще говорят о неостанавливаемом процессе секуляризации. Едва ли не все крупные ученые предшествующего века, кроме русских философов, убеждены, что наука вытеснит религию. Рождается утилитарное позитивистское миропознание. Религиозный ренессанс кажется немыслимым. В моде рационализм, высокомерно претендующий на разгадку всех секретов бытия. На этом рассудочном фоне Джеймс пытается обмирщить философию, т.е. приблизить ее к глубинным, сокровенным переживаниям конкретного человека, святого или грешника.

С этой точки зрения основные идеи автора кажутся подчас пророческими, по крайней мере, значительно опережавшими время. У. Джеймс еще ничего не знает о двух мистических волнах, которые захлестнут мир в грядущем столетии. Раскрывая психологические предпосылки религии, Джеймс упоминает психоанализ. Однако это учение к тому времени еще не выявило свой богатейший потенциал. Автор описывает огромный материк сублиминального сознания, иначе говоря, подсознательного. Но Джеймс еще далек от того, чтобы вооружиться психоаналитическим методом. Он высказывает догадку, что подсознательное, поскольку оно не проникает в сознание, предстает перед индивидом как нечто, извне олицетворенное. Это, вообще говоря, только подходы к психоанализу.

Зато Джеймс ясно формулирует гипотезу, согласно которой разумное сознание — лишь одна из форм освоения мира. Несомненно, существуют и другие способы мироощущения. Они отделены от интеллекта тонкой перегородкой. Сегодня мы называем эти иные, «готовые и определенные формы духовной жизни» измененными типами сознания, т.е. мистикой. Без них, по мнению Джеймса, представление о мире не может быть законченным.

¹ Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. М., 1993.

Более того, Джеймс показывает, что нельзя непогрешимо судить о других реальностях бытия только с позиции разума.

Итак, дистанция между Джеймсом и современным уровнем знания — почти столетие. Но было бы неосмотрительно, зная о новых исследовательских подходах и открытиях, полагать, будто этот автор интересен только историкам философии. Парадокс, но за эти десятилетия никто из ученых не представил более основательной феноменологии мистики. Затрагивая интимные стороны человеческого духовного опыта, Джеймс ведет нас по закоулкам духа.

15.4.2. Мистический опыт

Книга Джеймса «Многообразие религиозного опыта» до сих пор остается непревзойденной по проникновению в тайны мистического опыта. Попытка выявить признаки мистики, к сожалению, не получила в последующей традиции столь глубокого подхода. Слово «мистика» (от греч. *μυστικός* — «таинственный») родилось, как считают специалисты, от глагола «мыин», который означал «закрывать глаза и рот». Вероятно, первоначальный смысл был связан с обетом хранить молчание, быть посвященным в мистерии — тайные культы, которые представляли собой подпольные пережитки догреческой религии поклонения матери Земле. Они сохранялись в гомеровскую и более поздние эпохи. Во времена классической Греции тайна, которая скрывалась от посторонних, называлась «мистикой».

Суть мистического мироощущения сводится в общем к представлению о действенности мира. За привычным, каждодневным угадывается иное бытие. Стремление вступить в прямой контакт со сверхъестественным и составляет по существу психологическую основу мистики. В этом смысле мистика древнее религии. Она составляет базу почти всех без исключения религий. Все вероисповедания, всегда во все времена и у всех народов, будь то сектантство, ортодоксальные религии или православие, имели и имеют в себе мистическое начало.

Однако было бы ошибкой поставить знак равенства между религией и мистикой. Последняя имеет более узкий смысл. В толковании Джеймса под мистикой подразумевается такой тип религии, который подчеркивает непосредственное общение с Богом, интимное сознание божественного присутствия. Мистика — это религия в ее наиболее напряженной и живой стадии. Такой же точки зрения придерживался позже и Вебер, считавший, что в некоторых религиях мистика присутствует в ослабленном варианте. В то же время, по его мнению, религиозное мироощущение дервищей, например, проистекает из мистико-экстатических источников, а не из отношения к надмирному Богу-Творцу.

Ученые подчеркивают, что все корни религиозной жизни, как и центр ее, мы должны искать в мистических состояниях сознания. У. Джеймс выделяет четыре главных характерных признака, которые служат критерием для различения мистических переживаний. Первый из них — неизреченность. Иначе говоря, человек, прошедший через мистический опыт, будь это неожиданное обретение знания, как у средневекового мистика Беёме, или исповеди людей после клинической смерти, не может изложить собственные ощущения и обретение впечатления на обычном языке.

Американский философ выдвигает предположение, что мистические состояния скорее принадлежат к эмоциональной сфере, нежели к интеллектуальной. Традиционные предпосылки теории познания мало что проясняют в содержании мистического опыта. Он трудно выразим на языке привычных образов вовсе не потому, что носит чувственную природу, ведь, казалось бы, такого рода впечатления, если они внерациональны, вполне могут быть пересказаны с помощью символов и иных архетипических образов.

О неизреченности как признаке мистического опыта говорил и Штейнер. В работе «Христианство как мистический факт и мистерии древности» (1902) он отмечает, что преображенная личность, т.е. та, которая обрела мистический опыт, «не находит достаточно высоких слов для выражения значительности своих переживаний». По мнению Штейнера, не только образно, но и в высшем реальном смысле личность, которая соприкоснулась с трансцендентальным миром, оказывается для самой себя как бы прошедшей через смерть и пробудившейся к новой жизни. Для такой личности понятно, что никто, не переживший того же, не в состоянии правильно понять ее слов. Так было, в частности, в древних мистериях. Эта тайная религия избранных существовала наряду с религией народной.

Такого рода религии оказываются везде у древних народов, куда только проникает наше познание. Путь к тайнам универсума пролегал через мир ужасов. Никто из тех, кто приобщился к эзотерическому опыту, не имел право разглашать обретенное. Известно, что древнегреческого драматурга Эсхила обвинили в том, что он перенес на сцену кое-что из того, что узнал из мистерий. Эсхил бежал к алтарю Диониса, чтобы спасти жизнь. Разбирательство показало, что он не был посвященным и, следовательно, не выдавал никаких тайн.

Р. Штейнер в своих работах подробно описывает тайный смысл мистерий как феноменов культуры. Он ссылается, в частности, на Плутарха, который сообщает о страхе, испытываемом посвященными. Древнегреческий историк сравнивает это состояние с приготовлением к смерти. Посвящению предшествовал особый образ жизни, призванный привести чувственность под власть духа.

Пост, обряды очищения, уединение, душевные упражнения — все это предназначалось для того, чтобы проработать мир своих низших ощущений. Посвящаемый вводился в жизнь духа. Ему предстояло созерцание высшего мира.

Обычно мир, который окружает человека, обладает для него статусом реальности. Человек осязает, слышит и видит процессы этого мира. То же, что возникает в душе, не является для него действительностью. Но бывает и так, что люди называют реальным именно те образы, которые возникают в их духовной жизни.

Мистический опыт невыразим. В человеке есть нечто, что вначале препятствует ему видеть духовными очами. Когда посвященные вспоминают, как они проходили через опыт мистерий, они ссылаются именно на эти трудности. Р. Штейнер ссылается на древнегреческого философа-киника, который повествует о том, как он отправился в Вавилон для того, чтобы последователи Зорастра провели его в ад и обратно. Он рассказывает, что в своих странствиях переплывал через великие воды, проходил через огонь и льды.

Мисты, т.е. люди прошедшие через мистический опыт, рассказывали о том, как их устрасали обнаженным мечом, с которого струилась кровь. Однако непосвященным трудно понять реальность того, про что говорится. Мистический опыт неадекватен земному. Эти рассказы понятны, когда человеку известны этапы на пути от низшего познания к высшему, ведь посвященный сам испытывает, как вся твердая материя растекалась, подобно воде, и он утрачивал под собой почву. Все, что прежде ощущалось им как живое, было убито. Как меч проходит через живое тело, так дух прошел через чувственную жизнь. Человек видел струившуюся кровь чувственного мира.

Признак мистического опыта, на который ссылаются Джеймс и Штейнер, на самом деле может характеризовать духовную практику такого рода. Однако является ли он сущностным? Можно ли через него выразить феномен мистики? По нашему убеждению, неизреченность не передает глубины данного феномена. Мистический опыт трудно воспроизводится устоявшимися средствами не потому, что он эмоционален по природе и чужд по интеллекту. Во-первых, нередко мистические видения по своему характеру как бы имитируют работу мысли. Например, сапожник Беме, будучи безграмотным, не зная никаких иностранных языков, тем не менее, изложил полученную им в галлюцинаторном опыте картину мироздания, которая даже получила у него своеобразное доктринальное обоснование. Разве в этом случае можно говорить о показаниях чувств, а не интеллекта?

Неизреченность как признак мистического опыта связана вовсе не с тем, что последний укоренен в чувственной природе человека.

Скорее можно говорить о том, что сам этот опыт не имеет конкретных аналогов в земной жизни. Специфика мистических переживаний иная, нежели обычные повседневные впечатления бытия. В них нет различения эмоционального и рационального, ибо это целостный, универсальный опыт.

Люди, пережившие клиническую смерть, с трудом приискивают слова, чтобы рассказать о встрече со светоносным существом, об отделении души от тела, о странствиях души. Невыразимость этих ощущений обусловлена вовсе не тем, что они отгорожены от показаний рассудка. Скорее речь идет о приобщении к неземному, потустороннему опыту. Следовательно, дело не в том, что для оценки симфонии нужно иметь музыкальное ухо, как это подчеркивает Джеймс. Тот, кто не обрел мистический опыт, остается невосприимчивым к нему, ибо это нечто принципиально иное.

Во-вторых, признак мистического опыта — интуитивность. У. Джеймс подчеркивает, что хотя мистические состояния относятся к сфере чувств, они, тем не менее, являются особой формой познания. Человек проникает в глубины истины, закрытые для трезвого рассудка. Это своего рода откровения, моменты внутреннего просветления. Разумеется, мистический опыт по самой своей природе сопряжен с интуицией. Однако можно ли признак считать базовым, ведь интуиция сопровождает и научное творчество.

Никто как будто не оспаривает тот непреложный факт, что интуиция — благословенный человеческий дар. Однако в традиционной теории познания она вовсе не выглядит вольноотпущенницей беспокойного рассудка. О ней вспоминают, когда всепроникающий ум достигает пределов усталости, возникают паузы в процессе продвижения к истине. Тогда интуиция оказывается востребованной. Подспудная работа сознания начинает плодоносить. Искра озарения венчает аналитическую работу интеллекта, демонстрируя неисчерпаемый потенциал рефлексии. Так разум берет на вооружение тончайшие механизмы бессознательного творчества, внезапного просветления.

Известно, что большинство научных открытий совершается самым непредвиденным способом. Рефлексивное мышление действительно очень тесно связано с творческим порывом. Научное напряжение в чем-то сродни художественному. Бертран Рассел (1872—1970) утверждал, что Альберт Эйнштейн (1879—1955) при открытии теории относительности начал с поэтического проникновения в истину. Немецкий химик А. Кекуле (1829—1896) пришел к идее бензольного кольца (циклическая формула бензола), потому что ему показалось, будто эта формула напоминает змею, хвост которой находится в пасти.

Что же следует из этих примеров? Без интуиции не может быть человеческого искания истины. Но какова ее собственная

роль в обостренном сознании реальности? Получается, что она годится только для подпорки? Не будь разума, она явилась бы слепым поводырем. Интуиция, таким образом, дополняет интеллект, но при этом не может соперничать с ним в постижении мира. Как самостоятельное средство познания интуиция не обладает важнейшими свойствами, которыми можно характеризовать интеллект.

У. Джеймс много размышляет об интуиции не только в связи с мистическим опытом. Он отмечает, что она идет вразрез с умозаключениями рассудка. Однако указанное соотношение нашей интуиции и разума могло создать такие великие мировые учения, как буддийская и католическая философии. По мнению Джеймса, непосредственное, интуитивное убеждение таится в глубине нашего духа, а логические аргументы — только поверхностное проявление его. В трансе возможны настоящие метафизические откровения.

Интуитивное познание сродни мистическому опыту. В то же время мистика невозможна без интуитивности, на чем, собственно, и настаивает Джеймс. Интуиция приоткрывает некую реальность, которая предстает в своей целостности и неразъемности. Она кажется фрагментарной не только по отношению к логической конструкции, но на самом деле она всеохватна и всепроникающа. Вот почему в наивном, дофилософском сознании есть здоровый реализм, универсальное чувство бытия, которое в известной мере было рассечено и умерщвлено развитием рационализма.

Интуиция — базисный природный дар человека. Фантазируя, предвосхищая события, он как бы реализует собственную природу. Именно так трактовал эту проблему, например, известный философский антрополог Арнольд Гелен (1904—1976). Для человека, по его мнению, важен не только наличный жизненный опыт, но и опыт возможного, представимого через фантазию. А. Гелен в связи с этим рассматривал человека как фантазирующее существо, способное войти в реальность через интуицию.

Именно философские антропологи пытались понять, не потускнел ли присущий нам дар воображения? Не потеряли ли мы в себе драгоценные свойства мечтателей? Куда делись фантазеры, создатели воздушных замков? Почему наша повседневность утратила поэтическое измерение? Даже наши сны стали будничными, тревожными, уныло достоверными, а помнится, Платону приснился лебедь, опустившийся на его грудь.

Может быть, именно аналитическая традиция приглушила фундаментальные интуитивные способности человека? В мистическом опыте эти задатки развивались с предельным напряжением. Мистическое погружение в себя, по мнению Бердяева, есть всегда выход из себя, порыв за грани. Мистика всегда учит, что глубь человека более чем человеческая, в ней кроется таинствен-

ная связь с Богом и миром. «В мистике есть духовное дерзновение и почин внутреннего человека, глубочайших глубин духа»¹.

Проблема соотношения интуиции и разума широко обсуждается в современной философии. Много пишут, например, о сопоставлении науки и искусства, интеллекта и творчества. О чем идет речь? Разум не может претендовать на абсолютную истину, но, тем не менее, результаты его деятельности объективны, тогда как интуиция предельно субъективна. (У. Джеймс напоминает об общеобязательности выводов разума.) Художественное творчество в известной мере вневременно. Неслучайно, например, французский писатель Фредерик Стендаль (1783—1842) или нидерландский художник Винсент Ван-Гог (1853—1890), хотя и отвергали расхожие стандарты общества, в котором они жили, в то же время болезненно воспринимали информацию о собственной популярности. Общественное мнение могло свести к нулю ценность их фантазий.

Наука, как полагают, строится на объективных и вещественных доказательствах. Научное мышление пытается освободиться от ценностного подхода. Аналитическое сознание вбирает в себя многоликий жизненный опыт. Оно всегда открыто для уточнений. Результаты теоретических изысканий не зависят от диктата личности. Интуиция же не подлежит коррекции, она захватывает крайне незначительный сектор человеческой субъективности.

Однако можно ли абсолютизировать эти опознавательные знаки? В научном творчестве многое сопряжено с личностью ученого. Порой теоретические догадки столь индивидуальны, внезапны, точно рождается бессмертное художественное произведение. Внутриатомная константа, плод гениального творческого воображения Макса Планка (1858—1947), через два десятилетия оказалась поразительным сцеплением волновой и корпускулярной картин мира, которые взаимно исключали друг друга. Именно так оценивал французский академик Р. Латарже в 1930-х гг. так называемые соотношения неопределенности Вернера Гейзенберга (1901—1976) и принципа дополнительности Нильса Бора (1885—1962). Р. Латарже писал о том, что через половину тысячелетия работу Планка можно будет читать с тем же восхищением, с каким сегодня мы рассматриваем скульптуры Буонаротти Микельанджело (1745—1564) в усыпальнице Медичи.

Получается, что великие творения науки и искусства в чем-то сходны. Однако согласно современным взглядам между ними остается существенное различие. Научное творчество выстраивается по непреложной логике собственного развития. Открытие, подготовленное теоретическим прогрессом, по существу, ждет сво-

¹ Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. С. 499.

его автора. Не родился бы, например, Ньютон, разве его законы не вошли бы в современную физику? Разумеется, они родились бы и оказались сопряженными с другими именами.

Однако если бы не было В. А. Моцарта, разве другие композиторы, например, Мессиян, Менотти и Бриттен, создали бы моцартовского «Дон Жуана»? Ничего подобного. Они сотворили бы совсем иной художественный мир. Что же происходит в акте творческого озарения? Многие исследователи говорят о роли интуиции, эмоций. Другие отдают приоритет строгой мысли. Одни призывают к фантазии и выдумке, другие, напротив, прокламируют только устремление к истине. Кое-кто настаивает на свободе самовыражения, на самоотрешенности и творческих муках. Иные, напротив, предостерегают от спонтанности усилий и толкуют об интеллектуальной самодисциплине.

Итак, никому не приходит в голову принижать достоинство интуиции. Ей воздают должное, но только в определенных пределах, когда она выверена разумом. Пожалуй, никто не выразил такую концепцию лучше В. С. Соловьева. Рассуждая, в частности, об абсолютном первоначале, он указывает на центральную идею, которая, по его словам, дается только умственному созерцанию или интуиции. Способность к такой интуиции, как он полагал, есть действительное свойство человеческого духа. Но именно поэтому «содержание абсолютного», как подмечает Соловьев, — «может и должно быть оправдано рефлексией нашего рассудка и приведено в логическую систему...».

Глубокое изучение работы Джеймса позволяет, по нашему мнению, оспорить воззрение русского философа. Интуиция вовсе не является выхлопным клапаном для познающего ума. Она служит вполне самостоятельным и самодостаточным средством мировосприятия. Более того, древний гнозис, вообще базировался не столько на аналитическом размышлении, экспериментальном практикуме, сколько на созидательном, всеохватном и интуитивном постижении реальности.

У. Джеймс указывает также на два других признака (кроме неизреченности и интуитивности) мистического опыта, которые, по его мнению, нельзя рассматривать как базовые. Они менее значительны, чем первые, хотя и часто встречаются. Один из них — кратковременность. Мистические состояния не имеют длительного характера. После их исчезновения трудно воспроизвести в памяти их свойства. Однако после многочисленных возвращений они способны обогатить и расширить душу.

Действительно, мистические переживания охватывают человека на непродолжительный срок. Это как бы кратковременный рейд в иное бытие. Оно не может продолжаться слишком долго. Однако Джеймс проходит мимо другого, не менее значимого, как

нам кажется, признака мистического опыта. Дело в том, что время внутри экстатических переживаний вообще протекает иначе. Оно не соотносено с земным.

Мистический опыт динамичен, насыщен, скоротечен. Иногда впечатления, которые захватывают человека, представляются длительными. Человек вспоминает всю собственную жизнь. Внутри души происходит много неожиданных событий. Кажется, будто протекла целая жизнь. Однако на самом деле все это может длиться в земном измерении всего две-три минуты.

Люди, прошедшие через клиническую смерть, в своих исповедях воспроизводят множество разных эпизодов, в которые они были погружены. В подлунном мире это заняло бы огромный срок. Но в том-то и свойство мистического опыта, что он демонстрирует иное протекание времени, более насыщенное и динамичное.

В-третьих, признак мистического опыта, по Джеймсу, — бездеятельность воли. Мистик начинает ощущать свою волю как бы парализованной или даже находящейся во власти какой-то высшей силы. Обладает ли мистическое переживание этим свойством? Возможно, хотя сам же философ подчеркивает, что проникнуть в мистический экстаз иногда можно только через волевое напряжение. В современных экспертизах встречаются факты, когда человек, захваченный мистическим опытом, демонстрирует волевые импульсы. Например, усопший хочет вернуться к жизни, и светonosное существо отпускает его.

Названные Джеймсом признаки мистического опыта, как нам кажется, не столько демонстрируют его природу, сколько эмпирически описывают его для тех, кто не погружен в данное состояние. Впрочем, философ и сам обозначает избранную им методику анализа религиозных феноменов. Он пытается понять их не изнутри, а с точки зрения человеческих потребностей, многообразия жизненного опыта. Однако он справедливо указывает: истина мистического характера существует только для тех, кто находится в экстазе. Она непостижима ни для кого другого.

15.4.3. Мистика как феномен

Современный человек, зачарованный успехами науки, с подозрением относится к интуитивным формам постижения реальности. Между тем, древние знали гораздо больше, чем мы. В этом одно из поразительных открытий современной науки. Физики, создающие картину мироздания, обнаруживают контуры своих космогоний в индийской и буддийской тантре. Химики высказывают предположение, что их наука — ответвление утраченной алхимической символики. Биологи констатируют известную исстари способность мельчайшей клетки воспроизводить целост-

ность живого существа. Реаниматоры читают как некое пособие Тибетскую книгу мертвых, написанную 12 веков назад. Психологи, разъясняющие природу фантомов сознания, обращаются к шаманизму. Культурологи озадачены потрясающими провозвестиями, заключенными в текстах далекой старины.

Культура, судя по всему, вовсе не развивается как единый процесс, напоминающий заполнение резервуара. В ее течении бывают утраты, зоны забвения, вычеркивания. Однако возникают и возвраты, дальние оклики, диалоги давнего и актуального. Мистический компонент культуры у нас тщательно вытравляется. Любое произведение, выпадающее из узко трактуемой рационалистической традиции, замалчивалось или изобличалось. Философ, опирающийся на интуицию, оценивался как иррационалист. Слово «мистик» приобретало негативный смысл. Между тем мистика обладает несомненным прогностическим потенциалом. Она является специфическим, но полноценным типом знания, в котором скрыты мощные обновленческие тенденции культуры.

Мистик полагает, что приобщиться к тайнам Вселенной можно не только путем размышления, эксперимента, анализа, но и посредством интуиции. Однако мистика опиралась не только на интуицию. На протяжении веков мистики вели тонкую и своеобразную работу с человеческой психикой. Они пытались понять тайны подсознательных, глубинных предположений. Опыт медитации, т.е. предельного духовного сосредоточения, многодневных постов, умерщвления плоти, рождал, разумеется, какие-то толчки мысли, позволял приобщаться к тайнам мироздания.

Обратимся, например, к христианству. Обряд крещения в нем предполагал погружение человека в воду, этот обычай восходит к древним христианам. Расчет делался на то, что, оказавшись без дыхания, человек сможет освободить потенциал интуиции, обрести глубокий духовный опыт. Угасающее сознание прорвется к непостижимым тайнам.

Между наукой и мистикой существуют многомерные связи. Именно в мистике родилась идея всеохватности, универсальности, цельности мира. Но разве наука исходит не из тех же предпосылок? Оказывается, нет, во всяком случае не всегда. Были эпохи, когда мистика дополняла науку, но, избавившись от смутного интуитивного постижения бытия, последняя кое-что утратила, стала теснить интуицию, дробить познание.

Великие мистики Средневековья Я. Бёме, Парацельс (1493—1541), М. Экхарт обладали огромным гностическим даром. Это подчеркивает Бердяев: «Ведь должно признать, что истина может открываться через искусство Данте и Достоевского или через гностическую мистику Якова Бёме в гораздо большей степени через

Когена или Гуссерля»¹. Общеобязательность научного сознания — повсене единственный прорыв к истине, по мнению философа.

Самая сильная сторона большей части оккультных учений — это представление о космичности человека. Только мистики хорошо понимали, что все происходящее в человеке имеет мировое значение и отпечатывается на космосе. Знали они также, что душевные стихии человека космичны, что в человеке можно открыть все наслоения мира. Например, гнев для мистиков — не только стихия человеческой души, но и стихия космоса. Астрология, как подметил Бердяев, угадала неразрывную связь человека с космосом и благодаря этому прорвалась к истине, скрытой от науки о человеке, не знающей неба, и от науки о небе, не знающей человека.

Проблема приобретает совсем иное освещение, если мы поставим вопрос конкретно: является ли мистический опыт чисто субъективным феноменом или за ним стоит некая реальность? Мистические учения дают развернутую картину мира. Они описывают Вселенную, ее различные ярусы, раскрывают тайны психики, предлагают способы исцеления, толкуют о строении духа. Причем многие представления о мире и человеке в различных мистических учениях совпадают.

Возникает вопрос: откуда взялось это «тайное знание»? Является ли оно плодом досужего ума, фантазии и вымысла или отражает некую реальность, оств иного бытия? Русские философы — Н. А. Бердяев, В. С. Соловьев, К. Н. Леонтьев — полагали, что было бы абсолютным упрощением видеть в мистике фантазмагорию. Они усматривали в этом феномене древнюю формулу универсального постижения бытия.

Н. А. Бердяев считал, что великий русский философ В. С. Соловьев был мистически одаренным. В самом деле, в творчестве этого мудреца мы находим множество поразительных мистических прозрений. В. С. Соловьев, в частности, был убежден в том, что первый, древнейший период человеческой истории воплощал в себе слитность, необособленность всех сфер общечеловеческой жизни. Неразъемны были теология, философия и наука, мистика, изящное и техническое художество. Жрецы, философы, ученые находились в то время в непосредственном мистическом общении с высшими силами бытия².

Действительно, невозможно отделить древнейшую живопись от ваяния и даже зодчества (например, на египетских памятниках). Трудно проследить различие между теологией, философией

¹ Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. С. 271.

² См.: Соловьев В. С. Философские начала цельного знания // *Его же. Соч.* : в 2 т. Т. 2. С. 155.

и наукой. Мистика, изящное и техническое художество рождаются единым мистическим порывом, представляют собой единое религиозное целое. Эта слитность была в корне потрясена только с появлением христианства.

По мнению В. С. Соловьева, истинная, цельная красота может находиться только в мире сверхприродном и сверхчеловеческом. Мистика, таким образом, в его истолковании — это творческое отношение к этому запредельному миру. Вот почему философ определяет мистику как «верховное начало жизни общечеловеческого организма»¹ и объявляет, что в мистике жизнь находится в непосредственной, теснейшей связи с действительностью абсолютного первоначала, с жизнью Божественной.

Откуда же в людях столь стойкое и трудноутолимое влечение к откровению и экстазу? Отчего, заглядывая в себя, каждый может обнаружить в душе глубинную потребность в таинстве? Мистика — этот древнейший тип сознания — никогда не угасала совсем, вопреки авторитетным прогнозам и экспертизам. В истории европейского человечества, по крайней мере, отчетливо видны так называемые волны мистики. Есть эпохи, словно безразличные к тайноведению, а есть буквально зачарованные им. Средневековье, как показал В. С. Соловьев, одухотворено ренессансом древней мистики. Возрождение, напротив, тянется к античным постижениям разума. Просветители кичатся интеллектом, романтики в противовес им погружаются во всеохватный делириум.

В XVI—XVII вв. складываются специфические отношения между мистической традицией и научным знанием. Нередко теоретические открытия совершались именно в рамках оккультного (тайного, сокровенного) постижения законов мира. Нередко мистическое и научное составляли в текстах одного и того же автора нечто нерасторжимое. Создавая астрономию, И. Кеплер (1571—1630) находился под сильным влиянием идей о небесном совершенстве, а глава английских розенкрейцеров Р. Фладд (1574—1637) пытался с помощью кругов, треугольников и других геометрических фигур раскрыть божественную гармонию.

Представители Средневековья и Возрождения унаследовали античную идею о созвучности звездного и подлунного мира. Ученый был одновременно и магом, ибо постигал таинственное. Магия же сводилась к поиску божественных истин в сотворенной природе. Мистическая духовная традиция проникла не только в науку, но и в искусство. Нидерландский художник И. Босх (около 1450/60—1516) создал полотна, содержание которых носит аллегорический, магический характер. Пытаясь расшифровать его картины, многие современные исследователи на Западе, в частно-

¹ Соловьев В. С. Философские начала цельного знания. С. 154.

сти М. Бергман, указывают на то, что их надлежит рассматривать как произведения герметизма.

Французский историк науки Ж. Гальбронн считает, что астрология служит для Кеплера главенствующей частью его космологии, ибо она представляет собой то самое сочленение, которое соединит человека с космосом. Аналогия действительно занимала важное место в научной деятельности одного из основоположников современной астрономии Кеплера. Он, например, увлекался магией цифр, длительное время основывал свои исследования на гамме, которая состояла из семи нот. Однако нельзя забывать, что в период Возрождения и научной революции XVI—XVIII вв. исследование сверхъестественного воспринималось как законная сфера естественных наук. Этой точки зрения придерживались Кеплер, Коперник (1473—1543), Бойль (1627—1691), Ньютон. В той же мере опора на интуицию, фантазийные ресурсы сознания оценивались как вполне продуктивная дорога к истине.

Математика эпохи Возрождения не просто продолжала разработку геометрии и алгебры, она превратилась в оккультную науку о числе. «Во времена Ньютона, — справедливо отмечает английский физик Дэвид Бом (1917—1992), теологи и ученые заключили союз, надеясь таким образом решить свои собственные проблемы»¹. Действительно, до конца XVII в. мистика, теология и наука были тесно связаны между собой, и эта полифоничность вовсе не заключала в себе нечто ущербное, криминальное. Напротив, переключка традиций позволяла соотносить каждое открытие с духовными установками, что нередко обогащало процесс тотального постижения мира.

Однако затем в судьбе науки произошли существенные изменения. Увлеченная теорией эволюции, достижениями механики, она утратила пафос искания изначальной целостности, универсальности бытия. Духовные корни науки оказались отсеченными. Она во многом потеряла метафизическое, нравственное измерение. Созерцательные, интуитивные компоненты познания стали восприниматься как второстепенные.

Но так едка была его пытливость,
Что разум вскрыл такие недра недр,
Что самая материя иссякла,
Истаяла под ошупью руки...
От чувственных реальностей осталась
Сомнительная вечность вещества...

Эти строки принадлежат М. Волошину (1877—1932), который предвидел последствия такого движения мысли, когда табу накла-

¹ Новые идеи в философии: ежегодник философского общества СССР. М., 1991. С. 121.

дывается на все, что не сводится к механизму, рассчитанному «на откровенье, таинство, экстаз...»¹.

Получается, что есть эпохи, где мистика вытравлена? Философы отвергают такое предположение. Например, Просвещение кажется эпохой разума, вытеснившей мистику. Но так ли это на самом деле? Стефан Цвейг (1881–1942) считал, что эпоха Просвещения в целом лишена интуиции. Вселенная представлялась просветителям как весьма совершенный, но требующий усовершенствования механизм. Человек же воспринимался как курьезный мыслящий аппарат. Так было ли Просвещение эпохой разума, вытеснившей мистику? Ничего подобного.

С. Цвейг пишет о том, что «никогда не был Париж столь жаден до новшеств и суеверий, как в ту начальную пору века Просвещения. Перестав верить в легенды о библейских святых, стали искать для себя новых странных святых и обрели их в шарлатанах — розенкрейцерах, алхимиках и филалетах, толпами притекавших сюда; все неправдоподобное, все идущее наперекор ограниченной школьной науке встречает в скучающем и причесанном по философской моде парижском обществе восторженный прием. Страсть к тайным наукам, к белой и черной магии проникает повсюду, вплоть до высших сфер»².

Человек порой и сам не ведает, что, вопреки себе и своим помышлениям, впадает в лоно мистики. Этот парадокс подметил Бердяев, который отмечал, что глашатаи позитивной эры, отвергая религию, вовсе не являли собой идеал рассудочной непогрешимости. Очищая себя от суеверий, они взращивали поразительные иррациональные фантомы. О. Конт, например, был верующим по своей психологической природе. Однако дело не только в этом. Рассуждая о крахе религии, он одновременно бессознательно сближал человечество с вечной женственностью христианской мистики. Да и само его учение напоминало культ, близкий к католичество.

Л. Фейербах называл себя религиозным атеистом, но в то же время оказался страстным глашатаем новой религии человечества. Г. Спенсер причудливо соединял в собственной доктрине веру в непознаваемое и в мировое развитие.

Итак, мистика — это гнозис, своеобразная форма постижения мира. «Око пророческого знания, — говорится у Джеймса, — открывает то, что сокрыто от очей разума»³. Мистический опыт подрывает авторитет немистического основанного только на рас- судке и чувствах сознания. Он показывает, что последнее пред-

¹ Волошин М. Избранные произведения. М., 1988. С. 300.

² Цвейг С. Очерки. М., 1985. С. 96–98.

³ Джеймс У. Многообразие религиозного опыта.

ставляет собой только один из видов сознания. Мистический же опыт предельно многолик и разнообразен.

При обсуждении этой проблемы (действительно ли мистика разнохарактерна) в современной литературе просматриваются, по крайней мере, три возможных версии. Первая сводится к тому, что все виды мистического опыта в его описании едины. Вторая относит идентичность только к самому опыту, подчеркивая вместе с тем, что способы фиксации этих всегда тождественных друг другу переживаний обусловлены культурно-религиозной символикой. Наконец, еще одно предположение: мистический опыт разнообразен, может быть типологизирован, однако его описание ограничено языковыми и культурными рамками.

В какой мере можно доверять мистическому опыту? Иначе говоря, раскрывает ли он некие фантомы сознания или демонстрирует феноменологически достоверную реальность? В работе Джеймса это формулируется так: «Является ли чувство присутствия божества доказательством существования последнего?» Окончательный ответ на этот вопрос был бы, вероятно, разгадкой всех тайнств бытия.

Понятно, что нужно проводить различие между духовным опытом и теми онтологическими достоверностями, которые, возможно, проступают в нем. По крайней мере, не следует с порога отмечать допущение, что в мистическом опыте обнаруживается иное бытие. Но разве размышление над загадками сознания как такового не может увлечь исследователей?

Судя по всему, никаких окончательных характеристик мистического опыта нет. Любые признаки его, в том числе и те, которые выделяет Джеймс, относятся к различным видам опыта — этическому, естественному, религиозному. Это дает основание говорить о том, что существует многообразие инсайтов, которые позволяют проникнуть в глубины истины. Но в той же мере можно говорить и о многообразии истин.

Мистический опыт, несомненно, архетипичен. Однако вряд ли есть основания говорить об универсальных общих характеристиках мистицизма для всех культур, религий и цивилизаций мира. Разумеется, многие современные исследователи пытаются представить сущностное единство мистического опыта, описанного в различных культурных и религиозных традициях. Актуальным, однако, остается вопрос: является ли мистический опыт чисто субъективным феноменом или он обладает статусом своеобразной действительности и представляет собой метафизическую реальность?

Благодаря интуитивным прозрениям современных ученых изначальная простота может явиться в акте целостного, всеобъемлющего взгляда, как это происходило, например, в мистическом

озарении древнего шамана. Вот почему сегодня рождается множество провозвестий, которые формируют научную парадигму, но являются результатом фантазийной работы ума.

Действительно ли разум присутствует во всех формах материи? Можно материю, жизнь и сознание рассматривать как уровни эволюционного развития? Верна ли гипотеза, что форма взаимодействует с энергией? Физики, например, все чаще склоняются к убеждению, что сама окружающая нас реальность призрачна. Бытие многолико и зыбко. Для мистика такое откровение — совсем не новость. В древнеиндийских учениях Майя — это магическая сила сотворения. Она же иллюзия, видимость, фантом. За внешней данностью скрывается нечто иное. Реальность изменчива, но можно привыкнуть к одному из ее образов. Эту древнюю интуицию пытается осмыслить современная физика, которая также наталкивается на обманчивость кажимости, на идею множественности фантомных миров.

Таким образом, мистика — это вера в возможность непосредственного общения человека со сверхъестественным началом или убеждение в возможности сверхъестественного и сверхчувственного познания. Речь идет о совокупности явлений и действий, которые каким-то образом связывают человека с тайным существом, с непостижимыми силами природы, независимо от условий пространства, времени и физической причинности.

Можно, следовательно, говорить о мистике как о поиске истины и реальности, которая выходит за пределы чувственной и интеллектуальной сфер. Этот поиск, не опосредованный чувством или разумом, носит характер личной страсти. Он позволяет войти в такие просторы, которые недоступны обычному познанию. Это непосредственное постижение бытия и смысла всего сущего, включая и наше сознание.

Мистик видит единство там, где обычный взор усматривает лишь многообразие и разобщенность. Мистический опыт — особый вид сознания. Оно в этом значении нечувственно и неинтеллектуально. Мистическое сознание улавливает изначальное единство всех вещей. В этом океаническом сознании устраняются различия между индивидом и миром.

15.5. Язычество

15.5.1. Происхождение слова

Слово «язычество» происходит от церковнославянского «языцы» (иноземные народы). Им обозначали нехристианские религии, исповедующие многобожие. Древнегреческий Зевс, египетский Ра, славянский Перун — эти боги олицетворяли стихии

природы. В языческих культурах почитались также божества отдельных природных объектов (демоны, нимфы, лешие, дриады, водяные и др.). Сущность языческих культов заключалась в магическом воздействии на природу.

Каковы признаки язычества как культурного феномена? Прежде всего, язычество признает многобожие. Возьмем, например, сонмище эротических божеств в Персии, Скифии, Армении и Лидии. Любви и сексуальным чувствам покровительствовала богиня Анаит. Юные девушки занимались в ее честь проституцией. Двойник Анаит мужского пола, бог плотских утех, покровительствовавший сексуальным культам, — божество балтийских славян.

В Египте богиня-кошка Баст, или Баотет, также считалась покровительницей сексуальной любви. Египетским божеством, или полубогом, был Бэс, отталкивающего вида карлик, который приносит спящему нежнейшие эротические видения, защищая его (или ее) от кошмаров и других неприятных явлений. Говорят, он до сих пор живет у южных ворот Карнака. Иногда он приходит в ярость и душит тех, кто отваживается насмехаться над его безобразным телом и отвратительным лицом.

Дионис (известный у римлян как Вакх), подобно скандинавскому богу Одину, был богом освобождения. Оргиастические ритуалы в его честь вызволяли его последователей из нормального, обычного «я». Пьянство было предчувствием радостного опьянения свободой, которое обещано посвященным после смерти. Римские саркофаги II—III вв. демонстрируют сцену триумфа Диониса. Он изображен на колеснице, окруженный ликующей процессией пьяных сатиров¹, диких зверей: нантер, слонов, львов, жирафов, поклоняющихся ему менад², которые танцуют и играют на тамбуринах и цимбалах. Эта картина изображает спасение души, которая присоединяется к вечному радостному пиршеству богов в загробном мире. Такая сцена в последующие века вдохновляла живописцев Ренессанса.

Вот как описывает праздник Диониса русский писатель В. В. Вересаев (1867—1945) в книге «Живая жизнь» (1914): «Радостная, „синяя“ эллинская осень. Виноград собран и выжат. Толпы весело возбужденных мужиков с песнями движутся к жертвеннику бога. Впереди несут амфору вина, увитую зеленью, за ней тащат жертвенного козла, корзину с фигами. Шествие замыкает фаллус — изображение напряженного мужского члена, символ

¹ Сатир — природный демон греческой мифологии, дикий, резвый, насмешливый персонаж, которого обычно изображали козлоногими, волосатыми, с лошадиными хвостами и маленькими рожками.

² Менады — в античной мифологии спутницы Диониса.

изобилия и плодородия. Плоды и вино возлагают на алтарь, закалывают козла, и начинается веселое празднество. Свистят флейты, пищат свирели, повсюду звучат игривые песенки; заводят хоры, парни пляшут двусмысленные пляски с непристойными телодвижениями. Подвыпившие мужики сидят на телегах, задирают острыми шуточками прохожих, зло высмеивают их, прохожие отвечают тем же. В воздухе стоит грубый, здоровый хохот, топот и уханья пляски, визги девушек. Появляются ряженые в козлиных шкурах и масках, ибо их лица вымазаны винными дрожжами. Наступает ночь, и еще жарче разгорается веселье, и творится под покровом ночи много такого, чего не должен видеть день. Широким вихрем носится пьяная, самозабвенная радость, втягивает в себя души и высоко поднимает их над обыденною жизнью, над трудами и заботам и скучных будней. Это — осенний праздник виноградного бога, многострадального Вахка-Диониса, “радости смертных”.

Декабрьская ночь — самая долгая ночь в году. По вершинам и отрогам гор мелькают неверные светы факелов, слышны и пронзительные, ужас наводящие женские вопли, безумные смех и безумные стоны. Исступленно звучат призывные клики: “Эвой! Эвой! Бромий!”. Женщины пляшут и кружатся, волосы их бьются по ветру, одежды растерзаны. Как серны, переносятся они через пропасти и скачут с обрывов, не разбиваясь; бьются в конвульсиях; тела их принимают самые невероятные позы, как будто все законы тяжести вдруг исчезли; такие позы мы теперь можем видеть в атласах, изображающих больных из клиники Шарко. Женщины хватают жертвенных животных голыми руками разрывают их живьем на части и поедают сырое, дымящееся мясо. Если кто посторонний случайно попадетс я им на пути — горе ему и горе! С грозно-восторженным воем бросятся на него женщины, схватят его за голову, за руки, за ноги и разорвут на части, и даже не услышат ни воплей его, ни стонов. И как ни будь силен человек, защититься он не сможет...

Весна — та пора, когда всюду благоухают фиалки, и алые маки, как живые огни, шевелятся и вспыхивают под ярким солнцем... Здесь на священной площадке сцены происходит мрачное кровавое действо. Могучие герои и полубоги, изнемогая в неравной борьбе, корчатся под сокрушающими ударами «сумрачной, тяжкодарной судьбы». А хор смотрит и исходит в жалобных стенаниях. Он поет, что жизнь ужасна и мрачна, что страшны нависшие над человеком неведомые силы, что счастье призрачно и люди подобны сну, что лучше всего для смертного — не жить. Заливаются иступленные флейты, ритмически мелькают в воздухе поднятые руки, изгибаются в пьяной пляске тела, гремят песни хора — то бешено

веселые, то полные отчаяния и ужаса. И странное опьянение овладевает восприимчивую толпою зрителей.

Это театральное представление — не просто зрелище. Это священнодействие в честь бога, в честь того же Вахка-Диониса. Когда он был младенцем, Зевс предназначил ему властвовать над миром. Но злые титаны хитростью овладели ребенком, растерзали его на части и пожрали. Молнией своею Зевс пожег титанов. И из пепла родились люди. В этом пепле заключались и останки титанов, и пожранного ими бога Диониса; поэтому и сами люди состоят из двух начал: темного, земного, телесного, титанического — и светлого, сверхземного, духовного, божественного. Блажен тот из смертных, кто, презрев земное титаническое, с его тленными радостями и ничтожными желаниями, устремляется душою к светлomu очистителю и освободителю душ, великому Дионису-Загрею»¹.

Христианству долго пришлось бороться со стремлением верующих прославлять бога и мучеников пляскою и ею приводить себя в молитвенный экстаз. Еще Августин Блаженный считал нужным разъяснять, что мучеников следует прославлять не плясками, а молитвами. В некоторых культурах до сих пор пляшут в экстазе во время церковных служб.

Существует миф о том, как Дионис спас Ариадну, покинутую ее возлюбленным Тесеем, которому она помогла победить Минотавра, чудовище критского лабиринта, Бог нащел ее на Наксосе, спящей на берегу, и эта сцена изображена на саркофаге. Нагая и спящая Ариадна символизирует человеческую душу, спасенную Дионисом от смерти. На одном из саркофагов нарисованы Дионис и Ариадна на колесницах с сатирами, кентаврами и монадами.

К эротическим божествам относятся вампиры. Они известны как духи, высасывающие кровь. Обычно это ожившие трупы. Самое раннее изображение вампира обнаружено на древней чаше, где обезглавленный вампир совокупляется с человеком. Существует предположение, что чудовище изображено обезглавленным, потому что вампиров уничтожали именно таким образом для отпугивания других. Вампир — нечистый дух, будь то тело, одушевленное неким духом, или человек, позволивший духу войти в свое тело и придать ему энергию.

Вервольф — человек в волчьем облике, иногда совокупляется с людьми и животными, но главное его стремление — увечить, убивать и пожирать. Кроме волка-оборотня существует еще много животных-оборотней. Их поведение и роли различны. Китайские оборотни-лисы ближе к западным дьяволам. Лисы-оборотни обоего пола в облике людей или животных вступают в связь соответ-

¹ Вересаев В. В. Живая жизнь. М., 1999. С. 276—278.

ственно с мужчинами и женщинами. Обратни-медведи днем — огромные черные звери, ночью превращающиеся в прекрасных женщин, которые иногда душат своих возлюбленных в неистовстве страсти.

Водяные нимфы питают особую страсть к красивым юношам. Они тащат их в глубины прудов и озер и держат там как своих любовников. Когда красивый юноша наклоняется к пруду, чтобы выпить воды или посмотреть на свое отражение, он всегда рискует привлечь к себе внимание какой-нибудь водяной нимфы, которая может высунуться из воды и утащить его. Нимфа может появиться на середине пруда, сидя на большом листе кувшинки, увлечь юношу своей красотой навстречу гибели.

Паны — класс полубогов или духов, ведущих происхождение, очевидно, от Пана¹.

15.5.2. Культ насилия

Один из признаков язычества — культ насилия, не признающий равенства людей. В языческом коллективе всегда есть вождь, который является олицетворением грубой и жестокой силы. Смерть или страдание отдельного человека никто не замечает. Тот, кто сильнее других, может совершить убийство, чувство личной вины еще не проявлялось. Еще не сложилось то, что позже будет называться личной совестью. Да и само понятие личности в европейском смысле не существовало.

Пока человек оставался в лоне язычества, пока он не был слит с космосом, не было и гуманизма как специфического духовного уонастроения. В античной культуре индивид — лишь частичка космоса, подражание ему. Различие между человеком и космосом в античной культуре чисто количественное. Между ними нет никакого раскола, никакой бездны. Добавим: у древних греков не было ощущения личности, как не было его и у большинства народов Древнего Востока.

Однако нет ли здесь преувеличения? Неужели народ, достигший столь высокой степени культуры, был лишен «личностного чувства»? Скажем так: это чувство было у него весьма специфичным. Согласно античным представлениям судьба любого человека, даже поведение в каждый из моментов его существования заранее роковым образом предопределены. Иными словами, свобода человека в точности повторяет «линию» его судьбы.

Герои древнегреческих мифов Ахилл, Геракл или Прометей, даже ведая о своей судьбе, поступают так, как диктует им их рок. Предопределенность не убивает активное начало, рок не противостоит активным деяниям. Греки, как свидетельствует Гегель,

¹ Пан — бог, защитник пастухов и мелкого рогатого скота, лесной демон.

не задержались на ступени несвободного восточного единства, имеющего своим результатом религиозный и политический деспотизм, когда субъект полностью исчез в единой всеобщей субстанции или в какой-нибудь особой стороне, ибо не обладает никакими правами как личность и потому лишен всякой опоры.

Античные греки, эти одаренные язычники, прославляли природное естество человека. Богиня Афродита склонялась у ложа влюбленных. В диких оргиях, в экстатических плясках люди приветствовали жизнителя бога. В европейской культуре, по мнению немецкого писателя и мыслителя Т. Манна, можно зафиксировать два элемента — античность и христианство. Но ведь античность — это еще язычество. Древние боги Греции — Зевс, Аполлон, Афродита — вовсе не личности, а предельно обобщенные природные и социальные силы. Конечно, они антропоморфны, т.е. уподоблены человеку, но все-таки внеличны, ибо идея личности предполагает развитую субъективность человека (внутренний мир, уникальность человека и его свободу).

В. С. Соловьев высоко ценил язычество. Он подчеркивал, что многие думают, будто только истинная религия дает силы своим истинным приверженцам исполнять добро. Это, разумеется, не подлежит сомнению, но на самом деле противоречит учению самого великого поборника прав веры — апостола Павла, который признавал, что и язычники по естественному закону могут делать добро¹. Апостол Павел говорил: «Ибо когда языки — те, что не имеют закона, — по природе законное творят, то они, закона не имеющие сами себе закон. Они показывают, что дело закона написано в сердцах их, в чем сосвидетельствует им совесть и рассуждения, промеж себя обвиняющие или защищающие друг друга»². По мнению Соловьева, когда миссионер убеждает мусульманина или язычника в превосходстве христианского нравственного учения, то он, очевидно, предполагает в своем слушателе присутствие (по крайней мере в потенциальном, скрытом состоянии) тех же самых нравственных норм, как и его собственные. Значит, эти нормы, общие христианину с язычником и у того последнего независимы от положительной религии вообще.

Отрицательное отношение к той или иной религии нередко бывает мнимым. Так, язычники Римской империи признавали христиан безбожными, и со своей точки зрения, как считает Соловьев, были правы, так как все их боги действительно отвергались христианством³. В. С. Соловьев, обдумывая феномен язычества, отмечал, что историческое существование Христа не подлежит

¹ См.: Соловьев В. С. Соч. : в 2 т. Т. 1. С. 100.

² Там же.

³ См.: Там же. С. 180.

серьезным сомнениям. «В то время как языческий мир созерцал свое духовное крушение в лице мнимого человекобога — кесаря, бессильно корчившего божество, отдельные философские умы и верующие души ждали воплощения божественного Слова, или явления Мессии, Сына Божия и Царя правды»¹.

В. С. Соловьев показывал, что кроме дикого язычества все религии в принципе осуждают войну². Но все войны, которыми полна древняя история, только расширяли область мира, и «звериные царства язычества» готовили пути для возвещавших царство сына человеческого³. Философ показал, что язычники начали с обожествления индивидуальных тел (астральных, растительных, животных и особенно человеческих) в множестве всевозможных богов, а кончили обожествлением собирательного тела — государства (культ монархов в восточных деспотиях, апофеоз римских цезарей).

15.5.3. Судьбы язычества

Можно было предположить, что после победы христианства язычество окончательно вытеснено, исчезло. Однако так думать следует. В. С. Соловьев подчеркивает, что уже в античном обществе «прежнее действительно христианское общество расплылось и растворилось в христианской по имени, а на деле — языческой громаде»⁴.

Часто полагают, что средневековая культура была сплошь христианской. Но в средневековом мирозерцании и жизненном строе, как разъясняет философ, новое, духовное, т.е. христианское начало, не овладело старым, языческим. И это говорится про эпоху, когда мудрецы толковали о торжестве христианского мироощущения, о слиянии человека с Богом. «Я нахожу полезным и важным выяснить, — пишет В. С. Соловьев, — что христианство и средневековое мирозерцание не только не одно и то же, но что между ними есть прямая противоположность. Этим самым выяснится и то, что причины упадка средневекового мирозерцания заключается не в христианстве, а в его извращении и что этот упадок для истинного христианства нисколько не страшен»⁵.

Мы находим ценнейший материал о языческом влиянии на средневековое искусство в работах австрийского искусствоведа и историка культуры Ганса Зедльмайра (1896—1984). В работе «Утрата середины» (1948) он пишет о том, что в «в конце роман-

¹ Соловьев В. С. Соч. : в 2 т. Т. 1. С. 272.

² См.: Там же. С. 463.

³ См.: Там же. С. 470.

⁴ Там же. Т. 2. С. 343.

⁵ Там же.

ской эпохи» (романики), около 1125 в. в Европе была краткая, уместившаяся в одно поколение фаза странной демонизации священных образов. «Портал "Страшный суд" Отенского собора, романская часть святой Магдалины в Везле, романский портал в Муассакке, скульптуры храма в Болье-сюр-Дордонь даже в сравнении с остальным доготическим средневековым искусством, не отличавшимся особой правдой изображения человека, поражают исследователя потусторонностью и мертвенностью образов святых»¹.

Г. Зедльмайр подчеркивает, что Христос в средневековом искусстве иногда походит на азиатского божка или деспота. Апокалиптические звери и ангелы демонически страшны. Далеко не все здесь объясняется средневековой эстетикой, которая допускала крайние искажения зримого, лишь бы хоть как-то навести созерцателя на мысль о незримом. Историк религии считает, что, по-видимому, дело было в другом, если рядом со священными изображениями теснились демоны, адские звери и химеры, проникая даже внутрь храма.

Рассматривая историю христианского мира, Зедльмайр отмечает, что в предроманском и романском искусстве (550—1150) западный храм постепенно приобретает черты, отличающие его от старохристианского и византийского. Внутренние помещения темнеют, важную роль играют подземные склепы. Бог изображается на Западе, как и на Востоке, обычно в своей отеческой ипостаси. К его образу примешиваются демонические черты. Подобное проникновение демонических и хтонических фигур (по тематике апокалипсиса, падения ангелов, битвы небесных воинств и Страшного суда) было бы немыслимо в восточно-христианском ареале.

Языческие веяния проникают и в искусство Возрождения. Миновало Средневековье. Теперь, казалось бы, верховенство христианства. Однако человек вдруг возмнил о своей отделенности от Бога. Языческое освящение тела. Устранение надличностных абсолютов. Ищи основы в себе, человек! Человеческая плоть буквально завораживала великих мастеров кисти. Натурщицей оказывалась то собственная Саския, то таинственная богиня.

Художники эпохи Возрождения часто обращались к религиозной тематике. Они изображали Бога, Мадонну, Иисуса, библейские сюжеты, но при этом старались подчеркнуть языческое обоготворение тела.

Вот по замыслу маленький Иисус, а изображен он как обычный хорошенький мальчик. Не религиозный сюжет, а домашний, лишенный божественного ореола.

¹ Зедльмайр Г. Утрата середины // Общество, культура, философия: материалы к XVII Всемирному философскому конгрессу. М., 1983. С. 81.

Или, например, фреска на алтарной стене Сикстинской капеллы (1535—1541), принадлежащая Микельанджело. Она не традиционна по своей концепции. Художник изображает не сцену Страшного суда, в которой уже произошло разделение на праведных и грешных, как это принято в канонической композиции, а непосредственно предшествующий ему момент: «...восплачутся все племена земные, и увидят сына человеческого, грядущего на облаках небесных с силой и славою великою» (Мф. 24:30—31). Происходящее в трактовке Микельанджело — грандиозная космическая катастрофа, вызывающая ужас у всех, кто в нее вовлечен: грешников не отличить от святых, ангелов — от людей. Все втянуты в общий поток движения, которому придан решительный характер. Центром огромного водоворота, увлекающего гроздь могучих тел, становится поднятая в грозном жесте десница Христа.

Современники видели в круговом вращении фигур, в некоторых образах параллель с «Адом» Данте, любимейшим поэтом Микельанджело. Художнику удалось способом, никому до него не доступным, изобразить Страшный суд, подлинное проклятие и воскрешение. Однако еретическая фреска вызвала не только восторг, но и порицание. Так, великий испанский живописец Эль Греко (1541—1614), посетив Рим в 1570 г., предложил сбить фреску со стены и написать на ее месте другую, более глубокую и истинную с христианской точки зрения. О тяжелейшем кризисе, в котором пребывал сам художник во время шестилетнего труда, свидетельствуют не только его письма и сонеты той поры, но и «автопортрет» на фреске в виде кожи, живьем содранной со св. Варфоломея, у ног карающего Христа.

В чем же причина живучести язычества? Оно, как можно предположить, вообще гораздо ближе непосредственным витальным природным человеческим запросам. В нем — сокровенные вожеления, голос крови, необоримые страсти. «Язычество наиболее соответствует земной, не до конца обожженной природе человека, — пишет Карен Степанян, — поэтому оно — до определенного срока — вновь и вновь репродуцируется в истории человечества, и даже спустя много веков после утверждения христианства живет в людях, вступая в разного рода сочетания с христианским духом, зачастую исподволь беря верх над ним, вытесняя его по сути и действуя под его именем»¹.

Кризис христианского гуманизма закономерно привел к идее сверхчеловека. В XIX в. прославление неоязычества находим в философии Ницше. «Совсем в ином смысле, — писал он, — в единичных случаях, на различных территориях земного шара и среди

¹ Степанян К. Достоевский и язычество // Какие пророчества Достоевского мы не услышали и почему? М., 1992. С. 8.

различных культур удастся проявление того, что фактически предоставляет собою высший тип, что по отношению к целому человечеству представляет собой род сверхчеловека. Такие счастливые случайности всегда бывали и всегда могут быть возможны. И при благоприятных обстоятельствах такими удачами могут быть целые поколения, племена, народы»¹.

Как утверждал немецкий философ, именно христианство разрушило замечательные маршруты человечества. Естественное состояние людского рода подверглось порче, поскольку христианство приняло сторону всего слабого, низкого, неудачного. Хорошо бы возродить древнее, природное, жизнестойкое. «Христианство взяло сторону всех слабых, униженных, неудачников, оно создало идеал из противоречия инстинктов поддержания сильной жизни; оно внесло порчу в самый разум духовно сильных натур, так как оно научило их чувствовать высшие духовные ценности как греховные, ведущие к заблуждению, как искушение»².

Тоталитаризм XX в. явился не только помрачением духа, но и апофеозом язычества. Культ вождя. Идолопоклонничество. Толпа вручает собственные полномочия тому единственному. Индивид больше не прислушивается к голосу совести, не доверяет рассудку, душит личные сомнения камнем слепой веры. Ф. Ницше усматривал в разрушении мифа фактор гибели культуры. К. Ясперс же, напротив, видел в устранении язычества огромный сдвиг в духовной жизни человечества. Он писал о том, сколь демоничен человек, который хочет утвердить свою самость. Господство такого воззрения ведет к утрате самосознания человека. «В каких бы связях отдельных мотивов не выступало обожествление людей, — пишет Ясперс, — до каких возвышенных форм и глубоких толкований оно бы ни поднималось, в корне оно всегда заблуждение»³.

В современном сознании все чаще возникает мало привлекательный образ человека, выпавшего из лона человечества. Существует угроза диктатуры индивида, готового отстаивать свое собственное своеволие в толпе, внутри человеческого скопища. Мы много толкуем сегодня о человеке, но начинать следует, видимо, не с культа индивида, не с безоговорочного признания его самоуправства. Всякий иной подход может, как это ни парадоксально, обернуться деспотией. Здесь скорее просматривается призрак неоязычества — живого воплощения тоталитарного сознания.

Язычество раскрепощает волевые порывы, высвобождает жизненную энергию, демонстрирует желание подчинить себе других,

¹ Ницше Ф. Антихрист. Проклятие христианству // *Его же. Соч.* : в 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 634.

² Там же. С. 634–635.

³ Ясперс К. Философская вера. М., 1992. С. 114.

устраняет моральные запреты. Но разве язычество не оценивается нами как сознание человеческого стада, клана, коллектива? Внутри такой общности нет пространства для сознательных уникальных созданий. Откуда же взяться сильной воле, индивидуальному самочинству? Парадокс именно в том и состоит, что человеческие связи легко рвутся именно там, где есть неразличимое множество. Коллективистский инстинкт, фантом общности без труда превращаются в групповой эгоизм.

Мыслим ли гуманизм без автономного, суверенного субъекта? Казалось бы вопрос должен выглядеть абсурдным. Как может проявиться любовь к человеку в доличностных культурах? В древнейших известных нам мифологиях человек не отторжим от Вселенной, он еще не воспринимает себя как нечто самостоятельное. Эллыны, как и азиатские арийцы, обоготворяют великие явления природы, которые оказывают благодетельное или разрушительное влияние на человеческую жизнь.

Но может быть, именно в этом устремлении к безличным установлениям человек и черпает свои жизненные силы? Группа современных французских философов, которые называют себя «новыми правыми», отвечают на этот вопрос положительно. Более того, истоки настоящего человеколюбия они усматривают в мифологических верованиях индоевропейцев, прославление архаического арийского духа связывают с кочевыми народами, которые на заре истории вторглись из Центральной Азии в Китай, Индию и на Запад. В Европе эти племена создали особую культуру, с которой «новые правые» связывают рождение первой формы гуманизма.

Гуманизм «новые правые» толкуют в ключе, противоположном христианской мысли: возрождение язычества, связанного с ним антихристианского типа рациональности утверждается, как подчеркивает Б. Л. Губман, в качестве важнейшего залога изменения к лучшему ситуации в современной культуре, общественной жизни, признания подлинной ценности человека¹.

«Насущной задачей, — пишет А. де Бенуа, — является создание неоязычества, позволяющего реализовать «тип подлинного существования», т.е. отвлеченной вовлеченности «принятого решения», которое рождает предчувствие и творит у человека, существа, «рожденного для смерти», состояние «режима власти духа, способствующего постоянному восхождению и самопревосхождению»².

Постоянное восстановление язычества в христианской культуре Европы свидетельствует о том, что различные ее компоненты

¹ См.: Губман Б. Л. Гуманистическая культура и рациональность // Ежегодник Философского общества СССР. М., 1989–1990. С. 35.

² Benoit A. de. Comment peut-on être païen? P., 1981. S. 278.

укоренены в духовной жизни Запада. Возвращение каких-то древних форм мироощущения говорит лишь о том, что они не изжиты, запрос на них обусловлен какой-то, возможно, еще не до конца разгаданной потребностью человеческого рода.

15.5.4. Славянское язычество

Сейчас нередко появляются работы, в которых прославляется древняя языческая культура Руси. Некоторым религиоведам кажется, что Россия теперь стоит, как витязь на распутье. Три пути перед ним: христианство, язычество, атеизм. Какую культуру мы собираемся возрождать — светскую или религиозную? европейскую или евразийскую? Вот что пишет, например, религиовед Б. Ф. Сушков: «Я выбираю иной путь, — надеюсь, вместе со своим народом, — исконное славянское язычество, которое отнюдь не замкнутый круг, и есть тот самый древнейший, перво-родный, единственно реальный, а, стало быть, и правильный путь, по которому шли и идут все народы — и христиане, и мусульмане (если они не фундаменталисты), и буддисты, мощно развиваясь в едином потоке цивилизации. И на который вступил, наконец, и русский народ, правда, крайне нерешительно, с большим опозданием, то и дело озираясь назад. Но страх перед свободой проходит, энергия уже освобождается»¹.

О каком язычестве здесь идет речь? Почему оно является судьбой русского народа? Имеющиеся в нашем распоряжении памятники (начиная с VI в.) позволяют говорить о собственной, уже определившейся культуре восточных славян, которые до образования Киевского государства имели специфическую историю и обладали самобытной культурой. Древние славяне владели секретами обработки металлов, располагали земледельческими орудиями. Были у них и собственные духовные смыслы, сложились их взгляды на загробную и земную жизнь, соблюдались ритуалы, закреплялись определенные ценностные ориентации.

Другие славяне были язычниками. Они поклонялись Матери-Земле. Определенное развитие получили культы воды. Существовало представление, будто весь мир возник из водной стихии. В морях, реках и озерах жили русалки, водяные. Им посвящали праздники. Славяне чтили леса и рощи, полагая, что именно в рощах обитают боги. Существовал культ Дажьбога, который считался богом Солнца. Стригобога почитали как бога ветров. Складывалось поверье, будто славяне произошли от богов. Это убеждение нашло отражение даже в «Слове о полку Игореве».

Позже в славянском язычестве сложился культ предков. «Почитание умерших отцов и предков занимает, бесспорно, пер-

¹ Сушков Б. Ф. Русская культура: новый курс. М., 1996. С. 7.

востепенное место в развитии религиозно-нравственных и общественных отношений человечества», — отмечает В. С. Соловьев. Г. Спенсер из почитания умерших предков пытался вывести всю религию. В. С. Соловьев писал о том, что религия первобытной человеческой семьи определялась представлением отца или ближайшего предка, сначала живого, а затем мертвого, в качестве высшего начала для семьи, источника ее жизни, предмета почитания, благодарности и послушания.

Славяне верили, что после сожжения тела душа продолжает жить, вселяясь в другое тело нового человека, поэтому предки постоянно находятся среди людей, оказывая воздействие на их жизнь.

На очередном этапе развития языческой религии возник уже верховный бог. В VI в. повелителем Вселенной признавали громовержца Перуна. Когда русские князья заключали договоры с греками, они клялись двумя богами. Перун почитался как бог дружины, Велес — бог скота, впоследствии богатства и торговли. У славян существовали разные формы языческой обрядности. Они почитали идолов, что было сопряжено и с искусством.

Славяне возводили многокупольные деревянные языческие храмы, в которых хранились предметы поклонения. Обряды же сопровождались произнесением заговоров, заклинаний, пением, плясками, игрой на музыкальных инструментах, элементами театрализованных действий. Когда славянские племена стали объединяться, бог Перун оказался общегосударственным богом. В 980 г. князь Владимир предпринял первую религиозную реформу, направленную на слияние разнородных богов в одном пантеоне.

Почему некоторые религиоведы с таким пиететом относятся к древней языческой культуре? Они полагают, что бог в языческой религии — душа материи Вселенной. Национальный бог, например Перун, — это кристаллизация души целого народа, происходящая на базе культа умерших предков, выдающихся выразителей национального духа, это бог силы.

Язычество, как мы видели, постоянно воскрешается в тонкой пленке культуры. Чем это обусловлено? Язычество — важный этап в развитии человеческой культуры. Было бы легкомыслием принижать этот феномен после возникновения христианства. В языческом сознании древних славян немало значимого. Однако нет оснований и для идеализации язычества. Оно не признает равенства людей. В языческом коллективе всегда есть вождь, который является олицетворением грубой и жестокой силы. Остальные люди представляются общей массой, без различия особенностей каждого человека, — патриархальное общество с его культом рода. Смерть или страдание отдельного человека вообще никто

не замечает. Тот, кто сильнее других, может совершить убийство. Но испытывал ли раскаяние? Кровная месть метила жертвы.

Язычество не было связано и с идеей личности. «Очеловечение» природных сил находилось у древних славян на зачаточном уровне. Описывая, например, Перуна, летописи сумели отметить только его золотой ус, а что представляло собой тело или хотя бы голова, так и осталось неизвестно. О внешности Стрибога, Дажь-бога мы и вовсе ничего не знаем.

В годы тоталитаризма в нашей атеистической литературе много писалось о преимуществах язычества перед православием, поскольку язычество было созвучным тоталитарной идеологии — культ вождя, силы, жестокости. Б. Ф. Сушков с восторгом говорит о том, как умирали древние норманны: с улыбкой на устах и с мечом в руках они уходили к своему богу Одину. «Жаль, эти варяги, которые пришли на Русь “править порядок”, не привели с собой и своего Бога Одина, бога силы и не привили его молодому славянскому народу-пантеисту. Теистическая религия к нам пришла с юга — религия расслабленного, старческого народа и таковым же на тысячу лет сделала сильный и свободный молодой славянский народ»¹.

Русская культура, несомненно, отличается своеобразием. В ней обнаруживается широта русской души, свобода русского образа жизни, исповедальность русской литературы. Русская философия представляет собой национальную философскую школу. Для многих русских поэтов в душе России скрыта какая-то тайна. Поиски собственной культурной идентичности в разные эпохи проявляются по-разному.

Однако русская культура не остается статичной. К ней можно применить слова Л. Н. Толстого (1828—1910) о том, что в России вновь все «переверотилось» и только-только начинает укладываться. Опыт русской культуры побуждает к переосмыслению исторических судеб России, проблем ее духовного возрождения. Перед нами вновь встает вопрос: какую именно культуру мы собираемся сохранять, возрождать или строить заново?

Безмерное мифологическое пространство, скованное обручем тоталитаризма, в наши дни раскололось, распалось. Но истаяли ли его осколки? Увы, драматизм нынешней ситуации состоит в том, что на прежнем материке гнездится теперь множество мифов, давно или только что рожденных. Они не просто противостоят друг другу, но претендуют на некую универсальность, порождая иллюзию тотальной поврежденности аналитической мысли.

¹ Сушков Б. Ф. Русская культура: новый курс. С. 15.

15.6. Гностицизм

Гностицизм — первый этап широкого религиозно-философского течения поздней античности и Средневековья, так называемых гностических религий, которые включают манихейство, дуалистические средневековые ереси (павликиане, богосмилы, катары). Гностицизм возник в I в. в районе Ближнего Востока (Сирии или Самарии) или в Александрии. Во II в. гностицизм стал главным соперником христианства. Данное течение стремилось дать обобщающий синтез различных восточных верований (иудаизма, зороастризма, вавилонских и египетских религий), христианства, греческой философии и мистериальных культов. Находка подлинных гностических сочинений в Наг-Хаммади в 1945 г. вызвала повышенный интерес к проблеме гностицизма.

Внутри гностицизма можно выделить три основных течения: «христианский гностицизм» I — III вв., известный по сочинениям раннехристианских ересиографов и произведений из Наг-Хаммади; «языческий гностицизм» той же эпохи; мандеизм (от арамейского «манда» — гносис), оформившийся, судя по всему, во II—III вв. и представляющий самостоятельное развитие гностицизма на семитско-вавилонской почве (это единственная из гностических сект, сохранившаяся до настоящего времени в Ираке).

В целом для гностицизма характерна концепция единого начала, развертывающегося в серии эманаций и иерархическом строении умопостигаемого мира. Наряду с этим иногда предполагается существование мрака-материи, или хаоса (офиты, гностики у Плотина) — элемент дуализма при преобладании монистической тенденции. Специфичным для гностицизма является антикосмический дуализм: мир предельно удален от Бога и есть его антипод. В противоположность иудейско-христианской традиции гностики помещают между Богом и миром серию ипостасей (у философа-гностика Василида (II в.), например, число их доходит до 365), функция которых заключается не в том, чтобы соединить идеальное и материальное (как в неоплатонизме), а, наоборот, разделить их.

Центральное место в учении гностицизма занимает человек как средоточие мирового процесса. Он хотя и является тварью темных сил мира, но по своей субстанции не принадлежит ему. Его божественная субстанция часто принимает форму самостоятельной ипостаси «первочеловека», «антропоса». Душа иноприродна плоти и по сущности своей принадлежит надкосмической сфере (Василид). Наряду с дуализмом души и тела в гностицизме существует и трихотомическое разделение человека на «духовное», «душевное» и «телесное».

Концепция знания, гносиса — ядро гностицизма. В известной формуле гностицизма Феодота суть гносиса заключается в ответе на следующие вопросы: «Кто мы? Кем стали? Где мы? Куда заброшены? Куда стремимся? Как освобождаемся? Что такое рождение и что возрождение?» Познание человеком своего внутреннего «я» делает возможным и познание мира того, что «есть, что было и что будет». Такое всеобъемлющее знание доступно немногим и дарует человеку спасение. В гносисе человек преодолевает свою двойственность и разорванность, через него происходит преодоление бытием своей расщепленности и восстановление распавшейся гармонии.

Социальные настроения гностицизма характеризуются, с одной стороны, тенденцией к своеобразному духовному аристократизму (согласно Василиду и другим гносисом обладают немногие люди), а с другой — гностицизм выступает как своеобразная метафизическая утопия, провозглашающая братство, равенство и единство людей (сочинение Епифания «О справедливости» и др.). Оттесненный официальной христианской идеологией гностицизм служил питательной почвой многих средневековых ересей и сыграл определенную роль в развитии средневековой культуры.

15.7. Эзотеризм

Эзотеризм — учение, доступное только посвященным. Древние мудрецы считали, что эзотерический опыт не должен распространяться. Тот, кто разглашал знания, подлежал наказанию вплоть до смертной казни. Чем это вызвано? Эзотерики считали, что большая часть людей вообще не способна понять тайные учения. Непосвященные сами не интересуются потаенным знанием, но не следует и пытаться приобщить их к мистическому опыту. Это приведет к девальвации, обесцениванию эзотерической практики. Тайными учениями считаются, например, еврейская каббала, древнегреческие мистерии, гностические учения.

Знания, которые изложены каббалой, добыты не традиционным путем, когда разум продвигается от ступени к ступени, проверяя свои выводы. Гностическое знание — универсально и одномоментно. Оно задается в тайне мистического откровения. Но что позволяет нам думать о непогрешимости такого знания? Во-первых, оно часто подтверждается развитием самой классической науки. Ведические откровения, например, в точности совпадают с той картиной мира, которая сложилась в трудах Бома. Гностическое знание, во-вторых, подтверждается опытом обостренного личного общения с Абсолютом. Тайна человеческого познания соединяется с внутренними психологическими достоверностями.

Но разве наш внутренний интроспекционистски восстановленный опыт обладает доказательностью? Чтобы ответить на этот вопрос, нужно погрузиться в тайны постижения человека. В каббале дано развернутое учение о человеке, которое связано с современной философской антропологией, но нередко и противостоит ей. Древнее учение исходит из того, что в человеке интересно не только то, что явлено, может быть описано и проанализировано. Человек в еще большей степени интересен тем, что в нем скрыто, таинственно.

Именно поэтому в каббале все оценивается не по тому, как выглядит в определенный момент, а по степени своего развития. Каждый человек, как микрокосм, наделен особой индивидуальностью и потому обладает особым же индивидуальным типом возрастания. Нет такого человека на земле, кто бы, вдумываясь в путь своей жизни, мог сказать, что он понимает его. Самый мудрый из людей, уже достигший многого, всегда должен, в конце концов, признаться в бессилии понять события своей жизни, их преемственность и цель. Он может о многом догадываться, многое чувствовать, но никогда, пользуясь данными своей жизни, не способен вполне понять должествование этих событий.

Человек не знает своей истинной сущности, не ведает своего истинного «я», ибо не может встать во вне себя, не способен даже выразить то, что он ищет или чего желал бы найти. Вот почему человек иногда сомневается в себе самом. Вместе с тем величие человеческого призвания, его божественная космическая миссия лежат в основании всех учений о человеке. Как отмечается в «Зоаре», человек — синтез и завершение наиболее возвышенного в творчестве. Человек, живя в себе самом, в самом себе и двигается. Это и есть первый основной закон его бытия.

Древние мистерии. «В храме Изиды на горе Вати-эль-Хав только что отошла первая часть великого тайнодействия, на которую допускались верующие малого посвящения... Сегодня был седьмой день египетского месяца Фаменота, посвященный мистериям Осириса и Изиды. С вечера торжественная процессия трижды обходила вокруг храма со светильниками, пальмовыми листьями и амфорами, с таинственными символами богов и со священными изображениями Фаллуса»¹.

Это строки из рассказа А. И. Куприна «Суламифь» (1908). Они вводят нас в первый фрагмент темы. Эрос — изначальная, стихийная, мощная страсть, которая запускает в действие механизм порождения мира. Образ живительной природы был неперменным компонентом мистических культов начала времен. Поклонение ей проявлялось в разнообразных формах, иногда аскетических, ино-

¹ Куприн А. И. Суламифь. М., 2011. Гл. 10.

гда бурных, оргиастических, т.е. связанных с оргией, разнузданным пиршеством.

О том, каким был Эрос в древних цивилизациях, мы можем судить по мистериям Древнего мира, религиозным тайным обрядам с участием лишь посвященных. Только в Средние века они превратились в театрализованные представления, доступные зрителям, в «духовные драмы», рассказывающие о событиях прошлого. Вот одна из мистерий.

Сет решил погубить собственного брата, божественного Осириса (древнеегипетский бог плодородия и повелитель загробной жизни) и пригласил его на пиршество, там с помощью лукавых слов заставил лечь в роскошный гроб, а затем захлопнул крышку. Так свершилось задуманное преступление. Гроб с телом великого бога оказался в Ниле. Жена Осириса только что родила сына и ничего не знала о судьбе супруга. В тоске и рыданиях она отправилась на поиски. Рыбы рассказали ей историю о гробе, который волнами отнесло в море и прибило к Библосу. Там выросло громадное дерево и скрыло в своем стволе труп бога и его плавучий дом. Царь той страны даже не догадывался, что в мощной колонне, которую он приказал сделать из дерева, покоится сам бог Осирис — великий податель жизни.

Изида отправляется в Библос. Тяжелая каменистая дорога, жажда и зной подрывают ее силы. Однако ей удается освободить гроб из середины дерева. Она уносит его и прячет в городскую стену. Но Сет опять тайно похищает тело Осириса, разрезает его на 14 частей и рассеивает по дорогам и селениям Египта. И все равно верная супруга не прекращает странствий и поисков. В Древнем Египте оргии входили в высший культ скопического (скопец — это кастрат) служения Изиде. Мистерия как раз и воспроизводила тайный смысл происходящего. Вот 10 жрецов в белых одеждах, испещренных красными пятнами, вышли на середину алтаря. Двое других, одетых в женское платье, изображают Нефтис и Изиду, оплакивающих Осириса... Мистерия также рассказывала об обряде скопической жертвенности. Вернейшие поклонники Изиды соглашались на оскотление, ибо эта кровавая жертва напоминала о расчлененном трупе бога.

Многие ученые, психологи, культурологи пытались распознать ускользающий смысл древних мистерий. Какие реальные события человеческой истории нашли отражение в культовых действиях? Отчего они вновь и вновь разыгрывались на протяжении веков? Почему священная жертва отрекалась от страсти во имя божественного плодородия? Наконец, какие стороны человеческой природы проявлялись в культовых действиях?

Разгадать смысл священных историй — значит проникнуть в тайну человеческой природы. Раскрыть тайну любви означает,

по существу, распознать феномен человека, ведь каждый из нас, независимо от того, к какой культуре принадлежит, пытается преодолеть одиночество, обрести сладчайший миг единения с другим. В человеческой любви и коренится та поэтическая сила, которая создала миф.

Древние мистики утверждали, что любовь духа первична по отношению к любви тела. Любовь открывалась в мистериях у всех народов. Это единственный путь к Богу, к жизни вечной. Она нисходит с неба. Только она возвышает землю и освящает ее. Возможно, здесь и таится первоначальная разгадка. Любовь плоти делается великой и святой, когда она становится реализацией и завершением любви духа. Какие чувства испытывал человек после мистерии? Возвращаясь к обыденной жизни, он не мог забыть о своих глубинных переживаниях. Человек испытывал необыкновенное потрясение, завораживающее все его существо. В сравнении с этим очарованием рутинная жизнь казалась пресной и малопривлекательной, воспринималась как пролог к новой мистериальной реальности.

Вот, предположим, мистерии, которые воспроизводили историю убийства бога Загрея. В переводе с греческого это имя означает «великий ловчий», «великий охотник». Сказание о его убийстве и последующем воскресении в новом облике — образе священного козла — сопровождалось ритуальными действиями. Разыгрывался акт кровавой оргиастической драмы. Люди превращались в иступленных богоубийц, жестоких сладострастников. Эрос обнажал свою природную стихию. Темные слепые страсти приводили к злодеянию, но вместе с тем несли в себе символический смысл. Таким образом достигался эффект катарсиса, целебного психологического взрыва. Ужаснувшись разверзшейся бездне, участники мистерии завершали драму глубочайшим раскаянием. Они оплакивали жертву, рвали на себе одежды, покрывали собственное тело ранами, посыпали пеплом головы.

Однако наступал и третий акт этой истории — возвращение в мир обновленного бога, сопровождаемое всеобщим примирением и ликованием. Эрос увлекал не только в недр помраченье, по словам поэтессы М. Цветаевой (1892—1941), но и просветлял душу, пробуждал совесть. Не позволяйте себе превратить этот ужас в повседневность. Оказавшись действующим лицом этой драмы, опомнитесь, прокляните разрушительные страсти — таков урок древних мистерий.

«Несомненно одно: важнейшая функция этой грозной мистерии, ее благая цель, — пишет отечественный философ Ю. Бородай, — тот примиряющий человека с самим собой, “очищающий” душу эффект (катарсис), который достигался путем предельного напряжения и реального воспроизведения (изживания) прямо

противоположных, страшных и разрушительных сил. Загадка трагедии, таким образом, состоит в том, что цель (нравственное просвещение) и средства достижения этой цели прямо противоположны. И тем не менее необходимый эффект — катарсис — здесь наличен»¹.

В настоящее время тайными считаются учения масонов, теософов и антропософов.

Заключение

Многообразны и специфичны исторические формы верований. Огромной популярностью сегодня пользуется шаманизм, который возрождается в современной культуре как древняя форма поклонения трансцендентным силам и целительства. Культ — это совокупность специфических действий, обрядов, ритуалов, обусловленных верой в сверхъестественное, регламентированное вероучением. Магия — ряд символических действий и ритуалов с заклинаниями и обрядами.

Миф — это первая форма постижения мира. Она превращает хаос в космос. Миф — продукт коллективного бессознательного, кристаллизация универсального опыта человечества. Это также внутренний язык психики, с помощью которого устанавливается гармония между человеком, природой и культурой. Благодаря мифу человек живет в циклическом времени, периодически возвращаясь «к началу времен», к мигу творения. Со времен возникновения миф расширил свои границы.

Мистика — неотторжимый пласт культуры. Язычество — общее условное название наиболее древних форм религии, присущих родовому строю и рабовладельческим государствам. В отличие от прежних религий (христианства, ислама, буддизма) они отличаются своим многобожием.

Контрольные вопросы

1. Что такое шаманизм?
2. Что нам известно о происхождении шаманизма?
3. Чем объясняется популярность шаманизма в наши дни?
4. Что такой религиозный культ?
5. Каков смысл соотношения культа и религии?
6. Что такое магия?
7. Как соотносятся магия и религия?
8. Что такое миф?

¹ Бородай Ю. М. Эротика, смерть, табу. Трагедия человеческого сознания. М., 1996. С. 134–135.

9. Какие трактовки мифа нам известны?
10. Чем вызвана популярность мифа?
11. Каковы признаки мистической духовной традиции?
12. Каковы особенности язычества как древней религии?

Темы рефератов

1. Шаманизм и его особенности.
2. Происхождение шаманизма.
3. Шаманизм и его будущее.
4. Культ и религия.
5. Типы магии.
6. Магия и ритуал.
7. Наука и магия.
8. Толкование мифа.
9. Миф как кристаллизация бессознательного.
10. Социальная мифология.
11. Мистическая духовная традиция.
12. Мистический опыт.
13. Язычество как феномен.
14. Судьбы язычества.

Литература

- Бердяев, Н. А.* Философия неравенства. — М., 1991.
- Бородай, Ю. М.* Эротика, смерть, табу. — М., 1996.
- Гуревич, П. С.* После безверия. Бывшая империя и религиозный ренессанс // Литературная газета. — 1992. — 14 окт.
- Гуревич, П. С.* Психология. — М., 2012.
- Гуревич, П. С.* Философия культуры. — М., 1999.
- Ильин, И. А.* Основы христианской культуры // *Его же.* Одинокий художник. Статьи, речи, лекции. — М., 1993.
- Кальвайт, Х.* Шаманы, целители, знахари. — М., 1998.
- Миф и художественное сознание XX века. — М., 2011.
- Степанянц, М. Т.* Исламский мистицизм. — М., 2009.
- Уолш, Р.* Дух шаманизма. — М., 1996.
- Флоренский, П. А.* Из богословского наследия // Богословские труды. — М., 1977.
- Христос и культура. Избранные труды Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура. — М., 1996.
- Элиот, М. Р.* Христианство и культура. Идея христианского общества // Диспут. — 1992. — Июль — сент.

Часть IV
РЕЛИГИЯ
КАК СОЦИАЛЬНОЕ
ЯВЛЕНИЕ



Глава 16

ТЕОРИИ ПРОИСХОЖДЕНИЯ РЕЛИГИИ

В результате изучения данной главы студент должен:

знать

- различные концепции происхождения религии;
- представления о религии как выражении человеческой природы;

уметь

- анализировать религию как кристаллизацию субъективных переживаний;

владеть

- навыками анализа трансцендентного чувства.
-

16.1. Страх создал богов

С религиозной точки зрения появление религии вполне объяснимо: она возникла благодаря живому общению с Богом. «Человек стоит перед Богом всю свою жизнь. Хочет он этого или не хочет, — пишет архиепископ Иоанн Сан-Францисский. — Солнце не спрашивает о нашем отношении к нему — оно светит и сияет, целит и животворит. И человек открывается все время — и откроется до конца — Богу во всех своих делах, чувствах и мыслях и получит от Бога в вечном мире то духовное место, которое будет правдиво соответствовать внутреннему нравственному состоянию его духа»¹.

Понять феномен религии пытались и светские мыслители, многие из которых вообще были неверующими. Существует множество различных версий (социальных, научных, познавательных, культурологических, психологических, антропологических), авторы которых по-своему объясняют появление религии. Среди ученых были и верующие. Например, у Фрейда в возрасте до трех лет была набожная, придерживающаяся католической веры няня. Она часто брала маленького мальчика в церковь и рассказывала ему о Боге, о рае и аде. Ф. Фрейд писал: «Действительно, человечество в течение столетий верит. Следовательно, веру, религию ни в коей мере нельзя считать безрассуд-

¹ Архиепископ Иоанн Сан-Францисский. Избранное. Петрозаводск, 1992. С. 438.

ством. Напротив, в религии есть некий высший смысл»¹. И далее: «Влияние религии на сознание человека огромно, особенно когда религиозные, глубоко философские идеи перестали быть застывшими догмами. Они стали объектом глубоких научных размышлений и, конечно, оказали огромное влияние на мировое искусство, поэзию и литературу. Сколько гениальных мыслителей и поэтов черпали из религиозных сюжетов духовную пищу для своих творений. Даже если отвлечься от глубокого содержания религии, то надо признать, что ее необычайная одухотворенность и логическая стройность вдохновляли лучшие умы человечества»².

Когда религиоведение находилось еще в начальной стадии, некоторые исследователи полагали, что именно страх рождает богов. Впервые эту версию озвучил Демокрит из Абдеры (V в. до н.э.). Точку зрения греческого мыслителя древнеримский поэт Стаций (ок. 40 — после 95 г.) выразил афоризмом: «Первых в мире богов создал страх».

Тем не менее и Фрейд, и многие другие ученые, независимо от собственных внутренних чувств по отношению к религии, отважно пытались понять происхождение этого феномена. Одна из первых культурологических концепций выводила религиозные представления из чувства страха, который испытывал первобытный человек. Человека окружали грозные природные стихии: небо осыпало людей кометами, недра земли извергали огненные лавы. Человек постоянно испытывал предательство земной тверди. Не здесь ли источник религиозного переживания? Многие культурологи пытались понять, верно ли, что страх владеет каждым человеческим существом без исключения? Правда ли, что он обладает всепроникающей мощью? Доподлинно ли, что страх — глубочайшая бездна, в которой гибнут люди и народы?

Люди размышляли о страхе, едва задумались о мироздании. Какая леденящая тайна заключена в звездном небе? Почему так величественно и грозно сверкание молнии? Отчего неумолим огнедышащий вулкан? Можно ли умиловить вездесущих духов? В человеке просыпается сознание трагичности своей судьбы и он, охваченный страхом, творит богов.

В известной мере эта точка зрения представлена в работе молодого Ницше «Рождение трагедии из духа музыки» (1872). Философ воскресил из греческой старины колоссальные образы двух главных эллинских божеств — Аполлона и Диониса. Грек ранней стадии греческой истории, по Ницше, грек гомеровский, восприни-

¹ Цит. по: Лейбин В. М. Классический психоанализ: история, теория, практика. М., 2001. С. 680.

² Цит. по: Там же. С. 681.

мал жизнь по-аполлоновски: он смотрел на блестящий мир явлений, на то, что индусы называют обманчивым покрывалом Майи, и принимал его за подлинную жизнь. Околдованный чарами солнечного бога, человек видит в жизни радость, гармонию, красоту, не чувствует окружающих бездн и ужасов. «И вот в это царство душевной гармонии и светлой жизнерадостности вдруг врывается новый, неведомый гомеровскому человеку бог — варварский, дикий Дионис. Буйным исступлением зажигает он уравновешенные души и во главе неистовствующих, экстагических толп совершает свое победное шествие по всей Греции»¹.

Конечно, эти мысли относятся не к первобытному человеку, но они ухватывают суть концепции: страх рождает богов. В. В. Вересаев рассказывает о племенах дикой и суровой Фракии, к северу от Эллады. На жизнь эти люди смотрели, как на тяжкое несчастье. Эрвин Роде (1845—1898) так передает это состояние: «Человек чувствовал сверхчеловеческую жизненную силу, которая царила вокруг него, над ним и распространялась на собственную его личную жизнь. В другое время, заключенный в отдельное свое существование, он мог только противопоставлять себя этой силе, робко поклоняясь ей; но в эти часы высшего подъема пламенное переполнение духа разбивало все грани и вело к целостному единению с этой силою; здесь собственная жизнь человека терялась на мгновение в жизни божества»².

Безусловно, страх содействует религиозным переживаниям. Однако, несомненно, данная версия значительно упрощает существо вопроса. Б. Малиновский отмечает: «Ошибочно думать, что на ранних стадиях развития человек живет в запутанном мире, где реальное смешано с нереальным, где мистика и разум так же перепутаны, как фальшивые и настоящие монеты в стране, где царят беспорядки». Комментируя это суждение, Кассирер пишет о том, что первобытная религия и миф вовсе не бессвязны, вовсе не лишены смысла и разумности. Он отмечает также, что феномен религии не мог возникнуть только на чувстве страха, ибо отрицательное переживание не способно закрепить какое-либо явление.

«Похоже, — пишет Кассирер, — однако, что даже на самых ранних и низших стадиях развития цивилизации человек обрел новую силу, с помощью которой мог сопротивляться страху смерти, прогонять его. Силой, позволяющей противостоять страху смерти, была уверенность в неделимом и нерушимом всеединстве жизни. Даже тотемизм выражает это глубокое убеждение в общности всех живых существ — общности, обеспечиваемой и укрепляемой

¹ Вересаев В. В. Живая жизнь. С. 38.

² Цит. по: Там же. С. 266—267.

постоянными усилиями человека, строгим исполнением магических ритуалов и религиозных обрядов»¹.

Философы и религиоведы полагали, что истинный и высший источник религии — чувство зависимости в человеке. Религия, согласно немецкому романтику Шлейермахеру, возникла «из чувства абсолютной зависимости от божества». Этот тезис принимает Фрэзер в «Золотой ветви»; он пишет: «Поначалу религия лишь отчасти и небезоговорочно признает наличие внешних по отношению к человеку сил, однако с ростом знания она становится глубинным исповеданием полной и абсолютной зависимости от божества; его прежнее свободное поведение сменилось установкой на скромную простертость перед таинственными силами незримого»².

Что думает по этому поводу Кассирер? Он считает, что это описание не лишено истины, но оно лишь полуистина. Ни в одной области человеческой культуры «установка на скромную простертость» не может пониматься как подлинная и решающая побудительная сила. Пассивная установка никак не может породить установку продуктивную. В этом отношении даже магия выглядит как важный шаг в развитии человеческого сознания. Вся магическая практика основана на убеждении, что природные явления во многом зависят от человеческих поступков.

Однако современные исследования, авторы которых пытались воссоздать внутренний мир первобытного человека, отказались от этого взгляда. Венера, которая стояла у изголовья влюбленных, благословляя их страсть, Гермес, покровительствующий торговле, Аполлон, под сенью которого процветало искусство. Неужели можно обосновать происхождение религии испугом первобытного человека? Но ведь современное религиоведение, опираясь на огромный эмпирический материал, совершенно исключает мысль о том, что исток религии в ощущении страха.

Религия как феномен возникла вовсе не в результате осознания человеком своей подорванности. Этнографы не фиксируют в первобытном сознании той подавленности, о которой говорят сторонники этой концепции. Если бы религия была рождена страхом, то, вероятно, цивилизация подорвала бы основы этого феномена. Между тем в современных технократических обществах религия по-прежнему сильна, как и много тысячелетий назад.

По мнению Кассирера, невозможно понять подлинный смысл этой проблемы, если исходить из предпосылки, что все религии порождены страхом. Чтобы понять взаимосвязь между явлениями тотемизма и почитания предков, нужно найти другой, более глубо-

¹ Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. С. 540.

² Фрэзер Дж. Золотая ветвь. С. 72.

кий источник религии. Если следовать нашей общей установке, т.е. судить о духовной жизни первобытного человека не только по его представлениям и верованиям, но и по его поступкам, мы увидим, что в этих действиях есть и другой устойчивый мотив. Со всех сторон и в любой момент жизни первобытному человеку угрожают неведомые опасности.

Похоже, однако, как считает Кассирер, что даже на самых ранних и низших стадиях развития цивилизации человек обрел новую силу, с помощью которой мог сопротивляться страху смерти, прогонять его. Силой, позволяющей противостоять страху смерти, была уверенность в неделимом и нерушимом всеединстве жизни. Даже тотемизм выражает это глубокое убеждение в общности всех живых существ — общности, обеспечиваемой и укрепляемой постоянными усилиями человека, строгим исполнением магических и религиозных обрядов.

В книге «Тотем и табу» (1913) Фрейд пытался разгадать первоначальный смысл тотемизма. Под тотемом подразумевалось животное или растение, которое оценивалось как фактический предок, от которого магическим образом зависели жизнь и благополучие рода в целом и каждого человека в отдельности. Вместилищем духов тотемных предков были чуринги, хранившиеся в других местах.

Тотемизм включал в себя комплекс верований и возможность постоянного «непорочного» воплощения тотема в новорожденных членах рода, т.е. в живых потомках. Тотемы могли быть покровителями людей, защищая их, обеспечивая пищей. Уничтожение тотема грозило гибелью двойника. Рудименты тотемизма обнаруживаются во всех религиях мира, включая иудаизм, христианство, буддизм, индуизм, ислам. Вместе с тем Фрейд показал, что для истолкования культуры огромное значение имеет система запретов, компенсирующих утрату животных инстинктов. По его мнению, каждый, кто подходил к проблеме табу со стороны психоанализа, т.е. исследования бессознательной душевной жизни, после недолгого размышления обнаружит, что есть вещи, которые он ни при каких обстоятельствах не может допустить. Это наблюдение Фрейда резонно¹.

Другому исследователю, У. Робертсону-Смиту (1846—1894), удалось связать проявления тотемизма с другими явлениями религиозной жизни, которые на первый взгляд кажутся совершенно несопоставимыми. Даже самые грубые и жестокие суеверия предстают в ином свете, если рассматривать их под этим углом зрения. «Некоторые из наиболее примечательных и устойчивых черт всякого древнего язычества, — писал Робертсон-Смит, — начиная

¹ См.: Фрейд З. Тотем и табу. Харьков, 2010.

с тотемизма и далее, основаны на физическом родстве, которое объединяет человека со сверхчеловеческими членами той же самой религиозной и социальной общности... Неразрывные узы, которые соединяют человека с богом, — это по сути дела даже кровнородственная связь, которая в древнем обществе соединяет человека с человеком, связь, освещенная принципом морального обязательства. Так мы замечаем, что даже в грубейших формах религии была моральная сила... С древнейших времен религия, в отличие от магии и колдовства, адресовалась к родственным и дружественным существам, которые могли подчас разгневаться на свой народ, но обычно были доброжелательны ко всем, за исключением врагов своих почитателей или отступников общины... Религия в этом смысле вовсе не дитя страха, и различие между ней и первобытным ужасом перед неизвестными врагами — абсолютно и фундаментально как на самых ранних, так и на более поздних стадиях развития»¹.

Похоронные обряды во всех концах света свидетельствуют об одном и том же. Страх смерти — один из самых общих и глубоко укоренившихся инстинктов человека. Первая реакция последнего на мертвое тело, должно быть, как подмечает Кассирер, заключалось в том, чтобы бросить его на произвол судьбы и в страхе бежать прочь. Но такая реакция встречается лишь в немногих исключительных случаях. Очень скоро она сменяется противоположной позицией — желанием удержать или вернуть дух умерших.

Этнографический материал, по мнению Кассирера, свидетельствует о борьбе между двумя этими побуждениями. Но последнее обычно берет верх. Конечно, можно найти немало попыток воспрепятствовать духу мертвых вернуться домой: прах рассеивали за гробом, пока несли его в могилу, чтобы помешать духу мертвеца найти обратный путь; обычай закрывать глаза мертвецу можно объяснить как попытку ослепить труп, чтобы он не видел дороги, по которой его несут хоронить.

Однако в большинстве случаев преобладала противоположная тенденция. Всеми силами живые стремились удержать дух мертвых вблизи себя. Нередко труп зарывали прямо в доме, где теперь должно было находиться его жилище. Духи умерших становились домашними богами: и жизнь, и благополучие семьи зависели от их присутствия и расположения. Умерших родителей просили не покидать дома.

Э. Кассирер считал, что между мифологической и религиозной мыслью нет коренного различия в этом отношении: та и другая

¹ *Robertson-Smith W. Lectures on the Religion of the Semites. Edinburgh, 1889. P. 53.*

порождаются одними и теми же явлениями человеческой жизни. В развитии человеческой культуры нельзя точно указать, где именно кончается миф и начинается религия. Вся история религии неразрывно связана с мифологическими элементами, пронизана ими. В то же время миф даже в его грубых и неразвитых формах содержит некоторые мотивы, которые в чем-то превосходят высокие религиозные идеалы более позднего времени.

16.2. «Чувство Вселенной»

Существуют и другие версии происхождения религии. Так, известный английский писатель и философ К. Уилсон в книге «Оккультное» (1971) утверждает, что религия, мистицизм и магия вырастают из одного и то же «чувства Вселенной»: своеобразного неожиданно возникающего чувства смысла, которое иногда охватывает людей как бы случайно, подобно тому, как ваш приемник может вдруг поймать какую-нибудь неизвестную радиостанцию. «Настоящие поэты, — пишет Уилсон, — чувствуют, что мы словно отрезаны от смысла какой-то свинцовой стеной и что иногда, по неизвестным причинам, мы можем почувствовать, что эта стена как бы исчезает и нас вдруг охватывает чувство бесконечной «интересности» вещей»¹.

Иван Карамазов, герой романа Достоевского, рассказывает историю об одном атеисте, который не верил в загробную жизнь и которого Бог после смерти приговорил пройти миллиард миль для совершения покаяния. Атеист лег на дороге и отказался идти в течение миллиона лет; но однажды он вдруг поднялся на ноги и против своей воли прошел миллиард миль. Когда атеист был, наконец, допущен на небеса, он тотчас же признался, что, для того чтобы побыть и пять минут на небесах, стоит пройти и в десять раз больше.

Ф. М. Достоевский превосходно уловил значение мистического смысла, который превышает все, что мы в состоянии постичь, и для достижения которого не жалко никакого усилия. Именно это чувство смысла заставляет человека совершать необходимые для его эволюции усилия. Пока человек уверен, что его скука и пессимизм говорят ему правду о Вселенной, он отказывается совершать какое-либо усилие. Но если, словно грешник Ивана Карамазова, он испытает неожиданную вспышку «смысла», то сможет стать непобедимым и неуязвимым; пройти десять миллиардов миль будет для него забавой².

¹ Уилсон К. Оккультное. М., 2001. С. 27–28.

² См.: Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы. М., 2009.

16.3. Религия как порождение культа предков

Обратимся к концепции Спенсера. Поскольку почитание умерших отцов и предков занимает, бесспорно, первостепенное место в развитии религиозно-нравственных и общественных отношений, то исследовательская мысль Спенсера направилась именно в этом направлении. Он выдвинул тезис, согласно которому культ предков должен рассматриваться как первоисточник и первоначало религии. Во всяком случае культ предков является одним из наиболее общих религиозных мотивов. В мире, наверное, нет народов, у которых в той или иной форме не было бы культа мертвых. Современная этнология не только признает универсальную распространенность культа мертвых, но и вполне рационалистично объясняет его происхождение.

Почитание предков выступает в качестве общего признака, характеризующего и определяющего как религиозную, так и социальную жизнь. В Китае почитание предков, ставшее государственной религией, является по сути дела единственной народной религией. Это значит, как подчеркивает Грут в своем описании китайской религии, «что связи семьи с мертвыми неразрывны: умершие продолжают пользоваться авторитетом и покровительствовать семье. Они естественные божественные заступники китайского народа, его домашние боги, защищающие от привидений и дарующие счастье... именно культ предков, обеспечивающий человеку покровительство умершего члена семьи, дает ему богатство и процветание. Значит, его имущество на самом деле принадлежит умершим, которые продолжают жить среди живых; законы родительского и отцовского авторитета требовали, чтобы родители владели всем имуществом детей... Мы, таким образом, должны считать культ родителей и предков подлинным центром религиозной и социальной жизни китайского народа»¹.

Китай — классическая страна культа предков, на основе которой можно изучать все основные черты и особые проявления этого культа. Однако, по мнению Кассирера, общие религиозные мотивы, лежащие в основе этого культа, не зависят от отдельных культурных или социальных условий. Мы обнаруживаем это явление в совершенно различных культурных средах. В классической античности, например, те же мотивы встречаются в римской религии — ими отмечены все проявления римской жизни. Культ предков всегда оставался одним из основных и преобладающих в римской религии. Одной из заметных черт религии американских индейцев, присущих многим племенам от Аляски до Патагонии, была их вера в жизнь после смерти, основанная

¹ Groot J. H. M. de. The Religion of the Chinese. N. Y., 1910. P. 67.

на столь же общей вере в возможность общения между людьми и духами умерших.

Все это ясно и неоспоримо свидетельствует о том, что перед нами действительно универсальная, неустранимая и существенная характеристика первобытной религии. Однако невозможно понять подлинный смысл этого элемента, если исходить из предпосылки, что все религии порождены страхом. По мнению Кассирера, можно согласиться с тем, что в святом, священном, Божественном всегда содержится элемент страха, но если судить о духовной жизни первобытного человека не только по его представлениям и верованиям, но и по его поступкам, мы увидим, что в этих действиях есть и другой мотив. Со всех сторон и в любой момент жизни первобытному человеку угрожают неведомые опасности, но страх перед ними, культ предков не порождают религиозного сознания.

С этих же позиций критикует позицию Г. Спенсера В. С. Соловьев. Он отмечает, что отношение к живым родителям, хотя и есть первое основание религии, не может, однако, сохранить чисто религиозный характер: этому мешает повседневная близость и взаимодействие. К тому же, когда ребенок подрастает, он от своего живого отца узнает об умершем предке и предках как о предмете уже установившегося религиозного почитания, и, таким образом, религия наличных родителей, по мнению Соловьева, естественно поглощается культом родителей отошедших, возвышенным над всем окружающим, облеченным в таинственное величие¹. Отец при жизни становится только кандидатом в боги, а пока лишь посредником и жрецом действительного бога — умершего предка. «Не страх, а смерть дает человечеству первых богов», — пишет Соловьев².

Г. Спенсер выводит всю религию из почитания предков. По мнению русского философа, эта теория не представляет собой полной истины, но она гораздо вернее, по его мнению, и содержательнее как теории первоначального фетишизма, так и тех, которые сводят все к обоготворению солнца, грозы или других явлений природы. Предметом религии всегда были деятельные человекообразные существа, или духи. В. С. Соловьев находится под влиянием концепции Спенсера, однако не считает, что только один этот фактор ведет к генезису религии. «Не имея в виду излагать и объяснять здесь историю религиозного развития, я не стану решать вопроса, в какой мере можно установить генетическую связь между культом умерших и солнечною, лунною и звездною мифологиею. Напомню лишь для пояснения о некоторых фактах. В Египте солнечное божество Озирис царствовало над невидимым миром умерших. В классической мифологии луна — Геката — принадлежала

¹ См.: Соловьев В. С. Соч. : в 2 т. Т. 1. С. 175.

² Там же.

к богам преисподней. По древнему верованию, сохранившемуся в манихействе, луна есть промежуточная станция для душ умерших. Замечу при этом, что и конец этого теогонического процесса не изменяет своему началу, что высшая степень религиозного сознания представляет лишь углубление и расширение того содержания, которое мы находим на ступенях первоначальных. Религия первобытной семьи человеческой определяется представлением отца, или ближайшего предка, сначала живого, потом умершего. Этот свой, частный родитель есть высшее начало для семьи, источник ее жизни и благополучия, предмет почитания, благодарности и послушания, одним словом, ее Провидение. Естественным историческим ростом образуются боги общинные, племенные, народные, пока, наконец, религиозное сознание объединенного в мысли, если не на деле, человечества не достигло идеи всеобщего Отца небесного с Его всеобъемлющим Провидением»¹.

16.4. Религиозное отчуждение

К. Маркс и Ф. Энгельс считали, что у религии есть социальные корни. Они глубоко раскрыли социальное содержание массовых религиозных движений, в частности, раннего христианства и Реформации, которые специфическим образом выражали борьбу угнетенных и эксплуатируемых масс против рабовладения и феодальной эксплуатации. Они показали, что в условиях сложившегося феодального и даже капиталистического общества религиозная идеология становится реакционной духовной силой. Корни религии Маркс усматривал в социальных процессах, в феномене отчуждения.

В работе «Экономическо-философские рукописи 1844 года» Маркс писал о том, что чем больше рабочий выматывает себя на работе, тем могущественнее становится чужой для него предметный мир, создаваемый им самим против самого себя, тем беднее становится он сам, его внутренний мир, тем меньшее имущество ему принадлежит². Точно так же, по Марксу, обстоит дело и в религии. Чем больше человек вкладывает в бога, тем меньше остается в нем самом. Подобно тому как в религии самодеятельность человеческой фантазии, человеческого мозга и человеческого сердца воздействуют на индивида независимо от него самого, т.е. в качестве какой-то чужой деятельности, божественной или дьявольской, так и деятельность рабочего не есть его самодеятель-

¹ Соловьев В. С. Соч. : в 2 т. Т. 1. С. 177—178.

² См.: Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956. С. 525.

ность. Она принадлежит другому, она есть утрата рабочим самого себя.

К. Маркс спрашивает: «Если моя собственная деятельность, принадлежит не мне, а есть деятельность чуждая, вынужденная, кому же принадлежит она в таком случае?» Она принадлежит иному существу. Что же это за существо? Не боги ли? Правда, отмечает Маркс, на первых порах главная производственная деятельность, например строительство храмов в Египте, Индии, Мексике, шла по линии служения богам, и самый продукт принадлежал богам. Однако боги никогда не были одни хозяевами труда. Не была хозяином и природа. Согласно Марксу религиозное отчуждение как таковое происходит лишь в сфере сознания, в сфере внутреннего мира человека. В чем состоит критика религии у Маркса, которая в то же время дает собственную версию происхождения этого феномена? Человек создает религию, религия же создает человека: религия есть самосознание и самочувствование человека, который или еще не обрел себя, или уже снова потерял. Религия претворяет в фантастическую действительность человеческую сущность, потому что последняя обладает истинной действительностью. Следовательно, борьба против религии есть косвенно борьба против того мира, духовной усладой которого является религия.

К. Маркс был не одинок в своей попытке связать происхождение религии с общественными структурами и политическими формами господства. М. Шелер справедливо отмечает: «Дело обстоит не так, будто можно — как думал Карл Маркс — вывести религиозные идеи прямо из социально-исторических структур, не говоря уже о том, чтобы выводить их только из экономических отношений производства. Но их все же соединяет внутренняя связь, общий взгляд на бытие и общая глубинная установка по отношению к бытию, какими бы трудно различимыми и трудно постижимыми они не были. Но если этой соединительной нити нет, то вся жизнь человека перестает быть живой, религиозной изнутри, а религия становится мертвой традицией»¹.

В этом случае религия больше не объединяет людей, что соответствует истинной сущности всех живых воззрений на трансцендентное и святое, а разобщает и разделяет их. И только тогда, по мнению Шелера, она становится тем, в чем Маркс ошибочно видел ее глубинную сущность: выражением всякого рода недуховных интересов, идеологией, направленной на фиксацию отживших общественных отношений в угоду одному классу.

Религия, по мнению Шелера, все-таки продукт сознания масс. Он цитирует Спинозу: «Религия — это метафизика масс, метафизика — религия мыслителей». Чему молится масса и что она почи-

¹ Шелер М. Избранные произведения. М., 1994. С. 125.

тает в образной и символической оболочке, то мыслитель, взяв все подлинное, благоговейно возносит в сферу мысли.

16.5. Совесть — порождение религии

Генезис религиозных чувств Фрейд выводил из обычая отцеубийства на заре становления человека. Истоки феномена веры он усматривал в тоске по отцу, в инфантильных переживаниях страха, в беспомощности, поиске защиты. Двойственное чувство любви-ненависти, любви-страха первобытные люди перенесли на темное животное, память об отце вытеснилась в бессознательное. Человек виновен перед Богом, но Бог — это отождествленный отец. Религия и этические представления о добре и зле возникают в результате отцеубийства. З. Фрейд связывает магические действия как выражение веры человека во всемогущество своих мыслей с аналогами из душевной жизни и игровой практики ребенка и фантазий невротиков (из лексикона одного из них и заимствован термин «всемогущество мысли», которое «яснее всего проявляется при неврозе навязчивости»). Тотемизм, как отмечает Фрейд, чуждый современному чувству религиозно-социальный институт, в действительности давно оставленный и замененный новыми формами, оставивший только незначительные следы в религии, нравах и обычаях современных народов.

По мнению Фрейда, религия — это общечеловеческий невроз, подобный детскому неврозу, корнящемуся в Эдиповом комплексе, в амбивалентном отношении ребенка к отцу. З. Фрейд полагал, что культура подавляет инстинкты, и религия способствует этому, предлагая вместо непосредственной реализации природных влечений «потустороннее блаженство». З. Фрейд считал, что у религиозных иллюзий нет будущности. Он отмечал укорененность веры и считал, что религию нельзя отменить никакими доводами или запретами. Вместе с тем он возлагал надежды на просветительское воспитание, которое будет основано на разуме и таким образом подорвет основы религиозных представлений.

Парадокс состоит в том, что почти каждый знаменитый психоаналитик не остался равнодушным к религиозной теме. Трактуя проблемы сексуальной жизни, либидо или наслаждения, «отцы-основатели» психоанализа, каждый по-своему считал необходимым ввести собственные размышления в контекст религиозного сознания. З. Фрейд сначала рассматривал происхождение и предназначение религии в связи со сравнительным анализом неврозов навязчивости¹. Ему же принадлежит гипотеза об убийстве в перво-

¹ См.: Лейбин В. М. Классический психоанализ: история, теория, практика. М., 2001. С. 681.

бытной орде, которое стало истоком религии как феномена культуры.

К. Юнг тоже убежден, что генезис религии можно объяснить через психологию, и, следовательно, нет таких божественных тайн, которые не открылись бы психоаналитическому методу. Священные тексты, религиозные догмы, нюансы богомольных переживаний — все это, несомненно, можно подвергнуть психоаналитической экспертизе, которая, по Юнгу, могла бы стать отнюдь не частным занятием. В теоретической перспективе она сулит поразительные открытия, способные изменить «духовную оптику» времени¹.

Психоаналитики, в первую очередь Юнг и Фромм, остались верны этой традиции. Они намеревались проникнуть в тайны религии, предполагая дать сугубо психоаналитическое объяснение, и поэтому, естественно, задумывались над проблемой происхождения религии. Однако они не ограничивались этой темой, а вполне логично поднимали и другие вопросы. Как соотносятся между собой религия и миф? Могут ли религиозные тексты обогатить психоанализ? Какова вообще связь между психотерапией и теологией? Родилась и такая дерзкая мысль: не способен ли психоанализ изменить судьбы религии?

З. Фрейд в книге «Тотем и табу» пытался раскрыть происхождение религии через психологический анализ жизни первобытного коллектива. Австрийский психиатр выводит религию из тайны пробуждения совести. По мнению Фрейда, в первобытном коллективе существовало сексуальное соперничество между отцом и его детьми. И вот произошло страшное событие. Дети убили главу рода, а затем закопали его. Однако этот проступок не прошел для них бесследно. Страшное преступление пробудило раскаяние. Дети поклялись никогда больше не совершать таких деяний. Так произошло, по Фрейду, рождение человека из животного. Раскаяние пробудило и религиозное чувство.

Но как могло проявить себя чувство, которое прежде не было свойственно человеку? На этот вопрос Фрейд отвечает: «Я должен утверждать, как бы парадоксально это ни звучало, это чувство вины существовало до проступка... Людей этих с полным правом можно было бы назвать преступниками вследствие сознания вины»².

По убеждению Фрейда, темное ощущение изначальной вины имело своим источником комплекс Эдипа.

Врожденное бессознательное влечение вызвало грех, который оказался поворотным пунктом в человеческой истории, породив

¹ См.: Гуревич П. С. Глубины подсознания и религия // Юнг К. Г. Бог и бессознательное. М., 1998. С. 7–8.

² Фрейд З. Психоанализ и учение о характерах / З. Фрейд [и др.]. М., 1923. С. 190.

религию. В 1920–1930-е гг., вновь обратившись к проблеме генезиса религии, Фрейд в известной мере скорректировал свою позицию. Но ранее предложенная гипотеза об убийстве отца в первобытной орде осталась неизменной. Австрийский психиатр усилил критическое отношение к религии как культурному феномену. Это нашло выражение в работе «Будущее одной иллюзии» (1927), где ставится проблема противостояния природы и культуры. Природа противостоит человеку и постоянно рождает в нем тревогу, одновременно травмируя чувство естественного нарциссизма. Пытаясь найти защиту от природы, первобытные люди стремятся придать природным стихиям персонифицированный облик. Они очеловечивают, персонифицируют эти враждебные силы. Так человек в какой-то мере избавляется от своей беспомощности. Ведь силы природы, когда они принимают человеческий облик, могут вступить в сговор с человеком. Здесь появляется возможность воздействовать на них, договориться с ними.

Подобно тому, как маленький ребенок ощущает свою тревожность и неприспособленность к миру и нуждается в помощи родителей, так и первобытный человек ищет образ персонифицированной силы. Она становится для него богом. Боги «нейтрализуют ужас перед природой, примиряют с грозным роком, выступающим прежде всего в образе смерти, и вознаграждают за страдания и лишения, выпадающие на долю человека в культурном сообществе»¹.

Далее, по мнению Фрейда, люди постепенно привыкают «строить свои отношения» с природой. Они осознают некоторые явления, которые встречаются в мире природы, и это приводит к тому, что функции богов оказываются различными. Оказывается, бог небезразличен к поступкам людей. Добро получает признание, а зло наказуемо. Всеблагость достигается благодаря мудрости богов, священные черты и свойства которых преобразуются в одно лицо. Возникает идея Бога. Отношение к нему во многом повторяет отношения в семье. Точно так же Бог становится объектом интимного и инфантильного устремления людей.

Хотя Фрейд сохраняет верность прежней теме, все же он расширяет основную проблему своего теоретического интереса. В книге «Тотем и табу» ставилась проблема возникновения тотемизма. При этом вопрос о том, можно ли считать тотемизм религией остался открытым. З. Фрейд пытался показать, что в основе религиозной надобности находится тоска по убитому отцу. Таким образом, психоаналитик приходит к окончательному выводу, что Бог — это не что иное, как образ идеализированного отца. Изме-

¹ Фрейд З. Будущее одной иллюзии // Сумерки богов / Ф. Ницше, З. Фрейд, Э. Фромм, А. Камю, Ж.-П. Сартр. М., 1989. С. 106.

нилось у Фрейда и представление о самом феномене, поскольку он пришел к выводу, что религия имеет только психологические корни.

Хотя Фрейд специально показывает, что его мало интересует конкретная история божества, он все же глубоко исследует логическую и историческую связь между отцовским комплексом и беспомощностью человека. Отсюда важный вывод Фрейда о том, почему образ Бога вызывает во всех религиях не только почитание и преклонение, но также страх и чувство беспомощности. Разъясняя эту проблему, Фрейд показывает, что наши чувства двойственны. Нельзя представить себе психику как некую карту, на которой разграфлены наши переживания. Эмоции легко перетекают друг в друга. Любовь оборачивается ненавистью. Тихоня может превратиться в фанатика. Трус порой способен совершить неожиданный подвиг. Не исключено, что человек, страдающий комплексом неполноценности, в определенной ситуации окажется лидером.

Если бы ни ум, ни воля, ни чувства не впадали в противоречие, наша психика не была бы психикой. Мы стали бы подобны некоему механизму. Именно потому, что мы постоянно направляем на тот или иной объект разные волевые импульсы, чувства и аналитические резоны, можно постигать это величайшее таинство — психику. Человек одновременно испытывает противоположные чувства. Обычно одно из этих переживаний гнездится в бессознательном и замещается другим переживанием. З. Фрейд показал, что амбивалентность выражает противоположность влечений.

З. Фрейд задается вопросом: не случайно ли во всех религиях мы видим амбивалентное (двойственное) отношение к Богу? «Таким образом, мотив тоски по отцу идентичен потребности в защите от последствий человеческой немощи; способ, каким ребенок преодолевал свою детскую беспомощность, наделяет характерными чертами реакцию взрослого на свою, поневоле признаваемую им беспомощность, а такой реакцией и является формирование религии»¹.

По сути дела, концепция Фрейда мало чем отличается от тех, которые уже были изложены. Тот же мотив страха, беспомощности, готовности верующего вымолить себе добрую судьбу. Новое у Фрейда только в попытке обосновать факт отцеубийства и психологических следствий этого события. Теперь поставим вопрос: достоверна ли прежде всего этнографическая версия Фрейда? Ученые того времени — от У. Риверса (1864—1922) до Ф. Боаса (1858—1942), от А. Кребера (1876—1960) до Б. Малиновского — отвергали эту гипотезу. Они отмечали, что тотемизм не является древнейшей формой религии, что он не универсален и далеко

¹ Фрейд З. Будущее одной иллюзии. С. 113.

не все народы прошли через тотемическую стадию. Дж. Фрэзер, исследуя культуру первобытных и древних народов, составил классификацию магических или колдовских приемов и представлений и среди нескольких сот племен нашел только четыре, в которых совершалось бы ритуальное убийство тотема. Вся эта критика не произвела никакого впечатления ни на Фрейда, ни на его последователей.

Первобытный грех Фрейд связывал с происхождением двойственной психики социальных существ. Но если бы этой двойственной психики не было «до греха», значит, не было бы и никакого греха. Были бы просто звери, пожирающие друг друга без «зазрения совести». «Фрейд пытался генетически объяснить социальную психику человека (совесть), но он целиком остался внутри магических кругов этой раздвоенной психики — самосознания, обреченного “из кожи лезть”, пытаясь распутать клубок враждующих вождельний, подглядывать внутрь себя, противопоставлять себя самому себе в качестве внешней цели и подавлять в себе внутреннего врага этого созидания, вновь низвергаться в хаос и возрождаться вновь»¹, — отметил Бородай.

Психика человека еще на животной стадии двойственна. З. Фрейд подчеркивал, что мы ничего не знаем о природе этой амбивалентности. Если так, неясно, какова реальная причина тех действий прачеловека, которая привела к появлению феномена совести. Если же не удастся объяснить происхождение нравственности, то и теория происхождения религии оказывается абстрактной, ведь она целиком строится на факте благоприобретения совести.

16.6. Религия — кристаллизация субъективных переживаний

Свою работу «Социология религии (типы религиозных сообществ)» (1921) Вебер начинает с параграфа, который называется «Возникновение религии». Автор отмечает, что он не может начать свое исследование с определения того, что есть религия. Вероятно, такое определение может появиться только в конце проведенной рефлексии. Однако исследователя интересует здесь не сущность религии, а условия и воздействия совместной деятельности определенного типа, которую можно понять только исходя из субъективных переживаний, представлений, целей отдельного человека — из «смысла» деятельности, так как внешний ее характер чрезвычайно разнообразен.

¹ Бородай Ю. М. Эротика, смерть, табу. Трагедия человеческого сознания. С. 150.

Что главное для Вебера в проблеме происхождения религии? Религиозные и магически мотивированные действия на ранней ступени своего развития ориентированы на посюсторонний мир. Для того «чтобы хорошо было тебе... и чтобы ты много времени пробыл на земле», должны быть совершены требуемые религиозные или магические действия. В приморских городах Финикии приносились даже человеческие жертвы, причем без каких-либо ожиданий награды в потустороннем мире. Так же как трение извлекает из дерева искру, магические приемы умелого человека вызывают дождь из облаков. Искра, созданная трением, — такой же продукт магии, как вызванный манипуляциями заклинателя дождь.

Следовательно, по словам Вебера, религиозные и магические действия или мышление не выходят из сферы повседневной целенаправленной деятельности, тем более что и цели их преимущественно экономические. При этом не каждый камень может служить фетишем. Не каждый человек способен достичь состояния экстаза и вызвать те метеорологические, терапевтические и телепатические по своему характеру результаты, которые, как показывает опыт, только в этом состоянии достигаются.

Так возникает вера в духов. Сначала дух не является ни душой, ни демоном, а чем-то неопределенным, материальным, хотя и невидимым, безличным, но обладающим своего рода волей; он придает конкретному существу некую специфическую силу воздействия, может войти в объект или в человека, а также выйти из него, как из ставшего негодным орудия, выйти из колдуна. По мнению Вебера, показать, что предпосылкой для возникновения веры в духов служат определенные экономические условия, невозможно.

На основании опыта, связанного с оргиями и, конечно, в значительной степени под влиянием профессиональной практики колдуна с развитием мышления появляется представление о душе в качестве некоей сущности, отличной от предмета. В человеческом теле присутствует нечто, покидающее его во сне, в беспамятстве, в экстазе и в смерти. Так, по Веберу, рождается представление о «сверхчувственных» силах, способных вмешиваться в судьбы людей, подобно тому, как люди вмешиваются в события внешнего им мира.

Однако боги и демоны еще не имеют ни личных качеств, ни длительного существования, часто они даже лишены определенного наименования. Бог может мыслиться как сила, ведающая ходом определенных конкретных событий, о которой впоследствии больше никто не вспоминает или вспоминает, когда данное событие повторяется. Однако Бог может быть и силой, которая каким-то образом исходит от великого героя даже после

его смерти. Как персонификация, так и деперсонификация может в каждом отдельном случае быть актом более позднего развития.

Таким образом, Вебер видит свою задачу в обозначении простого результата определенного процесса, когда появляются духи, душа, сверхъестественные силы. Они составляют сферу религиозной деятельности. Боги отнюдь не всегда представлялись в виде людей. Они обретают образ вечных существ только после преодоления натуралистических представлений (ощущаемых еще в Ведах, где, например, конкретный огонь является богом или во всяком случае телом конкретного бога) и заменой их представлениями иного рода, согласно которым всегда тождественный самому себе бог либо обладает всеми отдельными огнями, либо дает их, распоряжается ими или каждый раз воплощается в них.

Боги часто являют собой — и отнюдь не только при незначительной социальной дифференциации — бессистемное смешение творений, случайно возникших в культе. Даже ведийские боги отнюдь не образуют упорядоченного царства. Однако рост антропоморфизма в персонификации богов отнюдь не тождествен и не параллелен разграничению и прочному установлению их компетенций, скорее наоборот.

«Для нашей цели, — пишет Вебер, — не представляет особого интереса характеристика отдельных видов демонов и богов, хотя — или, вернее, потому что — они, так же как словарный запас языка, непосредственно и прежде всего обусловлены экономическим положением и историческими судьбами отдельных народов. Поскольку истоки теряются во тьме веков, часто уже невозможно установить, почему из различных по своему типу богов именно эти одержали верх»¹. Таким образом, точка зрения Вебера исключает запредельные, трансцендентные факторы. Он ищет (или, скорее, описывает) земные истоки религиозных представлений.

Что же получается? В зависимости от преобладающего экономического значения отдельных событий тот или иной бог мог достигнуть первенства в пантеоне богов. Хтсические боги осуществляют в преимущественно аграрной культуре две функции: они определяют урожай и, следовательно, даруют богатство, и они же являются властителями подземного царства мертвых. В связи с этим часто, например в элевсинских мистериях, от них зависят важнейшие практические интересы, богатство и судьба человека в потустороннем мире. Небесные боги властвуют над движением звезд, поэтому твердые правила, регулирующие это движение, особенно часто ведут к тому, что властители звезд становятся господами всего того, что следует или должно следовать

¹ Вебер М. Работы М. Вебера по социологии религии и идеологии. С. 19.

твердым правилам, прежде всего в области правовых решений и добрых нравов.

Свои особые божества или особых святых имели не только политические союзы, но и профессиональные объединения. В соответствии с состоянием экономики они еще полностью отсутствуют в ведийском пантеоне. Напротив, древнеегипетский бог писцов так же свидетельствует о росте бюрократизации, как распространенные на всем земном шаре особые боги и святые у купцов и в различных ремеслах отражают увеличивающуюся дифференциацию профессий. Еще в XIX в. китайская армия добилась канонизации бога войны — симптом того, что служба в армии стала особой профессией наряду с другими; в древнем Средиземноморье и Мидии боги войны всегда были великими национальными богами.

Антропоморфизация богов приводит к тому, что возможность обрести милость могущественного земного властелина с помощью просьб, подарков, услуг, дани, лести, подкупа и, наконец, посредством удобного ему поведения переносится на богов, которые, следуя такой аналогии, мыслятся также как могущественные, лишь обладающие большей силой существа. Тогда возникает необходимость богослужения.

По мнению Вебера, нет никакого сомнения в том, что специфические элементы богослужения — молитва и жертвоприношение — заимствованы из магии. В молитве граница между магической формулой и просьбой стерта, именно технически рационализированные формы молитвы с помощью различных технических приспособлений, повешенных на ветру или приколотых к изображениям богов полосок с бумагами и молитвами, или тщательно измеренных четок повсюду ближе к магической формуле, чем к просьбе.

Исследуя практические импульсы к действию, Вебер приходит к глубокому сравнительному анализу хозяйственной этики, присущей различным мировым религиям. К ним он относит религиозную этику конфуцианства, буддизма, христианства, индуизма и ислама. В качестве шестой религии у Вебера фигурирует иудаизм, поскольку в нем содержатся решающие исторические предпосылки для понимания мировых религий. Остальные религии привлекаются Вебером лишь в той мере, в какой это необходимо для исторической последовательности.

М. Вебер далек от мысли, что хозяйственная этика обусловлена только религией. Она, по его словам, основана на определенных географических и исторических особенностях. Но именно религиозная обусловленность жизненного поведения является, как он полагает, главнейшей детерминантой хозяйственной этики. Критикуя исторический материализм за непосредственное выведение

религиозной нравственности из интересов отдельных слоев населения, Вебер отвергает также психологически ориентированную ницшеанскую версию религиозного чувства.

Что мы узнали, прочитав Вебера, о происхождении религии? Мы убедились в глубокой связи религиозного сознания с хозяйственной этикой. Это еще больше укрепило общее представление о том, что религия имеет «земные» социальные корни. Однако вместе с тем обстоятельство социологических изысканий Вебера рождает и неудовлетворенность. Неужели потребность в религии вызвана практическими нуждами жизни людей. А где же жизнь духа? Где тайна религиозного сознания, которое вовсе не является приложением к хозяйственной этике?

16.7. Исток религии в трансцендентности

Мы живем в физическом мире, который познаем с помощью наших органов чувств. Этот мир является для нас реальным, достоверным. Однако мы смутно догадываемся, что за пределами этого житейски наглядного мира есть какой-то иной, незримо связанный с нашим повседневным. О том, что существует другой мир, мы догадываемся, потому что получаем сигналы из него. Но среди людей есть пророки, эзотерики, которые с помощью специальной техники оказались способными проникнуть в этот запредельный мир и рассказать о нем. Философы обозначили эту реальность трансценденцией¹.

Среди глубинных человеческих потребностей Фромм выделяет стремление к трансценденции, т.е. к стремлению проникнуть за пределы доступного нам мира.

Не является ли эта потребность в трансценденции мощным импульсом к появлению религии, который покрывает собой земные цели и потребности? Возможно ли говорить о небесных корнях религии? Или по крайней мере об антропологической потребности человека в религии?

Еще Паскаль говорил, что ветка никогда не сможет понять смысл всего дерева. Новейшее биологическое учение показало, что любое живое существо включено в окружающую среду, соответствующую ее виду, не будучи в состоянии вырваться из нее. «И пусть даже человеку принадлежит в этом отношении исключительное место, пусть он к тому же еще и «владеет этим миром» (Макс Шелер); но кто может сказать, что по ту сторону «этого» мира не существует сверхмир? Не напрашивается ли предположение, что человек в мире занимает лишь кажущееся положение заверша-

¹ Трансцендентный — религиозный и философский термин, обозначающий то, что находится за пределами человеческих чувств и разума.

ющей ступени развития, что его положение является превосходящим лишь в рамках природы, только по отношению к животному; что в отношении "бытия в мире" (Хайдеггер) в конечном счете можно сказать то же, что и об окружающих средах представителей животного мира»¹.

Может ли человек знать, какую конечную цель имеет его жизнь и каким сверхсмыслом обладает мир как целое? Может случиться, что вся разница между животным и человеком состоит именно в том, что последний осознает разницу между инстинктом и разумом. Но интеллект человека так высок, что в отличие от животных он обладает еще одной способностью: понять, что должна существовать мудрость, которая принципиально превосходит его собственную, а именно надчеловеческая мудрость, которая вселила в него разум и в животных инстинкты; высшая мудрость, которая создала как человеческую мудрость, так и мудрые инстинкты животных, и гармонично распределила их между ними.

Раскрывая феномен религии, мы не можем исходить из примитивного образа человека. Нет открытия в том, что человека стали представлять как ограниченного биологическими, психологическими и социологическими факторами. Внутренне присущая человеку свобода, которая сохраняется вопреки всем этим ограничениям, свобода духа вопреки природе осталась незамеченной. Однако именно эта свобода является тем, что составляет подлинную сущность человека. Таким образом, наряду с психологизмом мы получили также биологизм и социологизм, которые все вместе участвовали в создании карикатуры на человека.

Но в какой мере мы можем говорить сегодня о трансцендентности человеческих феноменов? Вслед за Франклом мы можем, прежде всего, назвать совесть, которую он считает имманентно-психологическим фактором, отсылающим нас к трансцендентности. Совесть следует рассматривать как сам по себе трансцендентный феномен. «Совесть, — пишет Франкл, — так же бессмысленно рассматривать саму по себе, как бессмысленно рассматривать изолированно пупок человека, который представляет собой остаток существовавшей некогда связи человека с организмом матери, в котором он находил приют, и понять это можно, только зная предысторию появления человека на свет»². Точно так же совесть может быть осмыслена в полном объеме только тогда, когда она понимается в свете своего трансцендентного происхождения.

Совесть постижима только извне, в конечном счете и по существу только тогда, когда мы рассматриваем человека как творение. Нерелигиозный человек не осознает трансцендентности совести.

¹ Франкл В. Психотерапия на практике. СПб., 2000. С. 18.

² Франкл В. Основы логотерапии. Психотерапия и религия. С. 251.

В первой Книге Царств описывается, как отрок Самуил ночевал в храме со священником Илией. Неожиданно он услышал голос, назвавший его по имени. Самуил пришел к Илие, но тот сказал, что не звал его, и посоветовал ему снова спать. То же самое повторилось, а затем еще раз, и тогда священник сказал мальчику, чтобы в следующий раз, услышав свое имя, он ответил на это словами: «Говори, Господи, ибо слышит раб Твой».

Итак, даже пророк, будучи ребенком, услышав зов трансцендентного, не признал его. В. Франкл задается вопросом о том, как же может обычный человек признать трансцендентный характер того голоса, который он воспринимает от своей совести.

Нерелигиозный человек воспринимает свою совесть только как психологическую данность. Полемизируя с Фрейдом, Франкл утверждает, что в действительности не Бог есть символ отца, а отец является символом Бога. Для нас отец — это не прообраз всего Божественного, скорее справедливо как раз обратное: Бог есть прообраз всего отеческого.

Трансцендентные корни религии пытается осмыслить сегодня трансперсональная психология.

Итак, можно резюмировать: вполне возможно, что религия порождена трансцендентной потребностью человека. Его стремление вырваться за пределы физически ограниченного мира, о котором всегда писали философы, не исключено считать главным фактором генезиса религии. Во всяком случае опыт постижения религии на протяжении многих столетий сводился к тому, чтобы отыскать его земные корни. Теперь настоятельно говорит о себе потребность обнаружить и небесные корни этого феномена.

16.8. Религия — выражение человеческой природы

Э. Кассирер был безоговорочно прав, когда написал, что из всех явлений культуры религия и миф хуже всего поддаются логическому анализу¹. Согласно Фоме Аквинскому религиозная истина сверхприродна и сверхрациональна, но не иррациональна. С помощью разума мы не можем проникнуть в тайны веры. Однако эти тайны не противоречат разуму, а дополняют и совершенствуют его. Тем не менее всегда существовали религиозные мыслители, которые противостояли всем попыткам согласовать эти две противоположные силы — веру и разум. Изречение Тертуллиана (155/165—220/240) «Верую, ибо абсурдно» никогда не утрачивало своей силы. Б. Паскаль провозглашал темноту и непознаваемость подлинных элементов религии. С. Кьеркегор описывал религиоз-

¹ См.: Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. С. 524.

ную жизнь как великий парадокс, попытка смягчить который для него означала отрицание и разрушение религиозной жизни.

«А религия, — пишет Кассирер, — оставалась загадкой не только в теоретическом, но и в этическом смысле: она переполнена теоретическими антиномиями и этическими противоречиями. Она обещала нам причащение, единение с природой, с людьми, сверхъестественными силами и самим Божеством. Результат, однако, прямо противоположен: в своем конкретном проявлении она стала источником глубочайших раздоров и фанатичных схваток между людьми. Религия претендует на обладание абсолютной истиной, но ее история — это история заблуждений и ересей. Она обещает нам и предсказывает потусторонний мир — далеко за пределами нашего человеческого опыта, но сама остается человеческой, слишком человеческой»¹.

Однако Кассирер считает, что проблема предстанет совершенно в ином свете, как только мы решимся изменить точку зрения. Немецкий философ считает возможным рассматривать религию как антропологический феномен, как явление, выражающее человеческую природу. Но разве до сих пор мы не говорили о человеке? Разве изложенные нами версии происхождения религии не принимали в расчет образ человека? Разумеется, принимали. Но человек при этом брался не в своей целостности. Мы говорили о нем, захваченном страхом, трагедией отцеубийства, хозяйственной потребностью, потребностью почтить умерших предков, смутным ощущением трансцендентного чувства. Что касается Кассирера, то он осмысливает человеческую природу как особи, называемой символическим животным.

Да, предметы веры, вероучения, теологические системы вовлечены в нескончаемую борьбу. Даже этические идеалы очень различны и редко согласуются друг с другом. Но все это, как считает Кассирер, не мешает существованию особой формы религиозного чувства и внутреннего единства религиозного мышления. Религиозные символы беспрерывно меняются, но основополагающий принцип, символическая деятельность остаются теми же самыми: религия едина в своей многообразии.

Итак, человеческое бытие протекает в символических формах. Философские антропологи прошлого столетия обратили внимание на известную «недостаточность» человеческого существа, на некоторые особенности его биологической природы. Ученые полагали, что животное-биологическая организация человека содержит в себе определенную «недовосполненность». Однако они были далеки от представления, будто человек на этом основании обречен, вынужден стать жертвой эволюции.

¹ Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. С. 525.

Природа способна предложить каждому живому виду множество шансов. Оказался такой шанс и у человека. Не имея четкой инстинктуальной программы, не ведая, как вести себя в конкретных природных условиях с пользой для себя, человек бессознательно стал присматриваться к другим животным, более прочно укорененным в природе. Он как бы вышел за рамки видовой программы. В этом проявилась присущая ему «особость», ведь многие другие существа не сумели преодолеть собственную природную ограниченность и вымерли.

«Человек обречен на то, чтобы все время, — пишет Ю. Н. Давыдов, — восстанавливать нарушенную связь с универсумом...»¹ Восстановление этого нарушения есть замена инстинкта принципом культуры, т.е. ориентацией на культурно-значимые предметы. Новое приобретение целиком преобразило всю человеческую жизнь. Человек не способен избавиться от этого достояния, он может лишь принять условия своей собственной жизни. Отныне он находится не только в физическом, но и в символическом универсуме.

Человек уже не противостоит реальности непосредственно, не сталкивается с ней, так сказать, лицом к лицу. Физическая реальность как бы отдаляется по мере роста символической деятельности человека. Вместо того чтобы обратиться к самим вещам, человек постоянно обращен на самого себя. Он настолько погружен в лингвистические формы, художественные образы, мифические символы или религиозные ритуалы, что не может ничего видеть и знать без вмешательства этого искусственного посредника.

Язык, миф, искусство, религия — части этого универсума, те разные нити, из которых сплетается символическая сеть, запутанная ткань человеческого опыта. Человек живет, скорее, среди воображаемых эмоций, в надеждах и страхах, среди иллюзий и их утрат, среди собственных фантазий и грез. Следовательно, человека можно определить не столько как разумное животное, сколько как животное символическое.

Э. Кассирер замечает: «Первобытная религия — это, может быть, самое последовательное, яркое и решительное утверждение жизни во всей человеческой культуре»². Символическая природа религии не вызывает сомнений.

Здесь заключено действительно поразительное открытие Кассирера, который гораздо глубже, нежели Фрейд или Вебер трактует религиозные феномены: не хозяйственная, практическая потребность и не двойственное отношение к прародителю, не культ пред-

¹ Давыдов Ю. Н. Неомарксизм и проблемы социологии культуры. М., 1978. С. 338.

² Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. С. 538.

ков и не первобытный страх — источники религиозных переживаний. Однако неясным остается вопрос о том, почему потребность человека творить символические миры получила реализацию именно в религиозном переживании.

Заключение

Объяснить тайну религии, причины ее появления со светских позиций — задача довольно сложная. К сожалению, религиоведение долгое время довольствовалось примитивными объяснениями. Оно приписывало первобытному человеку чувство неизбежного страха, игнорируя обжитый им волшебный мир магии. Религиоведение связывало происхождение религии с трепетным отношением к смерти, упуская из виду, что это отношение не универсально, а оказывается различным в конкретных культурах. Религиоведение видело земные корни религии в социальных коллизиях, которые давно ушли, а сама религия осталась. Специалисты толковали о сложности процесса познания, который чреват «отлетом фантазии», но религия сохранила себя и в условиях критического переосмысления всей гносеологической активности человека. Между тем за последние десятилетия этнография, культурология накопили достаточно материала, чтобы подойти к обсуждению этих вопросов с более широких философских позиций. Огромную помощь здесь может оказать философская антропология, которая раскрывает мир человека в его сложности и целостности.

Контрольные вопросы

1. Почему религия легко объяснима с религиозной точки зрения?
2. Кто автор формулы «Страх породил богов»?
3. Отчего Ф. Ницше думал, что страх рождает богов?
4. Могла ли религия возникнуть только из культа предков?
5. Как объяснял происхождение религии К. Маркс?

Темы рефератов

1. Религиозное объяснение веры.
2. Страх как источник религии.
3. Пробуждение совести и появление религии.
4. Чувство Вселенной как порождение священных переживаний.
5. Культ предков как генезис культуры.
6. Религия как кристаллизация субъективных переживаний.
7. Трансценденция и генезис религии.

Литература

Кассирер, Э. Избранное. Опыт о человеке. — М., 1998.

Кудрявцев, В. В. Лекции по истории религии и свободомыслия. — Минск, 1998.

Лукашов, В. А. Религиоведение. Методика преподавания вузовского курса по 40-часовой программе / В. А. Лукашов, Т. О. Омурова, З. П. Трофимова. — М. ; Воронеж, 2000.

Митрохин, Л. Н. Философия религии. — М., 1993.

Уилсон, К. Окультное. — М., 2001.

Глава 17

СОЦИАЛЬНЫЕ ФУНКЦИИ РЕЛИГИИ

В результате изучения данной главы студент должен:

знать

- социальные функции религии по Э. Дюркгейму;
- типологию социальных функций;

уметь

- анализировать роль религии в обществе;

владеть

- навыками практического обнаружения социальных функций религии.
-

17.1. Э. Дюркгейм о социальных функциях религии

Функцией (от лат. *functio* — исполнение, осуществление) в гуманитарных науках называется *та роль, которую выполняют различные процессы и структуры по поддержанию целостности и устойчивости систем, частями которых они являются*. Характеризуя религию, мы можем говорить о характере и направленности ее воздействия на общество в целом, о тех задачах, которые религия выполняет в социуме. Наиболее развернутую характеристику функций религии дал французский социолог и философ, основоположник французской социологической школы Э. Дюркгейм. По его словам, в религии как в фокусе отразились те аспекты общества, которые люди не читают за священные.

Э. Дюркгейм разработал концепцию «коллективного сознания» как той силы, которая цементирует общество, даже, более того, создает его. Понимание общества как «ансамбля идей», как центра, очага или «средоточия моральной жизни» сочеталось у Дюркгейма с идеей превосходства общества над индивидами, с наделением его более богатой и сложной жизнью, чем та, которую могла бы иметь простая сумма индивидов.

Возвышая и идеализируя общество, Дюркгейм отождествлял его с коллективными представлениями или «синтезом сознания», или «сознанием сознаний». Придавая коллективному, или общему, сознанию роль главной социально-образующей силы, Дюркгейм называл религией всю область коллективного сознания, а общество сравнивал и отождествлял с Богом. Подставив вместо

Бога христианской религии общество («коллективные представления»), изображая его как великую моральную, духовную силу, Дюркгейм предложил свой вариант заполнения того идеологического вакуума, который образовался в связи с утратой традиционной религией былой власти над людьми.

По мнению Дюркгейма, религию не следует рассматривать как ложную или истинную. Она не имеет отношения к познавательной деятельности человека. Религия — это социальный феномен, выражение общественной жизни людей. Сущность религии выражена в различении сакральной и профанной жизни: участвуя в ритуале, человек вступает в контакт со священным, ощущает причастность к высшему, к тому, что отличает его от рутинной жизненной практики.

Однако Дюркгейм считал, что не все, вызывающее священный трепет и благоговение, и не всякий «опыт сакрального» можно назвать религией. В этом смысле социолог различает магию и религию. По Дюркгейму, религия есть коллективная деятельность, в которую вовлечена социальная группа. Связь со священным есть не что иное, как коллективный феномен. Однако, естественно, носителем его оказывается не отдельный человек, а группа. Сама социальная жизнь по природе своей религиозна: религия как раз и выражает зависимость человека от общества.

По мнению Дюркгейма, нет такого общества (как нет и такой религии), в котором не различалось бы священное и профанное. Что же означает различение религии и магии? Чтобы пояснить это противопоставление, можно было бы обратиться к статье Иоанна Сан-Францисского «Великое слово: Бог», где автор пишет: «Слово Бог не всегда следует писать с большой буквы. Когда персонажи комедий, ради красного словца, или божась, всеу произносят это великое слово, то, конечно, следует его всегда писать с маленькой буквы. Но когда Лермонтов говорит:

“Выхожу один я на дорогу;
Сквозь туман кремнистый путь блестит;
Ночь тиха... Пустыня внемлет Богу,
И звезда с звездою говорит”,

— то это благословение пустыни и всего мира пред Создателем требует большой буквы в слове Бог»¹.

Однако как быть, если человек почитает как святыню отечество, как относиться к таким символам, как флаг и гимн? Не является ли благоговение перед такими символами обыкновенным религиозным преклонением перед сверхъестественным? Э. Дюркгейм, по сути дела, устранился от этого вопроса. В его понимание

¹ Иоанн Сан-Францисский. Избранное. С. 442.

религии не входит Божественное: его «священные вещи» обладают не сверхъестественной, а социальной природой.

Коллективное, или общее, сознание Дюркгейм называл психическим типом общества, имеющим свой способ развития, свои свойства, свои условия существования. «Совокупность верований и чувств, общих в среднем членам одного и того же общества, образуют определенную систему, имеющую свою собственную жизнь. Ее можно назвать коллективным или общим сознанием»¹. Общество оказывается более сложной реальностью, чем сумма индивидов, оно образовалось путем психологического взаимодействия многих, поэтому его функциональное и моральное превосходство кажется Дюркгейму само собой разумеющимся.

Общество, по Дюркгейму, является более мощным скоплением физических и моральных сил, чем где-либо еще в природе. Нигде мы не найдем такого богатства различных материалов, доведенного до такой степени интенсивности. Не удивительно поэтому, что из социума проистекает более высокая жизнь, которая, возникая из элементов, создавших ее, возвышается над ними как высшая форма существования и трансформирует ее.

Творческий синтез индивидуальных представлений дает новую особую реальность — коллективную. Эту область жизни Дюркгейм квалифицировал как «гиперспиритуалистическую» или гиперпсихическую, чтобы подчеркнуть тот факт, что феномены, которые она включает, являются психическими по своей природе и в то же время отличными, специфическими, а поэтому необъяснимыми в терминах психологии индивидов. Их качественная специфика проистекает из факта объединения, ассоциации, синтеза индивидуальных представлений.

Можно говорить об эволюции взглядов Дюркгейма на общество. В своих ранних произведениях он настаивал на тесной взаимосвязи между коллективным сознанием и наличной социальной структурой. В зависимости от того, как меняется размер групп, плотность и мобильность их индивидуальных компонентов, отношение между индивидуальными умами и коллективным умом, общие верования, которые санкционируются последним, становятся менее эффективными. Позднее французский социолог снова делает акцент на коллективных верованиях как жизненном узле всего общества. Общество является композицией идей, верований и чувств всякого рода, которые реализуются через посредство индивидов.

Известная эволюция дюркгеймовской мысли состояла также во все большем акцентировании ценностного аспекта социальных явлений. Если вначале роль детерминанты индивидуального пове-

¹ Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Одесса, 1900.

дения играла социальная среда, затем социальное принуждение, то позже это чувство долга и признанный моральный авторитет общества. Коллективные представления начали выполнять главным образом ценностно-нормативную роль. Внешняя детерминация уступила место моральным ценностям, решающая роль в поведении индивида стала отводиться его ценностным ориентациям. Коллективные представления утратили свой познавательный аспект, не являясь больше «представлениями кого-то о чем-то», а стала интерпретироваться как главный фактор социальной жизни, ее производящий и образующий.

Таким образом, коллективные представления играют у Дюркгейма двойную роль: во-первых, они составляют основу социальной жизни, определяют сущность социальных фактов; во-вторых, играют роль ценностно-нормативных регуляторов индивидуального и группового поведения. Будучи усвоены индивидом, они превращаются во внутренние факторы человеческого поведения, составляя элемент индивидуальной культуры.

Утверждение, что существенные элементы культуры и социальной структуры усвоены индивидом и составляют часть его личности совпадает с аналогичными идеями американской социальной психологии от Ч. Кули (1864—1929) до Дж. Г. Мида (1863—1931) и У. Томаса (1863—1947). Общество регулирует поведение своих членов не только в том смысле, что создает внешние рамки, которые человек должен принимать во внимание, но также путем определения целей, идеалов и нормативных стандартов поведения. Признание специфики и особых качеств коллективного сознания составляло фундамент всей теоретической концепции Дюркгейма. Это положение позволило обосновать понимание таких важнейших общественных явлений, как религия и мораль, а также необходимость разработки социологии как самостоятельной науки, имеющей собственный предмет исследования.

17.2. Общество — сущность Бога

Концепция религии, разработанная Дюркгеймом, исходила из того, что истинной сущностью Бога является общество. Он употреблял понятия Бога и общества как синонимы. Э. Дюркгейм имел целью придать религии светский характер. Взамен обветшалых религиозных представлений он предлагал новые, отвечающие критериям рациональности и светскости.

Подчеркивая священность общества, социолог понимал ее своеобразно: как выражение возвышенности, одухотворенности, гиперспиритуалистичности. Отсюда идея о моральном превосходстве общества над индивидами как его специфической черте. Однако социологизация «бога» проводилась Дюркгеймом отнюдь

не в строго научных терминах, да и вряд ли последнее вообще возможно. Надеясь общество чертами священности, морального и духовного превосходства, он обожествлял его не только формально, а говоря об обществе в патетически возвышенном тоне, невольно становился на позиции религиозного пророка.

Метафорическое обожествление общества вследствие этого воспринималось как попытка действительной замены Бога христианской религии, что соответствовало целям Дюркгейма, но замены, совершаемой теми же средствами, которыми пользовалась христианская догматика. В этом проявилась непоследовательность и противоречивость Дюркгейма, его зависимость от идеологического климата эпохи, обыденное представление, что общество нельзя возвысить иначе, как создав религиозно-спиритуалистическую его концепцию, а также типичное для определенных кругов интеллигенции представление о материализме как об учении, которое при-нижает все духовное, возвышенное.

Структура религии предполагает, согласно Дюркгейму, наличие религиозных верований, представлений и определенного рода деятельности, охватываемой понятием культуры. Верования предполагают особую природу объекта, к которому они относятся, поэтому, ища черту, которая была бы присуща всем без исключения религиозным верованиям, Дюркгейм отмечал разделение всех реальных и идеальных вещей на две противоположные группы: священные и светские (мирские, вульгарные, нечистые).

Идея священного стала основой дюркгеймовской интерпретации религии. Религия имеет дело со священными вещами; в этом, а не в вере в сверхъестественного бога состоит ее самая существенная черта. Понятие священности французский социолог связывает с коллективностью. Группа наделяет вещи особым моральным авторитетом и властью, делая их священными, в то время как светские вещи каждый создает индивидуально, самостоятельно.

Священное обладает, по Дюркгейму, двумя свойствами: во-первых, запретностью, отделенностью от светских феноменов; во-вторых, служит объектом стремлений, любви и уважения людей. Оно, таким образом, является источником принуждения (запрета) и уважения (авторитета) одновременно. Это, по мнению Дюркгейма, указывает на общественный характер священного, поскольку только общество обладает указанными качествами: быть одновременно источником авторитета, любви, поклонения и источником принуждения. Таким образом, с одной стороны, существует священное, производимое коллективностью, преувеличивающее коллективные силы, объединяющее индивидуальные сознания идеей общего, вызывающее уважение и любовь, переносящее нас в общество и связывающее индивида с чем-то его намного превосходящим. С другой стороны, находится светское,

отождествляемое с человеческой повседневной жизнью, ежедневными индивидуальными занятиями, частными интересами и «эгоистическими страстями».

Э. Дюркгейм неоднократно заявлял, что его понимание религии далеко от общепринятого. Ее главный признак — совершение действий, направленных на священные объекты, от манипулирования которыми увеличивается солидарная сила группы, крепнет общее сознание, поддерживающее дух индивидов и придающее им бодрость и уверенность, необходимые в жизни.

Определение религии Дюркгеймом весьма расширительно и не содержит указания на ее специфику как формы общественного сознания. В действительности понятие священного значительно шире по объему, чем понятие религиозного. Оно имеет не только религиозный, но и нравственный смысл, выражая высшее качество определенных нравственных ценностей. Отождествляя религиозное и священное и отрицая за религией ее запредельный характер, Дюркгейм включал в число религиозных такие явления, которые в действительности не имели ничего общего с религией. По сути дела, он подставлял вместо религии понятие идеологии и говорил о ее важнейших социальных функциях.

Отрицая специфику религиозного сознания как сознания ложного, фантастического, Дюркгейм не видел противоречивости социальной основы, порождающей религию. Религия рассматривалась им как выражение социального единства, а не социальной розни и неравенства, что соответствовало его целям найти основы идеологической консолидации общества. И содержание, и функции религии при таком подходе могли быть только позитивными, т.е. оказывающими обществу ценную услугу. История религии соответственно должна была доставлять только положительные примеры, служа опорой для целей социологии. Анализ должен быть направлен на раскрытие позитивных функций религии в обществе, поскольку другие не могут объяснить существование данного социального института. Наконец, с точки зрения социальных перспектив целью его исследования было доказательство вечности религии, вытекающей необходимым образом из ее общественной полезности.

Утверждая, что Бог верующих является не чем иным, как «фигуральным выражением общества», действительного объекта и цели религиозных верований и чувств, Дюркгейм доказывал, что религиозное сознание составляет сущность общественной жизни, его природу. Общество выступает как всеобщий принцип, в нем и через него осуществляется вся полнота отношений индивида с миром. Общество — источник добра и зла, оно наказывает и поощряет одновременно, оно — основа морального авторитета с его убедительной и принуждающей силой, оно, наконец, — само

общество, грозное и доброе, наказующее и поощряющее, дарующее величайшее блаженство приобщения к вечному и великому.

Так как религиозные представления — это представления коллективные, роль связующего и образующего фермента всей человеческой жизни выполняет религия не как абстрактная идея, а как совершающееся на ее основе участие в общественной жизни. В связи с этим религиозные феномены и действия — это сама общественная жизнь. Авторитет и власть религии являются авторитетом и властью общества, ее интенсивность и власть обнаруживают самый главный аспект общественной жизни. Идеология есть само общество, оно является фокусом тех аспектов социума, которые наделены качествами священности. Отсюда почти безграничное влияние религиозной идеологии на культуру, личность, а также на основные закономерности человеческого мышления.

Механизм трансформации общественной силы в моральный авторитет, составляющий сущность религии, Дюркгейм изображал следующим образом: «Общество руководит нами, потому что оно вне нас и выше нас. Моральная дистанция, существующая между ним и нами, создает из него авторитет, которому подчиняется наша воля. ...с этой же точки зрения можно понять тот священный характер, которым моральные явления всегда отличались и отмечены еще и теперь, можно понять ту религиозность, без которой не существовала ни одна этическая система»¹.

Считая, что главным компонентом религии является не ее догматическая часть, а религиозная деятельность, выражающаяся в коллективном отправлении обрядов, Дюркгейм доказывал, что обряды необходимы для нормального функционирования нашей моральной жизни, как продукты питания необходимы для поддержания жизни физической, ибо именно благодаря им утверждается и поддерживается группа, а мы знаем, насколько она необходима индивиду.

Култ является органической частью религии и конститутивной частью общества как целого. Без отправления култов общество захирело бы. Первым результатом религиозных церемоний является приведение группы в состояние действия, увеличение контактов между ее членами, придание им более интимного характера. Это вызывает изменение индивидуального сознания. Если в утилитарной или светской деятельности сильно проявляется тенденция к индивидуализму и разъединению людей, что ведет к ослаблению общества, то во время отправления культа и исполнения ритуала человеческая мысль в результате общей деятельности концентрируется на общих верованиях, коллективной идее,

¹ Дюркгейм Э. Социология. Ее предмет, метод, предназначение. М., 2008. С. 269.

иными словами, «на социальных вещах». «Индивидуальная душа» оживляется, прикоснувшись к источнику, из которого происходит ее жизнь. Она чувствует себя сильнее, чем хозяином самой себя, менее зависимой от физической необходимости. Обряды укрепляют моральную силу человека.

17.3. Типология социальных функций

В качестве первой обрядовой социальной функции Дюркгейм выделяет дисциплинарную. Эта функция иначе называется подготовительной и состоит в том, что ритуальная церемония подготавливает индивида к социальной жизни, налагая на него ограничения, подвергая принуждению и контролю. Особая культовая практика помогает людям тренироваться в самоотречении, терпении, послушании, без которых не может быть ни религии, ни общества.

Но действительно ли религия берет на себя дисциплинарные, принудительные обязанности? Приведем высказывание Иоанна Сан-Францисского: «Люди не объединяемы в силу своей духовной и личностной природы ни через насилие, ни в безличной пустоте “материи”, которая не является главным элементом в человеке. “Материя”, что бы ни понимать под ней, не обладает силой единения человеческих душ, ни также внутренних духовных сил человека. И оттого история мира есть непрестанный кризис единства человеческого и непрестанный суд над всяким ложным единством. Принудительная, неэкзистенциальная общность людей есть кошмар любви — без самой любви!

В этом пункте все спотыкается и все падает в истории человечества. Оно так часто не понимает, что любовь и свобода есть то, к чему нельзя принудить. И новая, лучшая жизнь людей может родиться только из той свободы, которая есть, прежде всего, внутренняя свобода человека от своего зла»¹.

Вторая социальная функция религии, по Дюркгейму, цементирующая. Она укрепляет социальное единство. Совершая ритуалы, социальная группа периодически заново утверждает, восстанавливает себя при неизбежной прерывности социальной жизни. Разумеется, в религиозной практике происходит сближение верующих, усиление их общности. Однако Дюркгейм опять-таки имеет в виду не духовные, а социальные связи, поэтому цементирование в его трактовке понимается в духе уже отмеченной дисциплинарной функции.

Э. Дюркгейм называет третью функцию религии воспроизводящей. Она состоит в поддержании традиций, обновлении веры,

¹ Иоанн Сан-Францисский. Избранное. С. 391.

передаче и укреплении ценностей, иными словами, в трансляции и оживлении социального наследства. Культ является системой знаков, при помощи которых вера передается дальше и собранием средств, при помощи которых она периодически производится и воспроизводится.

Возвышающая (эйфорическая) функция является у Дюркгейма завершающей. Функция культа состоит в создании условий для социальной эйфории, т.е. радостного чувства социального благополучия. Эта функция особенно важная, когда группа встречается с угрожающими ей условиями социального неблагополучия. Все общества подвержены кризисам, стихийным бедствиям, потере своих членов, которые нарушают нормальное функционирование групп. Поэтому общество нуждается, по Дюркгейму, в противовесе разрушительному действию таких неблагополучных ситуаций. Церемонии ритуала оказывают здесь обществу неоценимую службу.

На индивидуальном уровне религия укрепляет веру человека в свои силы. Верующий, который общается с Богом, — это не только человек, который видит новые истины, которых неверующий не знает; это человек, который сильнее. Он чувствует внутри себя больше силы как для того, чтобы выносить трудности существования, так и для того, чтобы одолевать их.

Цель идеологического воздействия, по Дюркгейму, состоит в том, чтобы приподнять человека над самим собой и перенести его в высшую жизнь по сравнению с той, какой он живет, следуя своим спонтанным желаниям; верования выражают эту жизнь в представлениях; обряды ее организуют и регулируют ее функционирование.

Итак, Дюркгейм тщательно исследовал социальные функции религии, которые служат поддержанию социальной солидарности членов общества. Он правильно отметил большую роль массовых психических явлений в формировании групповой солидарности и большое значение коллективных обрядовых действий как средства, способствующего его становлению и укреплению.

Однако отождествление религии и общества, разумеется, не позволило Дюркгейму выявить специфические функции религии, показать своеобразие ее социальных функций.

Важнейшей функцией религии является *мировоззренческая, смыслжизненная*.

Религия — не просто поддержание порядка и интеграции в обществе. Прежде всего, это особый религиозный взгляд на мир, который разительно отличается от светского, научного или атеистического. Когда американский исследователь Джеймс задумывается над тем, что же представляет собой религия как мировоззрение, он пишет: «В истории человечества религия имела много

разнообразных значений, но я буду употреблять это слово в его сверхнатуралистическом смысле, а именно когда она утверждает, что так называемый порядок природы, составляющий содержание нашего опыта, только часть Вселенной и что за видимым миром простирается невидимый, о котором мы теперь не знаем ничего положительного, однако весь истинный смысл нашей нынешней жизни заключается в определенном отношении к этому невидимому миру. Религиозная вера каждого человека (каковы бы ни были ее специфические догматы) есть, по моему мнению, вера в существование некоторого определенного невидимого порядка, в котором можно найти объяснение загадок естественного порядка вещей. В наиболее развитых религиях мир природы всегда рассматривается как преддверие к более истинному, более вечному миру и считается местом воспитания к восприятию последнего, местом испытания, искупления. Во всех этих религиях представляется необходимым умереть до некоторой степени для естественной жизни, перед тем, как войти в жизнь вечную»¹.

Религия отражает, по крайней мере, три основных духовных стремлений человека:

- 1) поиск ответов на вечные вопросы, такие, как смысл жизни, страданий, смерти;
- 2) стремление найти принципы, которыми можно было бы руководствоваться в жизни;
- 3) стремление к чувству общности, созданию сообщества.

Религия отвечает и на смысложизненные вопросы. Смысл жизни — это регулятивное понятие, присущее всякой развитой мировоззренческой системе, которая оправдывает и истолковывает свойственные этой системе моральные нормы и ценности, показывает, во имя чего необходима предписываемая ими деятельность. В истории человеческой мысли можно выделить два концептуально различных подхода к проблеме предназначенности человеческой жизни. В одном случае смысл человеческого существования усматривается в моральных установлениях земного бытия человека, в другом — в неких запредельных трансцендентных критериях, определяющих окончательную ценность человеческой жизни. Русский религиозный философ В. С. Соловьев писал, что проблема человеческой предназначенности состоит в том, чтобы объяснить, каким образом человек, будучи существом бранным, может преодолеть свою конечность и устремиться к абсолютному. Есть ли у нашей жизни какой-нибудь смысл? А если есть, то имеет ли он нравственный характер, иначе говоря, коренится ли этот смысл в нравственной области? И если да, то в чем он состоит, каково его полное и верное определение?

¹ Джеймс Уильям. Воля к вере. С. 39.

Стремление к осмысленному и целостному миропониманию — одна из глубинных потребностей человека. Он старается воссоединить элементы своего духовного и социального опыта. Ему свойствен интенсивный запрос на связанное, развернутое сознание. Только оно способно быть ориентиром индивидуальной жизни. Есть такие идеи, когда, по словам Маркса, разум приковывает совесть. Это «узы, из которых нельзя вырваться, не разорвав своего сердца»¹. Истории известны крупные идейные движения, религиозно-обновленческие эксперименты, эпохи мощных культурных преобразований.

Человека интересует все. Он хочет знать, одинок ли он во Вселенной, куда движется история, в чем нравственная суть, какова ценность жизни.

Чем вызваны посмертные странствия души? Почему в мире господствует зло? Казалось бы, что он Гекубе, что ему Гекуба? А между тем человек, как выяснилось, не может существовать, если в его сознании не выстроилась относительно целостная, неразорванная картина мира. Без этого он утрачивает свои нутеводные нити. Разумеется, такую картину мира дает наука, философия, но возможности религии в этом отношении огромны. Бездуховность существования порождает множество мучительных и острых проблем. Они напоминают о том, что ничто в сущности не способно компенсировать, заместить осмысленного видения мира.

Религия имеет еще и *ценностную функцию*. Осуществляя опыт понятийно-терминологического анализа, хотелось бы указать на сложившиеся в современной литературе специфические подходы к определению ценности:

- ценность отождествляется с новой идеей, выступающей в качестве индивидуального или социального ориентира;
- ценность воспринимается как распространенный субъективный образ или представление, имеющее человеческое измерение;
- ценность синонимизируется с культурно-историческими стандартами;
- ценность ассоциируется с типом «достойного» поведения, с конкретным жизненным стилем.

Ценность фиксируется и обозначается через определенные жизненные представления. Ее содержание раскрывается с помощью конкретного комплекса идей. Однако ценность ни в коей мере не может быть отождествлена с идеей, ибо между ними пролегалает существенное, принципиальное различие. Идеи могут быть истинными или ложными, научными или религиозными, философскими или мистическими. Они характеризуются через тот тип мышления, который дает им нужный импульс. Главный критерий в данном отношении — степень истинности той или иной идеи.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 118.

Что же касается ценностей, то они тоже ориентируют человеческую деятельность в определенном направлении, однако не всегда в соответствии с результатами познания. Например, наука утверждает, что все люди смертны. Это вовсе не означает, что каждый индивид воспринимает данное неопровержимое суждение как безусловное благо. Напротив, в сфере ценностного поведения человек как бы опровергает безоговорочность приведенного утверждения. Человек в своем поведении может отвергать конечность своего существования. Более того, традиции некоторых культур опровергают идею смертности человека.

Человек сам определяет, что для него свято, какие святыни ему дороги. Однако многие духовные абсолюты у людей тождественны, одинаковы. О том, что у человека могут быть безмерно дорогие для него жизненные установки, знали давно. Однако общепринятого слова, которое закрепляло бы данное понятие, не было. Оно появилось только в XIX в. Незыблемую сокровенную жизненную ориентацию философы называли ценностью. Это и есть то, без чего человек не мыслит полноценной жизни. Исследователи подразумевают под ценностью то, что свято для конкретного человека.

Личность далеко не всегда стремится жить по науке. Напротив, многие с опаской относятся к ее чисто умозрительным рекомендациям, хотят погрузиться в теплый мир мечты, презрев общезначимые земные реальности. Люди часто ведут себя так, словно они бессмертны. Человек черпает жизненную энергию в том, что по существу противостоит холодному научному постулату. Стало быть, ценность — это нечто иное, нежели одухотворяющая истина.

Наука по своему определению отдалена от ценностей. Представим себе такую картину. На лужайке пасется ягненок. Вдруг появляется волк и разрывает его на части. Наука, разумеется, может объяснить, что тут произошло. Однако само это истолкование, по существу, не затронет вопроса о смысле эпизода. Ученый может сказать: хищники поедают травоядных, так устроен мир. Однако отчего и во имя чего ягненок оказался жертвой? Увы, такой вопрос не соотнесен с логикой науки как средства объяснения мира.

Религия обладает еще одной функцией — *коммуникативной*. В светской литературе общение нередко рассматривается в обыденном смысле и считается взаимодействием людей, которое обусловлено формами совместной жизни и деятельности. В процессе развития культуры складываются разнообразные предметные и знаковые средства, с помощью которых люди осуществляют контакты между собой. В ходе общения люди обмениваются информацией. Она может быть знаковой, чувственной, образной, практической. Интеллектуальная информация кодируется знаками, абстрактными символами, уравнениями. Коммуникацией назы-

вается обмен информацией между людьми, в котором участвуют интеллектуальные, эмоциональные и волевые качества личности.

Говоря же о коммуникативной функции религии мы имеем в виду особую форму общения, которая одухотворена Божьим словом. В работе «Проблемы поэтики Достоевского» М. М. Бахтин (1895—1975) написал: «Человек никогда не найдет всей полноты только в себе самом»¹. Речь здесь совсем не о том, что человек зависит от другого, не о формуле социальности. Мысль эта — открытие. В ней ключ прежде всего к самому человеческому бытию. Оно хрупко, прихотливо, легко поддается деформации. Чтобы сохранить себя, ощутить окликнутость бытием, надо впитать в себя живые взволнованные голоса других.

Человеческое бытие хрупко, но стойкость его зависит от душевной и умственной отзывчивости. Услышать голос, далекий, возможно неслышимый, но такой нужный лично мне, как весть иного равноправного сознания. Войти в мир другой человеческой Вселенной. Ощутить посторонний голос как особую точку зрения на мир и на самого себя, как бытие другого человека.

Заключение

Под социальной функцией подразумевается характер и направление воздействия религии на общество в целом и на отдельные его элементы. Э. Дюркгейм в работе «Элементарные формы религиозной жизни» (1912) определил общество одновременно реальным и идеальным феноменом и, по существу, оно — творец идеального. Трудно представить религиозную практику одиноких индивидов. Общество творит религию, будучи в состоянии возбуждения. Религия сплавливает общество. Прежде всего, она несет людям ценностный, ориентирующий смысл, т.е. отвечает на вопросы: «Зачем? Во имя чего? В чем смысл?» Однако религия не ограничивается этой функцией. Она также объединяет людей, выполняя функцию интегрирующую. Благодаря религии общество сплавливается. Религия — своеобразия (духовная) скрепа общества, поскольку создает коллективные представления, предлагая людям определенные ориентиры поведения. Таким образом, она выполняет свою нормативную функцию.

Контрольные вопросы

1. Что такое социальные функции религии?
2. Какой социолог уделит проблеме функций религии серьезное внимание?

¹ Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. М., 1979. С. 384.

3. Что такое « коллективное сознание»?
4. Почему религия — это выражение социальной жизни людей?
5. Что такое психологический тип общества?
6. Как понимать формулу «Общество — это сущность Бога»?

Темы рефератов

1. Типология социальных функций религии.
2. Мировоззренческая функция.
3. Ценностная функция.
4. Нормативная функция.
5. Воспроизводящая функция.
6. Возвышающая функция.

Литература

- Арон, Р.* Этапы развития социологической мысли. — М., 1993.
- Гараджа, В. И.* Религиоведение. — М., 1994.
- Добреньков, В. И.* Методологические вопросы исследования религии / В. И. Добреньков, А. А. Радугин. — М., 1989.
- Лобовик, Б. А.* Религия как социальное явление. — М., 1989.
- Сухов, А. Д.* Религия как исторический феномен. — М., 1972.

Глава 18

АТЕИЗМ

В результате изучения данной главы студент должен:

знать

- сущность и формы атеизма;
- отличие атеизма от богохульничества;

уметь

- анализировать основные формы безбожия;

владеть

- навыками практического рассмотрения гуманистического атеизма.
-

18.1. Две основные формы безбожия

Атеизм (от греч. *atheos* — безбожие) — *отрицание существования Бога, отречение от него*. Безбожие проявляется в двух основных формах: в полном отвержении Бога и в утверждении, что Он не может быть познан. Последовательный атеизм (первая форма) присущ материализму и позитивизму. Вторая форма атеизма получила широкое распространение среди философов Древней Греции (Демокрит, Эпикур и др.). В философии Эпикура (342–271 до н.э.) содержатся мотивы отвержения богов. Он призывал освободиться от власти богов и страха смерти. «Глупо просить у богов то, что человек способен сам себе доставить». В Древней Греции атеистами называли людей, которые отвергали божества, государственные культы или народные верования. Разумеется, такого рода взгляды не считались законными. Напомним, что Сократа судили, в частности, за то, что он не признавал богов, узаконенных властью. Платон считал атеизм «величайшим из зол», источником хаоса, беззакония и безнравственности. В истории Древней Греции известен поступок Крития, который жил в конце V — начале IV в. до н.э. Он открыто объявил, что не признает никаких богов.

Итак, у истоков атеизма стояли древние греки и римляне. Ксенофан утверждал, что боги созданы людьми по их собственному образу и подобию. Стало быть, он выступил против антропоморфных представлений о божествах. Ряд ярко выраженных атеистических черт был присущ учениям софистов, киников, скептиков, Эпикура и Лукреция. Анаксагор и Сократ были обвинены в безбо-

жии и осуждены, что свидетельствовало о преследовании за атеизм даже в демократических Афинах. Демокрит вообще отрицал существование богов, а Эпикур исключал божественное вмешательство в человеческую жизнь. Римский поэт и философ Лукреций призывал к освобождению людей от «религии тягостного гнета».

Однако атеизм проявлялся в виде отрицания общепризнанных государственных богов, а не богов вообще. Даже Эпикур признавал существование богов в пространстве между мирами. Последовательный атеизм был исключением. Надо помнить, что языческий мир не знал теизма¹, или веры в единого, личного Бога, Творца и Вседержителя, поэтому, строго говоря, античные мыслители были скорее безбожниками, чем атеистами. Однако в широком смысле атеизм означает отрицание религии в любой ее форме.

Как система взглядов, противостоящих монотеистическим религиям, атеизм сформировался в Новое время, хотя его элементы (деизм и пантеизм) можно обнаружить у мыслителей предшествующей эпохи (например, у Джордано Бруно). *Деизм — религиозно-философское учение, согласно которому Бог, сотворив мир, не принимает в нем какого-либо участия и не вмешивается в закономерное течение событий. Пантеизм — религиозные и философские учения, сближающие или полностью отождествляющие Бога с природой.* Различают натуралистический пантеизм (Бог растворяется в природе) и мистический пантеизм (природа растворяется в Боге).

С эпохи Возрождения начинается процесс обезбоживания картины мира, т.е. нарастание атеизма. Особенно радикально религия и религиозные догмы оспаривались в XVIII в. в сочинениях просветителей. «Атеист вместо угрызания совести, — писал Вольтер, — может ощущать тайный и мрачный ужас, обычно сопровождающий крупные преступления. Расположение духа у него бывает при этом беспокойным и ожесточенным; человек, замаранный кровью, становится невосприимчивым ко всем жизненным утешениям; кровь приливает к его лицу от ярости, но он не раскаивается. Он не страшится, когда с него спросят отчет за растерзанную им жертву; он всегда злобен и все больше черствеет в своей кровожадности. Напротив, человек, верящий в Бога, обычно приходит в себя»².

Наиболее последовательными атеистами своего времени были, как известно, французские философы-материалисты XVIII в.

¹ Теизм — религиозное учение, признающее существование трансцендентного Бога, творящего мир и управляющего им.

² Вольтер. Назидательные проповеди, прочитанные в приватном собрании в Лондоне в 1765 году // Вольтер. Философские сочинения. М., 1996.

(Ламетри, Гольбах, Гельвеций и др.). В XIX в. позиции атеизма решительно отстаивал немецкий философ Фейербах. «Атеистический гуманизм» — так квалифицировал Бердяев взгляды немецкого философа на религию. «На место любви к Богу поставить любовь к человеку» — таков был смысл фейербаховского гуманизма.

На этой базе формировался марксистский атеизм, заостривший внимание на так называемой компенсаторной функции религии («религия есть опиум для народа»). Упразднение религии как «иллюзорного счастья народа» выступало, с подобной точки зрения, как «требование его действительного счастья». Присущий марксистскому атеизму гуманистический настрой, идущий от Фейербаха, был, однако, полностью элиминирован «воинствующим атеизмом» Ленина. Борьба с религией была объявлена составной частью борьбы за социализм со всеми вытекающими отсюда последствиями (подавление религиозной свободы, репрессии по отношению к духовенству и верующим).

В. С. Соловьев подчеркивал, что мнимое безбожие, или нечестие, т.е. непризнание над собой ничего высшего, говорит против нравственного принципа благочестия и его обязательности так же мало, как фактическое существование бесстыдных и безжалостных людей не подрывает обязанностей воздержания и человеколюбия.

Природа атеизма противоречива. Отсутствие естественной религии, по Соловьеву, нередко бывает мнимым. Отрицательное отношение к той или другой в данное время и в данном месте господствующей форме религиозного сознания легко превращается в ее полное отрицание.

Атеизм в условиях тоталитарного режима превратился из формы свободомыслия в государственную политику, направленную против религии и Церкви. Крах коммунизма как политической системы и политического диктата государственной власти подвел черту под идеологией «пролетарского атеизма». Однако атеизм не прекратил своего существования.

Атеизм — давняя мировоззренческая традиция, выражающая свободолюбие, и в этом качестве имеет право на существование. Многие современные мыслители, в том числе Рассел, Фрейд, выражали неудовлетворенность религиозной картиной мира, искали светские нравственные опоры в обосновании жизнеутверждающего мировоззрения.

Одним из представителей современного атеизма был Рассел. Правда, он считал себя не атеистом, а агностиком, но вместе с тем резко критиковал христианство («Почему я не христианин»), выступал против религии в целом («Религия пагубна не только в умственном, но и в нравственном отношении»).

18.2. Гуманистический атеизм

К атеизму примыкал и Фрейд. Исследуя «психический генезис» религиозных представлений, он настаивал на их иллюзорном характере, объявлял религию «коллективным неврозом навязчивости», возникающим на почве беспомощности человека перед противостоящими ему силами природы, собственными импульсами и влечениями, не контролируемые разумом. Налагая запрет на инакомыслие, религия, как считал Фрейд, ведет к интеллектуальному застою, ослабляет умственный потенциал человечества. Э. Фромм стремился создать безрелигиозный гуманизм.

Атеистическая ориентация отличает отдельные направления современной западной философии. Речь идет, в частности, об «атеистическом экзистенциализме» (Альбер Камю, Жан-Поль Сартр). Надо помнить и о естествоиспытателях, выступавших против теологического супранатурализма, отрицавших идею творения мира «из ничего», рассматривавших природу как «причину самой себя».

«Свободно думать о религиозных вопросах является правом всех людей», — заявлял английский вольнодумец начала XVIII в. Антони Коллинз (1676—1729)¹.

Остались ли в нашей стране атеисты? Поначалу кажется, будто это некогда многочисленное племя безвозвратно растворилось. Так, где гнездились воинствующее безбожие, теперь трактуют Священное Писание. Кафедры устранения суеверий и мифов без мучительных усилий превратились в центры теологической мысли. Сокрушители святых обернулись ревнителями богоугодной проповеди. Гимн раскрепощенному человеку сменился благолепными причитаниями.

Религиозная мода захлестнула все. Глаз равнодушно скользит мимо богомольной максимы, заменяющей призыв КПСС. Она начертана на транспаранте, который венчает широкую магистраль. Включив телевизор, мы бы, вероятно, изумились, если бы не услышали православных бдений. Политический деятель, предлагая собственное жизнеописание, обязательно упомянет о святоотеческих откровениях. Где же вы, не побежденные еретики?

Атеизм, естественно, не выветрился. Тот, кто не знал тайны причастия, не испытывал потребности исповеди, не погружался в чтение религиозных текстов, не отдавался целиком глубинному богообщению, не способен стремительно войти в лоно Церкви. Отдадим дань здравому смыслу: несмотря на модный перекрас, на взор, притворно обращенный долу, на мировоззренческие перфомансы, многие из нас преимущественно атеисты. Даже в глазах

¹ Цит. по: *Мееровский Б.* Право свободно думать о религии // Независимая газета. 1995. 11 нояб.

иною священника можно прочесть порой слепок давно рухнувшего храма.

В профессорском колледже, где автор этих строк читал лекции, все время звучал вопрос: «Куда нам податься в атмосфере повальных религиозных увлечений?» Стыдно признаться в своем безбожии, когда все вокруг взяли в руки свечи. Что делать тем, кто не способен поступаться принципами? Проявим необходимое уважение к убеждениям. Пускай свободомыслие влетает в венок современных идейных исканий. Пусть, если это неизбежно, станет оно своеобразным ответвлением мысли, светским гуманистическим воззрением.

Но для этого атеизм должен цивилизоваться. Чтобы не быть сатанинским наваждением, безбожию надлежит отказаться от определения «воинствующего». Пока атеизм по-ленински наступателен, никакой полифонии не получается. Не заслуживает уважения тот, кто отвергает право атеиста на свободу мысли. Однако вряд ли привлекателен враждебный атеизм с его агрессивным маломыслием, незаинтересованностью в метафизике, отсутствием минимального такта и сдержанности. Разве свободомыслие непременно предполагает глумление над идеей Бога, оскорбление веры, навязывание взглядов, которые давно отвернуты наукой?

Неужели сегодня возможно такое? Вот некий публицист оценивает веру как дебильное свойство насмерть перепутанных людей. Другой в столичном журнале, изобличая религиозное легковерие, толкует о разрушении храма как о благом почине. А вот теоретический труд. (Есть о чем поразмыслить исследователям.) Однако труд в силу парадоксальной логики называется «Естествознание в борьбе с религиозным мировоззрением».

Между тем любое мировоззренческое поветрие в силу внутренней логики стремится к универсальности, к вытеснению полярных воззрений. Может ли в этом случае атеизм отказаться от собственного бесстрашия? Настоящее идейное размежевание непременно учитывает диалогическое противостояние иной системы взглядов. С этой точки зрения атеизм мог бы опираться на естественнонаучную картину мира, на светскую гуманистическую традицию.

Фома Аквинский, доказывая существование Бога, начинает размышление с полярного допущения: предположим, Бога нет. Для средневекового сознания такой поворот мысли кажется кощунственным. Но теолог мужественно выстраивает собственные доказательства. Любой христианин воспринимает религию не слепо. Она для него — способ кристаллизации собственного нравственного опыта.

Когда Фрейд пытается понять феномен религии как результат психических метаморфоз, это воспринимается как плодотворное напряжение научной мысли. Психоаналитики намеревались

проникнуть в тайны религии, предлагая сугубо психоаналитическое объяснение, и поэтому, естественно, задумывались над проблемой происхождения религии. Однако они не ограничивались этой темой, а вполне логично ставили и другие вопросы. Например, какова вообще связь между психотерапией и теологией? Как соотносятся между собой миф и религия? Могут ли религиозные тексты обогатить психоанализ? Родилась и такая дерзкая мысль: не способен ли психоанализ изменить судьбы религии? Когда Фромм стремился создать безрелигиозный гуманизм, это было подсказано нравственными исканиями ученого, а вовсе не желанием сокрушить религию. Здесь отсутствовало пренебрежение к вере, а тем более скороспелое святотатство.

Другой мыслитель, Рассел, писал: «Действительная причина того, что люди принимают религию, на мой взгляд, не имеет ничего общего с доводами рассудка. Люди часто принимают религию из эмоциональных побуждений. Часто нас уверяли, что нападать на религию весьма пагубно, ибо религия делает людей добродетельными»¹.

В европейской культуре действительно шел длительный процесс «расколдовывания» мира. Он продолжался в течение нескольких столетий. Люди все больше доверяли науке, которая пыталась найти иные, нерелигиозные аргументы для объяснения бытия. Американский исследователь Дэниэл Белл (1919–2011) в своих религиоведческих работах отмечает, что в XIX в. никто из крупных философов, кроме, возможно, Ф. Шеллинга (1775–1854), не верил, что религия сохранится в будущем. Д. Белл, разумеется, неточен. Его суждение не относится, например, к русским религиозным мыслителям, которые, напротив, исходили из представлений о «взращивании» религиозного сознания. Однако это не заменяет общей тенденции — нарастающей силы секуляризации.

Что же на самом деле характерно сегодня для религиозной жизни России? Можно ли говорить о религиозном возрождении в нашей стране? Происходит ли объединение Церквей или, напротив, религиозная практика приводит к раздробленности? Наконец, есть ли перспективы для развития экуменического движения в России? Все эти вопросы невозможно прояснить без участия внецерковных, гуманистически ориентированных мыслителей.

Можно ли в нашей стране восстановить прерванную религиозную традицию? В результате тоталитарной деспотии многие люди исключены из своей национальной, религиозной и культурной ниши. Империя не просто отлучила индивида от Церкви. Она изо всех сил пыталась разрушить вековую культуру, ее традиции. Тоталитарный режим опробовал множество способов искоренения

¹ Рассел Б. Почему я не христианин. М., 1987. С. 109.

веры. Напомним хотя бы о массовом уничтожении древнейших тибетских рукописей в Забайкалье, о принудительной европеизации восточных культур, о русификации.

Вот почему основной массив нашего населения сегодня — маргиналы, люди, утратившие корни собственной культуры. Многие не знают родного языка. Забыты древние обряды, которые в цивилизованном мире постоянно возобновляются в каждом поколении. Утрачена вера, которая невозможна без теоретических усилий, без напряжения доктринальной мысли. Процесс поиска Бога не сопряжен для многих с глубинным духовным опытом.

И здесь, как ни парадоксально, важно восстановить диалог с атеизмом. Без полемики не может родиться подлинное увлечение. Хотелось бы понять, действительно ли в современном мире происходит «реванш богов» или, напротив, завершает свое движение процесс секуляризации. Такой диалог был бы продуктивен и с точки зрения социального согласия, которое в последнее время нередко подменяется анафемой.

Заключение

Атеизм — система взглядов, отвергающих религиозные идеи о существовании Бога, творении Богом мира и человека, бессмертии души и подобные, содержащих материалистическую трактовку религии, причин ее возникновения и развития. В современной ценностной этике можно выделить постулативный атеизм, главным представителем которого был Н. Гартман. Он считал веру в божественного законодателя несовместимой с этикой ценностей. Он утверждал, что целевой детерминизм божественного провидения отрицает этическую свободу.

Контрольные вопросы

1. Что такое атеизм?
2. В каких двух формах проявляется безбожие?
3. Когда зародился атеизм?
4. Что такое деизм?
5. Что такое «обезбоживание мира»?
6. Что такое гуманистический атеизм?

Темы рефератов

1. Свободомыслие как феномен.
2. Воинствующий материализм.
3. Атеистическая ориентация.

4. Расколдовывание мира.
5. Современный атеизм.

Литература

- Веселовский, А. И.* Избранное: Традиционная духовная культура. — М., 2009.
- Гинзбург, В. Л.* О атеизме, религии и светском гуманизме. — М., 2012.
- Докинз, Р.* Бог как иллюзия. — СПб., 2013.
- Омельчук, Р. К.* Онтология веры. — М., 2011.
- Рассел, Б.* Почему я не христианин. — М., 1987.

Часть V

РЕЛИГИЯ И ОБЩЕСТВО



Глава 19

РЕЛИГИЯ И ПОЛИТИКА

В результате изучения данной главы студент должен:

знать

- каково положение религии в обществе;
- что представляет собой политизация веры;

уметь

- анализировать политические аспекты религии;

владеть

- навыками практического анализа политических аспектов религии.
-

19.1. Власть и религия

Не всем легко понять, что свобода людей, граждан не только «этого» мира, состоит в том, что как подчиняясь тем или иным земным властям, так и не подчиняясь им в том или другом, они могут исполнять волю Божию. Восставая в чем-либо против каких-либо властей этого мира, религия восстает не на природу этих, от Бога данных властей, а лишь на несправедное их содержание. В этом сущность религиозного личного, мудрого, зрячего отношения к власти, в отличие от анархического или абстрактного.

Человечество привыкло либо тупо подчиняться всякому принуждению, либо эгоцентрически восставать против всякого принуждения и даже против самой природы власти. Вот почему лишь к слепому сопротивлению властям относятся слова апостола: «Противящийся власти противится Божью установлению». Восставая против несправедного духа той или другой власти, борясь за восстановление попираемых в мире Божьих законов, человек, в сущности, защищает самый лик власти как Божьего установления, данного Богом на добро, а не на зло.

«Власть дается на Богослужение и на служение человеку, его истинной свободе, — не на боговосстание и не на господство над человеком»¹.

¹ Иоанн Сан-Францисский. Свобода и власть // *Его же*. Избранное. С. 392.

Первой земной властью является власть родительская, и ребенок призван не только ей повиноваться, но и почитать ее: «Чти отца твоего и мать твою». Однако даже это первое свое повиновение человек в некоторых случаях может и даже обязан нарушить, ибо «должно повиноваться больше Богу, нежели человекам». По словам архиепископа Иоанна Сан-Францисского, если в отношении законной и природной родительской власти заповедуется Евангелием страшное, в чистом своем значении, слово ненависть (т.е. высшее выражение отвержения), то тем более человек имеет право свято «ненавидеть», т.е. отвергать ту власть мира, которая удерживает его, или других людей, от послушания последней власти и правде Божией. Таков диапазон данной свыше человеку свободы духа!

Однако эта свобода рождается не из эгоизма человеческого, а из любви, из Божьей любви к человеку и из ответной любви человека к Богу. Инок в монастыре призван слушаться даже недостойного игумена («если он только не еретик»). Оттого истинная религиозная кротость, не оправдывая рабства и не поощряя насильников, является высшим учреждением человеческой свободы и силы духа. Если же свобода взыскуется не подлинная, а эгоистическая, и Божья воля пренебрегается, то зло умножается. Примеров истории великое множество. По словам Иоанна Сан-Францисского, лишь исполнение воли Божьей и умаление эгоистической воли, являясь осуществлением любви и послушанием Богу, есть явление истинной свободы¹.

Некогда христианский епископ приветствовал Атиллу², входящего в Европу: «Да, будет благословен приход твой, бич Бога, Которому я служу, и не мне останавливать тебя!» Было бы неверно отсюда выводить мысль, что всех атилл надо всегда приветствовать такими словами. Приветствие христианского епископа (глубокое по своему духовному содержанию) не делало, конечно, ни Атиллу, ни его варваров, теми силами, сопротивлению которым воспрещается. Но Атиллу, в самой разрушительности своей, был призван сделать нечто положительное: вразумить развращенную Европу и сжечь догнивающие остатки древней цивилизации. После этого «ассенизаторского», можно сказать, в историческом аспекте дела, Атиллу с его варварами как незаконная и нечестивая власть был изгнан через людей той же самой силой Божьей, которая его «допустила».

Жанна д'Арк (ок. 1412—1431), борясь против поработителей своего народа, пытавшихся установить в ее стране свою «законную» (и даже «христианскую») власть, следовала древним библей-

¹ См.: *Иоанн Сан-Францисский. Свобода и власть* С. 393.

² Атиллу — предводитель гуннов с 434 г. Возглавил опустошительные походы.

ским примерам и своим непосредственным откровениям Духа, подтвержденным впоследствии той же Церковью, слепые представители которой ее умертвили.

Но не всякое время истории бывает временем Жанны д'Арк. Это приходится учитывать. Не всякое время бывает и временем Дмитриев Донских и преподобных Сергиев. Далеко не всегда и не всякий борец против какого-нибудь общественного зла непременно несет в себе благодать истинной борьбы. Не всякий человек, имеющий благодать личной борьбы со злом, имеет и благодать общественной борьбы со злом. Есть и было в мире немало таких борцов, которые, пренебрегая благодатью борьбы со злом, пытались, однако, вести борьбу со злом общественным, и даже в мировом масштабе. От этого зло только умножалось. И хотя всегда встречались люди, несшие в истории благодать общественной борьбы за правду Божью, в истории было больше безблагодатных и лицемерных человеческих борений со злом. Это относится и к нашему времени, и не только к светской, но и к церковной области. Призывая к повиновению государственной власти, апостолы зовут к повиновению власти как таковой, данной на созидание и на охрану доброго созидания.

Архиепископ Сан-Францисский ставит вопрос: «Наблюдая человеческую власть, задавшуюся целью отвергнуть власть Божью в мире, мы спрашиваем себя: “Какая воля движет такой властью?”». Конечно, воля человеческая и демоническая, т.е. тварная. Но какая воля допускает ее на земле? Злую волю терпит, конечно, не благословляющая, а допускающая воля Божья, без которой ничего в мире не может произойти. «Ради наиболее яркого выявления отвратительности зла перед потемненным сознанием, ради научения нечуткого человека ценностям высшим, вечным, ради спасения мира от зла воля Божья допускает в мире эту “экстериоризацию” обезображенного грехом человеческого сознания и злой воли, следствием которых являются и разрушительные стихийные катастрофы... Не благословляет Творец это болезненное искажение Им созданной гармонии жизни, но допускает его, с целью промыслительной для человека, с целью исцелить искажение духовное в людях. И, только поняв всю беззащитность, слабость и смертность свою без Бога, человек может найти свое великое спасение в Боге... Увидеть это можно только в свете вечности»¹.

Божья власть, в отличие от человеческой, не убивает и не связывает свободы человека, но освобождает, воспитывает свободу и совершенствует ее, лечит любовью и истиной. Логосом Божиим освобожденный человек высоко поднимается над преходящими властями и явлениями этого мира. И можно слышать, как истина,

¹ Иоанн Сан-Францисский. Свобода и власть. С. 394.

окрылая последнюю свободу человека, гремит в грозных событиях земли и тихо склоняется над верной душой.

19.2. Политизация веры

«Наша эпоха отравлена вирусом политики», — пишут Кент Хилл и Сергей Филатов, — Политизировано практически все. На политику смотрят как на главное — а часто как на единственное — средство достижения человеческого счастья... И светские, и религиозные сообщества слишком часто поддаются искушению сузить кругозор до одномерности политической партийности. Упадок авторитета, влияния и численности многих конфессий в Америке — во многом результат того, что Церковь изменяет своим духовным целям»¹.

Феномен политизации основательно изучен французским социологом Жаком Эллюлем (1912—1994) в книге «Политическая иллюзия»². Мыслить обо всем как о политическом, маскировать употребление этого слова (наряду со ссылками на мыслителей, начиная от Платона и др.), отдавать все в руки государства, апеллировать к государству при всяких обстоятельствах, подчинять проблемы индивидуальности групповым проблемам, полагать, что каждый поднялся на уровень политических отношений и достаточно зрел, чтобы заниматься ими, — вот факторы, характеризующие политизацию современного человека, и как таковые они заключают в себе миф. Последний в таком случае обнаруживает себя в верованиях и в результате вызывает почти религиозную страсть³.

Это постоянное влияние политических отношений является новым феноменом в истории. Конечно, было несколько образцов и в прошлом: империя ацтеков, Египет, может быть, в этом ряду можно назвать с некоторой натяжкой и Рим. Но обращаясь к прошлому, мы должны сделать две важные оговорки: в те времена государство не имело средств для претворения в жизнь своих намерений. Масса людей не отдавала добровольно свою совесть и идеологию государству. Если и существовала религия, санкционированная государством, то религия государства (поклонения государству), как правило, отсутствовала.

Политизация веры может приобретать самые разные формы, и иногда по видимости между ними нет ничего общего. Однако

¹ Хилл К., Филатов С. Христиане и власть // Совесть и свобода. 1992. № 1. С. 33.

² Эллюль Ж. Политическая иллюзия. М., 2003.

³ См.: Там же. С. 43.

суть у них одна. Самые грубые и простые формы политизации веры — это использование религии для целей государственной власти и в корпоративных интересах отдельных Церквей.

Попытки превратить Церковь в служанку политики присущи и сегодняшней России. Представители правого политического лагеря (а часто и демократического), причем атеисты среди них не редкость, говорят, что православие необходимо для государственного строительства, для самоопределения России. Правые видят в Церкви средство противостояния западному влиянию, сохранения авторитаризма.

Многие в России убеждены сегодня, что христианские мировоззрения и богословские догматы создают незаменимые предпосылки для системы свободного предпринимательства и демократии. Неверующие политологи, социологи и экономисты рассуждают о том, чтобы из России сделать Германию.

Однако несомненно одно: всякие реформы могут быть действительны только тогда, когда они будут результатом спонтанного развития религиозного сознания. Когда Иисус Христос начал свою проповедь, фарисей спросил Его, какая заповедь «наибольшая». Ответ Господа навсегда покончил со всякой надеждой избавиться от мучительной проблемы примирения вертикальной и горизонтальной ответственности в каждом, кто следует за Ним: «Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем разумением твоим: сия есть первая и наибольшая заповедь. Вторая же подобная ей: возлюби ближнего твоего как самого себя» (Мф. 22:37—39).

Понимание сущности Евангелия как правильных отношений с Богом не оправдывает бегства от действительности, лишаящего веру осязаемых материальных плодов. Апостол Иаков грозно предупредил верующих, что вера без дел мертва, и сам Иисус не оставил сомнений в том, что Его последователи будут судимы за то, что они сделали в этом мире для удовлетворения физических и духовных нужд ближнего.

Вера, таким образом, имеет неоспоримое социальное измерение. Церковь не может не говорить о необходимости социальной ответственности, компетентной гражданственности, о сострадании к беднякам, о необходимости интеллектуализации общества. Церковь по природе своей поддерживает некоторые социальные принципы и идеалы (например, святость жизни, права человека, законность, свободу и мир). Если Церкви не пристало поддерживать конкретные политические программы, то верующие ее члены как граждане не могут осуществлять свои идеалы, иначе как используя нормальный политический процесс.

«Не имеет значения, какого рода политические структуры очерчивают пределы нашего существования, не имеет значения, какого

рода экономические системы определяют наше материальное благосостояние, не имеют значения наша национальность, материальное положение, наше образование и происхождение: мы все равно можем жить в должных отношениях с Создателем и с верой в высший источник нашей жизни и всякой истины. Самые важные проблемы, стоящие перед человеком — смерти, любви, смысла жизни — не зависят от политики и экономики»¹.

19.3. Бог и политика

Самый главный политический вопрос в США и во всем мире: как соединить традиции либерализма² с духовностью.

Никогда в истории эти две сферы человеческих устремлений не соединялись вместе во что бы то ни было приемлемое. Фактически современный либерализм (и общее движение европейского Просвещения), как считает американский исследователь К. Уилбер, появились на свет в значительной мере как сила, направленная против традиционной религии. Боевой клич Вольтера — «Вспомним о жестокостях!» — облетел весь континент: вспомним о зверствах, которым подвергались мужчины и женщины во имя Бога, и покончим с этими зверствами и с этим Богом раз и навсегда³.

Сегодня в одном лагере находятся либералы, которые выступают за индивидуальные права и свободы, против тирании коллектива. Они по этой причине питают глубокое подозрение ко всем религиозным движениям именно из-за того, что последние всегда готовы навязывать свои убеждения другим и учить нас тому, что мы должны делать, чтобы спасти свою душу. Просвещенный либерализм исторически возник, чтобы сражаться с такой религиозной тиранией, и в глубине души он питает глубокое недоверие (порой переходящее в ненависть) ко всему религиозному и духовному, ко всему, что хотя бы отдаленно связано с Божественным.

Вот почему либералы готовы заменить спасение Богом спасением экономикой. Истинное освобождение и свободу можно найти не в какой-то утопической посмертной жизни (или в любом другом опиуме для народа), но в реальных доходах на реальной земле, исходя из материальной и экономической необходимости. «Либеральное» часто было синонимом «прогрессивного» именно потому, что прогресс в реальных социальных условиях — экономические,

¹ Эллюль Ж. Политическая иллюзия. С. 37.

² Либерализм — идеологическое и политическое течение, объединяющее сторонников парламентского строя и буржуазно-демократических свобод.

³ См.: Уилбер К. Око духа. Интегральное видение для слегка свихнувшегося мира. М., 2002. С. 22.

материальные и политические свободы — определял саму суть либерализма.

«На место коллективной терапии либерализм поставил то, что мы могли бы назвать “универсальным индивидуализмом” — призыв к тому, что со всеми людьми, независимо от расы, пола, цвета кожи и убеждений, следует обращаться справедливо, честно и с равными правами на правосудие. Освобождение личности от коллективной тирании ради движения к экономической и политической свободе — один из самых громких лозунгов либерализма»¹.

По мнению Уилбера, такой либерализм, безусловно, принес немало хорошего. Но беда в том, что слишком часто религиозная тирания просто сменяется тиранией экономической, и Бога папы римского сменил Бог всемогущего доллара. Бог больше не мог подавлять нашу душу, но ее могла подавлять фабрика. Наши взаимоотношения с Божественным перестали быть главным в жизни — их сменили заботы о собственных доходах. Таким образом, даже посреди материального изобилия наша душа могла медленно умирать от голода.

Консерваторы более привержены гражданской гуманистической традиции, ставящей сущность мужчин и женщин в зависимость от коллективных стандартов и ценностей, в том числе, исключительно религиозных. В большинстве форм консерватизма республиканское и религиозное течение настолько глубоко переплелись, что даже когда консерваторы громогласно выступают за индивидуальные права и за «свободу от правительства», они делают это лишь в том случае, если эти «свободы» соответствуют их религиозным догмам.

Акцент на коллективных и семейных ценностях позволяет консерваторам строить сильные государства, но часто за счет тех, кто не разделяет их конкретной религиозной ориентации. Культурная тирания никогда не чурается консервативной ухмылки, и либералы в ужасе отшатываются от той «любви» ко всем детям Божиим, которую проповедуют консерваторы, ибо их отпугивает тот факт, что если вы не принадлежите к числу их детей Божьих, то вас ждут невеселые дни.

Таким образом, говоря весьма упрощенно, «хорошее» и «тирания» присутствуют как в либеральной, так и в консервативной ориентациях, и очевидно, что идеальная ситуация состояла бы в том, чтобы взять хорошее из каждого из этих направлений, отбросив соответствующие им формы тирании.

Что же можно считать хорошим в либерализме? Его акцент на свободе и отказ от стадного менталитета. Однако в своем рвении

¹ Уилбер К. Око духа. Интегральное видение для слегка свихнувшегося мира. С. 23.

защищать индивидуальные свободы либерализм всегда склонялся к отрицанию любых коллективных ценностей — включая религию и духовность — и замещению их акцентом на материальных и экономических критериях. Повышенное внимание к экономике само по себе не подлежит осуждению, но оно в еще большей степени способствует либеральной атмосфере, которая разрешает вам беспокоиться о чем угодно, только не о вашей душе. Религиозные темы всегда вызывают в либеральных кругах некоторое замешательство. И. Кант замечательно выразился по поводу либерального Просвещения: «Наше отношение к Богу теперь таково, что если кто-то зайдет к вам и застанет вас молящимся на коленях, вы будете смущены до глубины души».

Все духовное и религиозное, как правило, вызывает смущение и в нынешней либеральной атмосфере экономических и политических свобод. Виною тому наше мифологическое и обыденное представление о Духе. Однако совершенно ясно: либерализм исторически появился на свет, чтобы убить Бога, и, в конце концов, замечательно в этом преуспел. В результате либерализм не так уж далек от «антидуховной тирании».

«Можно ли найти способ сохранить сильные стороны либерализма (индивидуальные свободы) и избавиться от тирании антидуховности?» — спрашивает К. Уилбер. По его мнению, хорошее в консерватизме — это его понимание того, что при всей важности отдельных личностей и индивидуальных свобод, мы глубоко заблуждаемся, если воображаем, будто индивиды существуют в изоляции. Напротив, мы как личности включены в глубокие контексты семьи, собственности и духа, и от этих фундаментальных контекстов и связей зависит наше собственное существование. Значит, в определенном смысле, даже мои собственные глубочайшие индивидуальные ценности зависят не от моего отношения к самому себе в самодовольной позиции автономии, а от моего отношения к моей семье, моим друзьям, моему обществу и моему Богу, и в той мере, в какой я отрицаю эти глубокие связи, я не только разрушаю ткань общества и побуждаю его к разгулу гипериндивидуализма, но и разрываю глубочайшую из всех связей — связь между человеческой душой и божественным Духом.

Либералы задаются вопросом: «Какого, собственно, Бога вы имеете в виду?» Ведь неоспоримый факт, что все эти консервативные идеи имеют чисто умозрительный характер, а когда дело доходит до реальной практики конкретной религии с конкретным моральным кодексом, на историческом горизонте уже маячат процессы над ведьмами. Все идеи важности сообщества, духовного контекста и связей быстро вырождаются в идеологию шовинизма: правы они или не правы, но это мое общество, мой Бог, моя страна, и если ты не почитаешь моего Бога, то попадешь в ад, и я буду

только рад тебе в этом помочь. Культурная тирания, лучше или хуже замаскированная, всегда близка консервативной традиции.

К. Уилбер задается вопросом: нельзя ли нам найти способ сохранить сильные стороны консерватизма (особенно его положительное отношение к духовности), и отбросить его культурную тиранию? И разве нельзя сохранить сильные стороны либерализма (индивидуальные свободы) и отбросить тиранию антидуховности?

Короче говоря, не можем ли мы найти духовный либерализм, духовный гуманизм, ориентацию, помещающую права отдельной личности в более глубокие духовные контексты, которые не отрицают этих прав, но обосновывают их? Может ли новая концепция Бога, Духа быть созвучной благороднейшим целям либерализма? Могут ли эти два нынешних врага — Бог и либерализм — каким-то образом прийти к взаимопониманию?

По мнению Уилбера, нет более насущного вопроса среди тех, что стоят перед современным миром, и тем, что придет ему на смену. Одна лишь консервативная духовность будет продолжать разделять и фрагментировать мир, просто потому, что с такой парадигмой вы можете объединять людей, только если они готовы верить в вашего конкретного Бога, и ничуть не важно, будет ли это Иегова, Аллах, Синто или Шива: это просто имена, под которыми ведутся войны.

Отсюда вывод: надо решительно сохранять завоевания либерального Просвещения, но помещать их в контекст духовности, которая дает ответ на самые существенные и справедливые возражения, поднятые эпохой Просвещения, и в значительной мере лишает их остроты. Это будет духовность, которая опирается на Просвещение, а не отрицает его. Другими словами, это будет либеральный Дух.

19.4. Религиозные нормы, организации и объединения

Религиозные нормы — *правила, поведенческие стандарты, регулирующие духовную и социальную жизнь, установленные различными религиозными конфессиями и обязательные для верующих.* По законодательству РФ, религиозное объединение — добровольное объединение граждан Российской Федерации, иных лиц, постоянно и на законных основаниях проживающих на территории РФ, образованное в целях совместного исповедания и распространения веры и обладающее соответствующими этой цели признаками:

- вероисповедание;
- совершение богослужений, других религиозных обрядов и церемоний;

— обучение религии и религиозное воспитание своих последователей.

В соответствии с Конституцией РФ «религиозные объединения отделены от государства и равны перед законом». Некоторые религиозные группы, отделившиеся от основного религиозного направления называют *сектами*. В религиоведении и социологии религии секта рассматривается как оппозиционное течение по отношению к тем или иным религиозным направлениям. Существенные признаки религиозных сект, отличающие их от Церкви — неприятие мира, добровольное и сознательное вступление (обращение), отсутствие бюрократической организации, менее формализованное и более эмоциональное богослужение. Для секты характерны замкнутость, обособленность, претензии на исключительность своей роли. В России была отмечена разрушительная роль некоторых религиозных сект, наносящих значительный ущерб духовной жизни общества, представляющих собой прямую опасность для жизни и здоровья граждан Российской Федерации и часто используемых для прикрытия различного рода противоправной деятельности. В криминологии такие секты нередко именуются тоталитарными.

Экстремизм. Отличительной особенностью современного религиозно-политического экстремизма является преобладание силовых методов борьбы для достижения своих целей — насильственного изменения государственного строя, захвата власти, нарушения территориальной целостности государства. При этом религиозный экстремизм практически не встречается в «чистом виде», но тесно переплетается и блокируется с терроризмом национально-политической направленности, который использует религиозно-правовые нормы и догмы.

Религиозные экстремистские организации стремятся к решению не только этнических и религиозных проблем, но добиваются достижения политических целей, а именно независимости националистической элиты от центральной власти, захвата власти путем отделения от всей страны; перераспределения жизненных ресурсов и природных богатств, передела частной собственности и присвоения собственности государственной; сохранения самоидентичности, самобытности традиционалистических сообществ на основе мононациональности и монорелигиозности; ухода от современной урбанистической цивилизации; навязывания чуждого образа жизни и миропонимания с обращением к религиозному фундаментализму. Правовое обеспечение противодействия различным формам экстремизма требует комплексного правового, социологического и политологического анализа этого сложнейшего социально-политического феномена.

Правовое регулирование религиозной деятельности. Прежде всего, необходимо отметить то, что Российская Федерация интегрирована в систему международного права. Данное положение закреплено в ч. 4 ст. 15 и ч. 1 ст. 17 Конституции РФ.

Общепризнанные принципы и нормы международного права и международные договоры РФ являются составной частью ее правовой системы. Если международным договором РФ установлены иные правила, чем предусмотренные законом, то применяются правила международного договора.

Данные положения закрепляют статус международного права, определяют его действие в правовой системе России, устанавливают механизм согласования и взаимодействия с внутригосударственной правовой системой.

Таким образом, международные принципы, зафиксированные в Уставе Организации Объединенных Наций, международные договоры, ратифицированные Российской Федерацией и другие документы, являющиеся составной частью международного права, действуют в пределах своего ведения и в случаях возникновения коллизий имеют приоритет над внутригосударственным правом.

Таковыми международными договорами являются, например, Устав ООН, подписанный 26 июня 1945 г.; Международный пакт об экономических, социальных и культурных правах, принятый 16 декабря 1966 г.; Декларация о ликвидации всех форм нетерпимости и дискриминации на основе религии или убеждений, принятая резолюцией 36/55 Генеральной Ассамблеи ООН от 25 ноября 1981 г.; Декларация о правах лиц, принадлежащих к национальным или этническим, религиозным и языковым меньшинствам, принятая резолюцией 47/135 Генеральной Ассамблеи ООН от 18 декабря 1992 г. Эти и другие документы были в разное время ратифицированы Советским Союзом, позднее правопреемницей СССР — Россией. Данные договоры, входящие в систему международного права, повлияли на развитие российского законодательства. В них прямо или косвенно затрагиваются вопросы, касающиеся религии.

Статья 13 Конституции РФ устанавливает в качестве одной из основ конституционного строя России принципы идеологического, политического общественно-организационного многообразия, т.е. плюрализма. Утверждаемый принцип является большим достижением в истории права России. За короткий промежуток времени произошел резкий поворот от идеологической монополии к вышеприведенным свободам. Закрепление данного принципа в Конституции РФ упрочило положение тех объединений, которые появились в результате демократических преобразований в стране. Это в равной степени коснулось и религиозных объединений, которые в большом количестве стали образовываться на территории России.

Важно отметить ч. 4 ст. 13, в которой говорится о том, что все общественные объединения равны перед законом. Это положение означает запрет, адресованный государству, его органам и должностным лицам на создание более благоприятных условий существования и деятельности одним объединениям и, напротив, препятствование существованию и деятельности других, если их цели и действия не противоречат Конституции и федеральным законам.

Российская Федерация — светское государство. Никакая религия не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной. Светским считается такое государство, в котором не существует официальной, государственной религии и ни одно из вероучений не признается обязательным или предпочтительным.

Светский характер государства раскрывается через указание на запрет установления какой-либо религии в качестве государственной или обязательной. Россия является многонациональным государством. По конфессиональному составу в ней широко представлены все мировые религии, а также другие религиозные течения и направления.

Заключение

Религиозная свобода и государственная власть — сколько было в истории недоумений, недоразумений и трудностей в выяснении их взаимоотношений. Казалось бы, что может быть дальше от политики, чем религия, ведь вера в Бога связана с миром трансцендентным, запредельным. Она полностью обращена к миру иному, где земное, суетное, а тем более властное, не имеют значения. Однако на самом деле религия и политика постоянно связаны. Так было во все эпохи.

Контрольные вопросы

1. Как соотносятся религия и политика?
2. Что такое политизация веры?
3. Каковы разные формы политизации веры?
4. Как либералы относятся к религии?
5. Что такое духовный гуманизм?

Темы рефератов

1. Либеральная идеология о религии.
2. Консерваторы о религии.
3. Леворадикальная идеология о политике.

Литература

Балагушкин, Е. Г. Аналитика мистицизма. — М., 2011.

Померанц, Г. Все религии мира / Г. Померанц, З. Маркина. — М. ; СПб., 2012.

Розанов, В. В. Религия. Философия. Культура. — М., 1992.

Франк, С. Л. Духовные основы общества. — М., 1992.

Шохин, В. К. Философия религии и ее исторические формы. — М., 2010.

Глава 20

РОЛЬ РЕЛИГИИ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

В результате изучения данной главы студент должен:

знать

- концепцию столкновения цивилизаций С. Хантингтона;
- понятие культурных разломов;

уметь

- анализировать проблемы цивилизационной идентичности;

владеть

- навыками дискуссии вокруг концепции С. Хантингтона.
-

20.1. Столкновение цивилизаций

Во всем мире обсуждается интересная культурологическая гипотеза профессора Гарвардского университета Самюэля Хантингтона (1927–2008) о том, что современная мировая политика вступает в новую фазу. По его мнению, в нарождающемся мире источником конфликтов станет уже не идеология и не экономика. Он полагает, что важнейшие границы, разделяющие человечество, и преобладающие источники конфликтов будут определяться культурой.

Означает ли это, что нация-государство перестанет быть главным действующим лицом в международных делах? Нет, Хантингтон так не считает. Однако, по его словам, наиболее значимые конфликты глобальной политики будут разворачиваться между нациями и группами, принадлежащими к разным цивилизациям. Столкновение цивилизаций станет доминирующим фактором мировой политики. «Линии разлома между цивилизациями, — считает Хантингтон, — это и есть линии будущих фронтов»¹.

Действительно ли грядущий конфликт между цивилизациями — завершающая стадия той эволюции, которую претерпели глобальные конфликты в современном мире? На протяжении полутора веков после Вестфальского мира, который оформил современную международную систему, в западном ареале конфликты разворачивались главным образом между государями — королями, импе-

¹ Хантингтон С. Столкновение цивилизаций? // Полис. 1994. № 1. С. 33–48.

раторами, абсолютными и конституционными монархами, стремящимися расширить свой бюрократический аппарат, увеличить армии, укрепить экономическую мощь, а главное — присоединить новые земли к своим владениям. Этот процесс породил нации-государства. Начиная с Французской революции, основные линии конфликтов стали пролегать не столько между правителями, сколько между нациями.

С. Хантингтон полагает, что данная модель сохранялась в течение всего XIX в. Конец ей положила Первая мировая война, а затем в результате Октябрьской революции в России и ответной реакции на нее конфликт наций уступил место конфликту идеологий. Сторонами такого конфликта, в соответствии с концепцией Хантингтона, были сначала коммунизм, нацизм и либеральная демократия. Во время холодной войны этот конфликт воплотился в борьбу двух сверхдержав, ни одна из которых не была нацией-государством в классическом европейском смысле. Их самоидентификация формулировалась в идеологических категориях.

Конфликты между правителями, нациями-государствами и идеологиями были главным образом конфликтами западной цивилизации. У. Линд назвал их гражданскими войнами Запада. Это столь же справедливо в отношении холодной войны, как и в отношении мировых войн, а также войн XVII, XVIII, XIX столетий. С окончанием холодной войны подходит к концу и западная фаза развития международной политики. В центр выдвигается взаимодействие между Западом и незападными цивилизациями. На этом новом этапе народы и правительства последних уже не выступают как объекты истории — мишень западной колониальной политики, а наряду с Западом начинают сами двигать и творить историю.

Идентичность на уровне цивилизации, по мнению Хантингтона, будет становиться все более важной, и облик мира будет в значительной мере формироваться в ходе взаимодействия семи-восьми крупных цивилизаций. К ним относятся западная, конфуцианская, японская, исламская, индуистская, православно-славянская, латиноамериканская и, возможно, африканская цивилизации. По мнению оппонентов американского культуролога, если исходить из его критериев выделения цивилизаций (язык, история, обычаи, институты, самоидентификация), непонятно, почему латиноамериканская и православная (российская) цивилизации выделяются, а не включаются в состав западной, ведь православная теология и литургия, ленинизм и учение Л. Н. Толстого — все это проявления западной культуры.

Итак, самые значительные конфликты будущего, по мнению Хантингтона, развернутся вдоль линий разлома между цивили-

зациями. Как он обосновывает свою концепцию? Во-первых, различия между цивилизациями не просто реальны. Они наиболее существенны. Цивилизации несхожи по своей истории, языку, культуре, традициям и, что самое важное, — религии. Люди разных цивилизаций по-разному смотрят на отношения между Богом и человеком, индивидом и группой, гражданином и государством, родителями и детьми, мужем и женой, имеют неодинаковые представления о соотносительной значимости прав и обязанностей, свободы и принуждения, равенства и иерархии. Эти различия более фундаментальны, чем разница между политическими идеологиями и политическими режимами. Конечно, различия не обязательно предполагают конфликт, а конфликт не обязательно предполагает насилие. Однако в течение столетий самые затяжные и кровопролитные конфликты порождались именно различиями между цивилизациями.

Во-вторых, мир становится более тесным. Взаимодействие между народами разных цивилизаций усиливается. Это ведет к росту цивилизационного самосознания, к тому, что глубоко осознаются различия между цивилизациями и то, что их объединяет. Североафриканская иммиграция во Францию вызвала у французов враждебное отношение и в то же время укрепила доброжелательность к другим иммигрантам — «добропорядочным католикам и европейцам из Польши». Американцы гораздо болезненнее реагируют на японские капиталовложения, чем на куда более крупные инвестиции из Канады и европейских стран. Все происходит по сценарию, описанному американским ученым Д. Хорвицем: «В восточных районах Нигерии человек народности ибо может быть лишь ибо-оуэрри, либо же ибо-они́ча. Но в Лагосе он будет просто ибо. В Лондоне он будет нигерийцем, в Нью-Йорке — африканцем»¹. Взаимодействие между представителями разных цивилизаций укрепляет их цивилизационное самосознание, а это, в свою очередь, обостряет уходящие в глубь истории или, по крайней мере, воспринимаемые таким образом разногласия и враждебность.

В-третьих, процессы экономической модернизации и социальных изменений во всем мире размывают традиционную идентификацию людей с местом жительства, одновременно ослабевает и роль нации-государства как источника идентификации. Образовавшиеся в результате лакуны по большей части заполняются религией, нередко в форме фундаменталистских движений. Подобные движения сложились не только в исламе, но и в западном христианстве, иудаизме, буддизме, индуизме. В большинстве стран и конфессий фундаментализм поддерживают образованные моло-

¹ Цит. по: Хантингтон С. Столкновение цивилизаций? С. 33—48.

дые люди, высококвалифицированные специалисты из средних классов, лига свободных профессий, бизнесмены. Как заметил американский религиовед Г. Вайгель, «десекуляризация мира — одно из доминирующих социальных явлений конца XX в.»¹. Возрождение религии, или, говоря словами другого теолога Ж. Кепеля, «реванш Бога», создает основу для идентификации и сопричастности с общностью, выходящей за рамки национальных границ, для объединения цивилизаций.

В-четвертых, рост цивилизационного самосознания диктуется раздвоением роли Запада. С одной стороны, Запад находится на вершине своего могущества, а с другой — возможно, как раз поэтому среди незападных цивилизаций происходит возврат к собственным корням. Все чаще приходится слышать о «возврате в Азию» Японии, о конце влияния идей Неру и «индуизации Индии», о нровале западных идей социализма и национализма и «реисламизации» Ближнего Востока, а в последнее время — споры о вестернизации или же русификации «страны Бориса Ельцина». На вершине своего могущества Запад сталкивается с незападными странами, у которых достаточно стремления, воли и ресурсов, чтобы придать миру незападный облик.

В прошлом элиты незападных стран обычно состояли из людей, в наибольшей степени связанных с Западом, получивших образование в Оксфорде, Сорбонне или Сандхерсте и усвоивших западные ценности и стиль жизни. Население же этих стран, как правило, сохраняло неразрывную связь со своей исконной культурой. Сейчас все перевернулось. Во многих незападных странах идет интенсивный процесс девестернизации элит и их возврата к собственным культурным корням. Одновременно с этим западные, главным образом американские, обычаи, стиль жизни и культура приобретают популярность среди широких слоев населения.

В-пятых, культурные особенности и различия менее подвержены изменениям, чем экономические и политические, и вследствие этого их сложнее разрешить либо свести к компромиссу. В бывшем Советском Союзе, как саркастически замечает Хантингтон, коммунисты могут стать демократами, богатые превратиться в бедных, а бедняки — в богатей, но русские при всем желании не смогут стать эстонцами, а азербайджанцы — армянами.

С. Хантингтон ссылается также на усиление экономического регионализма. Судя по всему, роль региональных экономических связей будет усиливаться. С одной стороны, успех экономического регионализма укрепляет сознание принадлежности к одной цивилизации, а с другой — экономический регионализм может быть успешным, только если он коренится в общности цивили-

¹ Хантингтон С. Столкновение цивилизаций? С. 35.

заций. Европейское сообщество покоится на общих основаниях европейской культуры и западного христианства. Успех НАФТА (североамериканской зоны свободной торговли) зависит от продолжающегося сближения культур Мексики, Канады и Америки. Япония, напротив, испытывает затруднения с созданием такого же экономического сообщества в Юго-Восточной Азии, так как она — единственное в своем роде общество и цивилизация. Какими бы мощными ни были торговые, экономические и финансовые связи Японии с остальными странами Юго-Восточной Азии, культурные различия между ними мешают продвижению по пути региональной экономической интеграции по образцу Западной Европы или Северной Америки.

Общность культуры, напротив, явно способствует стремительному росту экономических связей между Китайской Народной Республикой, с одной стороны, и Гонконгом, Тайванем, Сингапуром и заморскими китайскими общинами в других странах Азии — с другой. С окончанием холодной войны общность культуры быстро вытесняет идеологические различия. Материковый Китай и Тайвань все больше сближаются. Если общность культуры — это предпосылка экономической интеграции, то центр будущего восточно-азиатского экономического блока скорее всего будет в Китае.

По мнению Хантингтона, культурно-религиозная схожесть лежит также в основе Организации экономического сотрудничества, объединяющей 10 неарабских мусульманских стран: Иран, Пакистан, Турцию, Азербайджан, Казахстан, Киргизстан, Туркмению, Таджикистан, Узбекистан и Афганистан. Данная организация была создана в 1960-е гг. тремя странами: Турцией, Пакистаном и Ираном. Важный импульс к ее оживлению и расширению дало осознание лидерами некоторых из входящих в нее стран того факта, что им закрыт путь в Европейское сообщество. Точно также КАРИКОМ (центрально-американский общий рынок) и МЕРКОСУР (общий рынок стран Южной Америки) базируются на общей культурной основе. Однако попытки создать более широкую экономическую общность, которая бы объединяла страны островов Карибского бассейна и Центральную Америку, не увенчались успехом — навести мосты между английской и латинской культурой пока еще не удалось.

20.2. Культурные разломы

Таким образом, конфликт цивилизаций разворачивается на двух уровнях. На микроуровне группы, обитающие вдоль линий разлома между цивилизациями, ведут борьбу, часто кро-

вопролитную, за земли и власть друг над другом. На макроуровне страны, относящиеся к разным цивилизациям, соперничают из-за влияния в военной и экономической сфере, борются за контроль над международными организациями и третьими странами, стремясь утвердить собственные политические и религиозные ценности.

С. Хантингтон считает, что если в годы войны основные очаги кризисов и кровопролития сосредоточивались вдоль политических и идеологических границ, то теперь они перемещаются на линии разлома между цивилизациями. Холодная война началась с того момента, когда железный занавес разделил Европу политически и идеологически. Холодная война закончилась с исчезновением железного занавеса, но как только был ликвидирован идеологический раздел Европы, вновь возродился ее культурный раздел на западное христианство, с одной стороны, и православие и ислам — с другой.

Возможно, что наиболее важной разделительной линией в Европе является, как считает один из современных американских исследователей У. Уоллис, восточная граница западного христианства, сложившаяся к 1500 г. У этих стран общий опыт европейской истории: Ренессанс, Реформация, Просвещение, Французская революция, промышленная революция. Их экономическое положение, как правило, гораздо лучше, чем у людей, живущих восточнее. Сейчас они могут рассчитывать на более тесное сотрудничество в рамках единой европейской экономики и консолидацию демократических политических систем.

Восточнее и южнее этой линии живут православные христиане и мусульмане. Исторически они относились к Османской либо царской империи, и до них донеслось лишь эхо исторических событий, определивших судьбу Запада. Экономически они отстают от Запада и, похоже, менее подготовлены к созданию устойчивых демократических политических систем. Сейчас, по словам Хантингтона, «бархатный занавес» культуры сменил железный занавес идеологии в качестве главной демаркационной линии в Европе. События в Югославии показали, что это линия не только культурных различий, но временами и кровавых конфликтов.

Уже 13 веков тянется конфликт вдоль линии разлома между западной и исламской цивилизациями. Начавшееся с возникновением ислама продвижение арабов и мавров на Запад и на Север завершилось лишь в 732 г. На протяжении XI—XIII вв. крестоносцы с переменным успехом пытались принести в Святую землю христианство и установить там христианское правление. В XIV—VII столетиях инициативу перехватили турки-османы. Они распространили свое господство на Ближний Восток и на Балканы, захватили Константинополь и дважды осаждали Вену. Но в XIX—

начале XX в. господство турок-османов стало клониться к упадку. Большая часть Северной Африки и Ближнего Востока оказалась под контролем Англии, Франции и Италии.

Военная конфронтация между Западом и исламским миром продолжается целое столетие, и нет намека на ее смягчение. Скорее, наоборот, военная конфронтация между Западом и исламским миром продолжается, она может еще больше обостриться. Обе стороны видят во взаимодействии между исламским и западным миром конфликт цивилизаций. «Занаду наверняка предстоит конфронтация с мусульманским миром, — пишет индийский журналист мусульманского вероисповедания М. Акбар, — уже сам факт широкого распространения исламского мира от Магриба до Пакистана приведет к борьбе за новый мировой порядок»¹.

К сходным выводам приходит и Б. Льюис: «Перед нами настроение и движение совершенно иного уровня, неподвластные контролю политики и правительств, которые хотят их использовать. Это ни много ни мало конфликт цивилизаций — возможно, иррациональная, но исторически обусловленная реакция нашего древнего соперника против нашей иудео-христианской традиции, нашего мирского настоящего и глобальной экспансии того и другого»².

На протяжении истории арабо-исламская цивилизация находилась в постоянном антагонистическом взаимодействии с языческим, анимистическим (верящим в духов), а ныне по преимуществу христианским чернокожим населением юга. В прошлом этот антагонизм олицетворялся в образе араба-работорговца и чернокожего раба. Сейчас он воплощается в ряде кровавых столкновений.

Конфликт цивилизаций имеет глубокие корни и в других регионах Азии. Уходящая в глубину истории борьба между мусульманами и индусами выражается сегодня не только в соперничестве между Пакистаном и Индией, но и в усилении религиозной вражды внутри Индии между все более воинственными индуистскими группировками и значительным мусульманским меньшинством.

По мысли Хантингтона, уровень потенциальной возможности насилия при взаимодействии различных цивилизаций может варьироваться. В отношениях между американской и европейской субцивилизациями преобладает экономическая конкуренция, как и в отношениях между Западом в целом и Японией. В то же время в Евразии расползающиеся этнические конфликты, доходящие до этнических чисток, отнюдь не являются

¹ Цит. по: Хантингтон С. Столкновение цивилизаций? С. 33—48.

² Цит. по: Там же.

редкостью. Чаще всего они происходят между группами, относящимися к разным цивилизациям, и в этом случае принимают наиболее крайние формы. Исторически сложившиеся границы между цивилизациями евразийского континента вновь сейчас полыхают в огне конфликтов. Особого накала эти конфликты достигают по границам исламского мира, полумесяцем раскинувшегося на пространстве между Северной Африкой и Средней Азией. Но насилие практикуется и в конфликтах между мусульманами, с одной стороны, и православными сербами на Балканах, евреями в Израиле, индусами в Индии, буддистами в Бирме и католиками на Филиппинах — с другой. Границы исламского мира везде и всюду залиты кровью.

Группы или страны, принадлежащие к одной цивилизации, оказавшись вовлеченными в войну с людьми другой цивилизации, естественно, пытаются заручиться поддержкой представителей своей цивилизации. Следующая мировая война, полагает Хантингтон, если она разразится, будет войной между цивилизациями.

По отношению к другим цивилизациям Запад находится сейчас на вершине своего могущества. Вторая держава — в прошлом ее оппонент — исчезла с политической карты мира. Военный конфликт между западными странами немыслим. Военная мощь Запада не имеет равных. Если не считать Японии, у Запада нет экономических соперников. Запад главенствует в политической сфере, в сфере безопасности, а совместно с Японией — и в сфере экономики. Мировые политические проблемы и проблемы безопасности эффективно разрешаются под руководством США, Великобритании и Франции, мировые экономические проблемы — США, Германии и Японии.

Все эти страны имеют самые тесные отношения друг с другом, не допуская в свой круг страны поменьше. Так, по крайней мере, видят сегодняшний мир незападные страны, и в их взгляде есть значительная доля истины. Различия в масштабах власти и борьба за военную, экономическую и политическую власть являются, таким образом, одним из источников конфликта между Западом и иными цивилизациями.

Другой источник конфликта — различия в культуре, в базовых ценностях и верованиях. Американский исследователь В. С. Нейпол утверждал, что западная цивилизация универсальна и годится для всех народов. На поверхностном уровне многое из западной культуры действительно пропитало остальной мир, но на уровне глубинном западные представления и идеи фундаментально отличаются от тех, которые присущи другим цивилизациям. В исламской, конфуцианской, японской, индуистской, буддистской и православной культурах почти не находят отклика такие западные идеи, как индивидуализм, либерализм, конституционализм, права

человека, равенство, свобода, верховенство закона, демократия, свободный рынок, отделение церкви от государства.

Усилия Запада, направленные на пропаганду этих идей, часто вызывают враждебную реакцию против «империализма прав человека» и способствуют укреплению исконных ценностей собственной культуры. Об этом, в частности, свидетельствует поддержка религиозного фундаментализма молодежью незападных стран. Да и сам тезис о возможности «универсальной цивилизации» — западная идея, которая находится в прямом противоречии с партикуляризмом большинства азиатских культур, с их упором на различия, отделяющие одних людей от других. Действительно, как показало сравнительное исследование значимости 100 ценностных установок в различных обществах, «ценности, имеющие первостепенную важность на Западе, гораздо менее важны в остальном мире». В политической сфере эти различия наиболее отчетливо обнаруживаются в попытках США и других стран Запада навязать народам других стран западные идеи демократии и прав человека. Если она и утвердилась кое-где в незападных странах, то лишь как следствие западного колониализма или нажима.

По мнению Хантингтона, центральной осью мировой политики в будущем станет конфликт между Западом и остальным миром, как выразился арабский ученый К. Махбубани, и реакция незападных цивилизаций на западную мощь и ценности. Такого рода реакция, как правило, принимает одну из трех форм или же их сочетание.

Первая возможность, и это самый крайний вариант, — незападные страны могут последовать примеру Северной Кореи или Бирмы и взять курс на изоляцию, т.е. оградить свои страны от западного проникновения и, в сущности, устранившись от участия в жизни мирового сообщества, где доминирует Запад. Но за такую политику приходится платить слишком высокую цену, и лишь немногие страны приняли ее в полном объеме.

Вторая возможность — попробовать примкнуть к Западу и принять его ценности и институты. В теории международных отношений это называется «вскочить на подножку поезда».

Третья возможность — попытаться создать противовес Западу, развивая экономическую и военную мощь и сотрудничая с другими незападными странами против Запада. Одновременно можно сохранять исконные национальные ценности и институты, иными словами, модернизироваться, но не вестернизироваться.

Как полагает Хантингтон, в будущем, когда принадлежность к определенной цивилизации станет основой самоидентификации людей, страны, население которых представляют несколько цивилизационных групп, вроде Советского Союза или Югославии,

будут обречены на распад. Однако есть и внутренне расколотые страны — относительно однородные в культурном отношении, но в них нет согласия по вопросу о том, к какой именно цивилизации они принадлежат. Их правительства, как правило, хотят «вскочить на подножку поезда» и примкнуть к Западу, но история, культура и традиции этих стран ничего общего с Западом не имеет.

Чтобы расколотая изнутри страна смогла заново обрести свою культурную идентичность, должны быть соблюдены три условия. Во-первых, необходимо, чтобы политическая и экономическая элита этой страны в целом поддерживала и приветствовала такой шаг. Во-вторых, ее народ должен быть согласен, пусть неохотно, на принятие новой идентичности. В-третьих, господствующие группы той цивилизации, в которую расколотая страна пытается влиться, должны быть готовы принять «новообращенного».

Препятствия, встающие на пути присоединения незападных стран к Западу, варьируются по степени глубины; и сложности. Для стран Латинской Америки и Восточной Европы они не столь уж велики. Для православных стран бывшего Советского Союза — гораздо значительнее. Но самые серьезные препятствия встают перед мусульманскими, конфуцианскими, индуистскими и буддистскими народами. Японии удалось добиться единственной в своем роде позиции ассоциированного члена западного мира. В каких-то отношениях она входит в число западных стран, но, несомненно, отличается от них по своим важнейшим измерениям.

Те страны, которые по соображениям культуры или власти не хотят или не могут присоединиться к Западу, конкурируют с ним, наращивая собственную экономическую, военную и политическую мощь. Они добиваются этого и за счет внутреннего развития, и за счет сотрудничества с другими незападными странами. Самый известный пример такого сотрудничества — конфуцианско-исламский блок, сложившийся как вызов западным интересам, ценностям и мощи.

Конфликт между Западом и конфуцианско-исламскими государствами в значительной мере (хотя и не исключительно) сосредоточен вокруг проблем ядерного, химического и биологического оружия, баллистических ракет и других сложных средств доставки такого оружия. Таким образом сложился конфуцианско-исламский военный блок. Его цель — содействовать своим членам в приобретении оружия и военных технологий, необходимых для создания противовеса военной мощи Запада. Будет ли он долговечным — неизвестно, но на сегодня между исламо-конфуцианскими странами и Западом разворачивается новый виток гонки вооружений.

20.3. Новое самоопознание

С. Хантингтон не утверждает, что цивилизационная идентичность заменит все другие формы идентичности, что нации-государства исчезнут, каждая цивилизация станет политически единой и целостной, а конфликты и борьба между различными группами внутри цивилизаций прекратятся. Слагаемые его гипотезы таковы: 1) противоречия между цивилизациями важны и реальны; 2) цивилизационное самосознание возрастает; 3) конфликт между цивилизациями придет на смену идеологическим и другим формам конфликтов в качестве преобладающей формы глобального конфликта; 4) международные отношения, исторически являющиеся игрой в рамках западной цивилизации, будут все больше девестернизироваться (отходить от европейской модели) и превращаться в игру, где незападные цивилизации станут выступать не как пассивные объекты, а как активные действующие лица.

Можно обозначить и другие компоненты этой концепции. По мнению Хантингтона, эффективные международные институты в области политики, экономики и безопасности будут складываться скорее внутри цивилизаций, чем между ними. Конфликты между группами, относящимися к разным цивилизациям, будут более частыми, затяжными и кровопролитными, чем конфликты внутри одной цивилизации. Вооруженные конфликты между группами, принадлежащими к разным цивилизациям, станут наиболее вероятным и опасным источником напряженности, потенциальным источником мировых войн. Главными осями международной политики будут отношения между Западом и остальным миром. Политические элиты некоторых расколотых независимых стран постараются включить их в число западных, но в большинстве случаев им придется столкнуться с серьезными препятствиями. В ближайшем будущем очагом конфликтов будут взаимоотношения между Западом и рядом исламско-конфуцианских стран.

Если эта гипотеза верна, что означает это для западной политики? Исходя из позиции краткосрочной выгоды, интересы Запада требуют: 1) укрепления сотрудничества и единства в рамках собственной цивилизации, прежде всего между Европой и Северной Америкой; 2) интеграции в состав Запада стран Восточной Европы и Латинской Америки, чья культура близка к западной; 3) поддержания и расширения сотрудничества с Россией и Японией; 4) предотвращения разрастания локальных межцивилизационных конфликтов в полномасштабные войны между цивилизациями; 5) ограничения роста военной мощи конфуцианских и исламских стран; 6) замедления сокращения их военного превосходства в Восточной и Юго-Западной Азии; 7) использования конфликтов и разногласий между конфуцианскими и исламскими странами;

8) поддержки представителей других цивилизаций, симпатизирующих западным ценностям и интересам; 9) укрепления международных институтов, отражающих и легитимизирующих западные интересы и ценности, и привлеченных к участию в этих институтах незападных стран.

В долгосрочной же перспективе Хантингтон предлагает ориентироваться на другие критерии. Незападные цивилизации попытались стать современными, не становясь западными, но до сих пор лишь Японии удалось добиться в этом полного успеха. Незападные цивилизации и впредь не оставят своих попыток обрести богатство, технологию, квалификацию, оборудование, вооружение — все то, что входит в понятие «быть современным».

В то же время они постараются сочетать модернизацию со своими традиционными ценностями и культурой. Их экономическая и военная мощь будет возрастать, отставание от Запада сокращаться. Западу все больше и больше придется считаться с этими цивилизациями, близкими по своей мощи, но весьма отличными по ценностям и интересам. Это потребует поддержания своего потенциала на уровне, который будет обеспечивать защиту интересов Запада в отношениях с другими цивилизациями. Но от Запада потребуется и более глубокое понимание фундаментальных и философских основ этих цивилизаций. Запад должен будет понять, как люди этих цивилизаций представляют себе собственные интересы. Необходимо найти элементы сходства между западной и другими цивилизациями, ибо в обозримом будущем не сложится единой универсальной цивилизации. Напротив, мир будет состоять из непохожих друг на друга цивилизаций, и каждой из них придется учиться сосуществовать со всеми остальными.

20.4. Гипотезы и дискуссии

Своей концепцией «столкновение цивилизаций» Хантингтон бросил вызов многим устоявшимся представлениям о характере происходящих и потенциальных глобальных и региональных противостояний, а также предложил новую парадигму для теоретического исследования и прогнозирования миропорядка на рубеже XX и XXI вв. Это едва ли не самая крупная из представленных за последнее десятилетие научная концепция, в которой дана общая картина мира.

Неудивительно, что новаторские геополитические идеи Хантингтона сразу же вызвали мощную волну научных дискуссий. Не остались в стороне и политики из многих стран мира. Разумеется, первые полемические отклики касались прежде всего частных аспектов новой концепции: критики цивилизационного

подхода Хантингтона вряд ли смогли оперативно выдвинуть альтернативную модель столь же высокого научного уровня. Видимо, они это и не ставили своей целью. Не так уж много убедительных аргументов было собрано в пользу нынешнего понимания состояния и перспектив мировой политики, которое, вполне вероятно, после выступления Хантингтона может получить эпитет «традиционного».

С. Хантингтон — один из наиболее авторитетных политологов мира, который понимает, что полемизировать с его концепцией столкновения цивилизаций убедительнее всего было бы с помощью выдвижения иной целостной теории, альтернативной не только его идеям, но и устаревшей парадигме холодной войны, которую, по его мнению, «драматические события последнего пятилетия превратили в достояние интеллектуальной истории».

Однако отдельные аспекты концепции Хантингтона вызывают критические вопросы. Цивилизации существуют испокон веков. Почему же только сейчас они бросают вызов мировому порядку? Хотя их роль и влияние действительно меняются, оценка этих изменений зависит от позиции исследователя. В связи с этим цель цивилизационной модели — прежде всего привлечь внимание западной общественности к тому, как все это воспринимается в мире.

Методология Хантингтона не нова. Еще в 1940-х гг. ее использовал А. Тойнби (1889—1975). На взгляд Хантингтона, нереальной является парадигма единого мира, где существует или в ближайшее время возникнет универсальная цивилизация. Очевидно, что люди ныне обладают, как и обладали в течение тысячелетий, общими чертами, которые отличают их от других существ. Эти черты всегда были совместимы с существованием множества разных культур. Довод о том, что сейчас появляется универсальная культура или цивилизация, принимает разнообразные формы, но ни одна из них не выдерживает даже беглого анализа, поскольку только всемирная власть способна создать всемирную цивилизацию, как в свое время римское могущество породило почти универсальную цивилизацию, но только в ограниченных пределах Древнего мира.

Итак, версия новой парадигмы теоретического осмысления и прогнозирования мирового порядка на рубеже третьего тысячелетия предложена научному, политическому и информационному сообществу. Отечественные оппоненты (А. С. Панарин, Е. Б. Рыжковский) Хантингтона отмечают, что тезис о грядущем конфликте цивилизаций скорее постулируется, нежели обосновывается. Возникает вопрос: почему же цивилизационные конфронтации не имели места раньше, допустим, 50 или 100 лет назад? Речь может идти о возрастающем значении мировых цивилизаций в продолжающемся и чрезвычайно неравномерном всемирном процессе модернизации.

Западный регион по-прежнему является лидером мировой модернизации. Он уже вступил в постиндустриальную фазу. Тем не менее в западном типе общества накапливаются серьезные проблемы. Это и экология, и гипертрофированный культ потребления, и растущая примитивизация жизни в рамках массовой культуры. В незападных обществах на цивилизационный фактор ложится еще большая нагрузка, ибо в странах заноздалой модернизации многое зависит от того, насколько традиционные цивилизации и культуры способны в относительно короткий срок адаптироваться к изменениям, отобрать в самих себе современные ценности.

Возникает еще один вопрос: как же все-таки связана цивилизационная парадигма (идея плюрализма цивилизаций) с формационной? Под последней имеется в виду любая концепция, признающая последовательность восходящих ступеней исторического развития. Иначе говоря, каким образом могут быть связаны пророчества Хантингтона с концепцией перехода от индустриального общества к постиндустриальному, информационному? Можно ли утверждать, что фаза техноцентричная сменяется культуро-центричной?

Современный человек существует в двух измерениях, он, по словам Панарина, — гетерогенное образование. С одной стороны, это «почвенный» человек, носитель своей культуры и традиции, а с другой — любой современный человек несет в себе мировые импульсы, импульсы всеобщего духовного производства, т.е. выступает как всемирно-исторический индивид. Каждый из нас включает эти две «половины»: это и человек своей культуры, и всемирно-исторический человек.

Отечественные исследователи, в частности Е. Б. Рашковский, отмечают эвристическую ценность трех моментов в статье Хантингтона. Во-первых, действительно, к настоящему времени прежние лидерские идеологии в мире истощены. Во-вторых, истощение идеологий приводит к высвобождению огромных социопсихологических энергий или, точнее, того неистовства, которое прежде формировалось и структурировалось идеологиями. В-третьих, в этой статье указывается на формирование особо напряженных узлов современного мира.

Цивилизация есть вполне оправданная, хотя и условная, единица трактовки истории, некий условный теоретический конструкт. Но этот конструкт выдается Хантингтоном за безусловную эмпирическую реальность. С. Хантингтон насчитывает в современном мире семь или восемь цивилизаций.

Е. Б. Рашковский критикует концепцию Хантингтона по трем позициям.

Первая позиция — сложность внутреннего состава каждой из цивилизаций, какой бы наблюдатель ни очерчивал цивилизацию как понятие или как систему. В каждой из цивилизаций идет

напряженная борьба за господство над природными и людскими ресурсами, за гегемонию в символической сфере — и не только в идеологических, но и в религиозных категориях. Весьма поучительный материал для размышления дает, в частности, история арабо-исламской цивилизации XX в. с ее внутренними раздорами.

Вторая позиция относится к внутренней динамике цивилизаций. Они обладают подвижностью, могут видоизменяться. Цивилизации находятся под воздействием западнических и почвеннических импульсов, рационализма и традиционализма. На протяжении XVIII—XX вв. такое взаимодействие прослеживается как одна из определяющих характеристик культурной динамики в незападных обществах. Это можно сказать о России, Турции, Латинской Америке, Японии, Индии, Ближнем Востоке.

По мнению Е. Б. Рашковского, указанное взаимодействие противоположно направленных импульсов остается универсальным. Более того, с XIX в. оно даже сумело утвердиться в западной культуре в виде коллизии мондиализма и западоцентризма. Эта коллизия становится существенной частью глубинного самосознания западной цивилизации.

Третья позиция, обоснованная Рашковским, заключается в зависимости современной трактовки традиционной проблематики от политической конъюнктуры. Можно понять социоэкономические и психологические предпосылки религиозного фундаментализма и в исламском мире, и в православном, в индуизме и иудаизме.

Фундаментализм, если к нему присмотреться, чужд не только рационализму, но и традиционализму, ибо он не приемлет традицию в ее исторической изменчивости и данности. Он пытается утвердить традицию как нечто харизматически измышленное, закрепить ее рациональными средствами. В этом смысле фундаментализм не консервативен, а предельно радикален.

Заключение

С. Хантингтон спорит с концепцией конца истории Ф. Фукуямы. В обеих работах, по мнению отечественного ученого В. Л. Цымбурского (1957—2009), прозрачны знаки времени: спорящие идеологии состояются в оспаривании классического имиджа «открытого общества», оба, можно сказать, закладывают мины сразу и под К. Поппера (1902—1994), и под О. Шпенглера с его «безграничностью» устремлений романо-германства. Ф. Фукуяма опровергает открытость своей цивилизации будущему, славя либерализм без альтернатив, который выпал из истории и нуждается в ней не больше левистроссовских индейцев. С. Хантингтон же опро-

вергает ее космополитическую открытость осваиваемому ею миру, призывая Евро-Атлантику на вершине ее могущества признать неуниверсальность своих ценностей, вобрать в свои структуры культурно близкие себе народы и защищать эти ценности остальных именно как свои, а не как всемирные.

Контрольные вопросы

1. Какова роль нации-государства в современных международных делах?
2. Можно ли называть цивилизацию образом «особого человечества»?
3. Цивилизация — эмпирическая реальность или теоретический конструкт?
4. Что такое культуроцентризм?
5. Чем отличаются формационный и цивилизационный подходы к культуре?
6. Что ожидает человечество — сближение или столкновение цивилизаций?
7. Каковы исторические судьбы либерализма?

Темы рефератов

1. Цивилизация и всемирная история.
2. Органика культуры и мертвящий техницизм цивилизации.
3. Единый цивилизационный процесс.
4. Современные разломы межкультурных противоречий.
5. Перспектива постистории.
6. Человечество в XXI в.

Литература

- Гаджиев, К. С.* Политическая наука. — М., 1994.
- Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. — М., 1990.
- Данилевский, Н. А.* Россия и Европа. — М., 1991.
- Кантор, В.* Крушение кумиров, или Одоление соблазнов (становление философского пространства в России). — М., 2011.
- Хантингтон, С.* Столкновение цивилизаций. — М., 2011.
- «Цивилизационная модель» международных отношений и ее импликации (научная дискуссия в редакции «Полиса») // Полис. — 1995. — № 1.

Глава 21

ИСТОРИЧЕСКИЕ СУДЬБЫ РЕЛИГИИ

В результате изучения данной главы студент должен:

знать

- исторические судьбы религии;
- принцип рациональности;

уметь

- анализировать современные формы нетрадиционной религиозности;

владеть

- навыками практического анализа современного религиозного ренессанса.
-

21.1. Рациональность

Современные религиоведы пытаются нарисовать картину религиозной жизни в новом тысячелетии. Еще в 1975 г. в Америке вышла книга Х. Уорда «Религия в 2001 году». Исследователь сделал следующие допущения. Вероятно, что христианство (как и другие крупнейшие религии) будет еще долго существовать в тех или иных формах. Текущие колебания численности верующих, финансовые кризисы, организационные перемены в конечном счете окажутся несущественными. Представления и причуды молодежи не определяют будущего религии. В грядущем можно ожидать неожиданностей, не вытекающих из существующих тенденций. Будущее религии не станет сводиться к обновлению: возможно и возрождение старого, и рождение нового. Сложится некая преобладающая форма религии. Мир в основном станет единым. Нельзя не учитывать также дурные стороны человеческой природы, включая и его способность ввергнуть мир в катастрофу.

Можно ли считать, что этот прогноз оказался верным? Самое существенное в нем не отмечено. В конце прошлого века культурологи и религиоведы сделали поразительное открытие: оказывается, дальнейшему развитию человечества мешают мировые религии. Величайшая догадка просветителя Иоганна Гердера (1744—1803) о единой семье всех людей натолкнулась на рифы. В начале 1970-х гг. группа членов Римского клуба сделала спе-

циальный доклад о том, как внутренне соприродны друг другу религии. Заговорили о грандиозных кросс-культурных контактах, о поиске межрелигиозного вселенского диалога.

Однако завершилось все это совсем иным предположением: именно религии ведут к размежеванию человеческого рода, а возможно, и к смертельному противостоянию. «Непохожего надо уничтожить...» — это фраза из романа «Горбатые атланты» отечественного писателя Александра Мелихова.

Существует представление о том, что после эпохи Возрождения началось постепенное «отступление» религии в европейской истории. Этот процесс был связан, по мысли Вебера, с особым парадоксом в рациональности «западного типа». По мере углубления процесса рационализации, который начался с размышления о религиозной картине мира, стал происходить спад религиозности.

Если спросить европейца, какое главное качество отличает человека от животного, он наверняка ответил: разум, сознание. Такой ответ показался бы странным, например африканцу. Тот отдал бы предпочтение эмоциям, пластике тела, но отнюдь не уму, не разуму. В античной философии человек был назван *homo sapiens* (человек разумный). Культ разума — стержень европейской культуры. В Средние века эта тенденция продолжала развиваться. Сравним, для примера, индийского аскета, который, удалившись от светского мира, жил в пещере, сохраняя относительно свободный режим дня. Его действия были во многом спонтанны. Отшельник мог свободно распорядиться своим поведением.

Средневековый отшельник, напротив, следовал множеству неукоснительных требований, которые подчиняли его жизнь строгим регламентам. «Характерной чертой именно западного монашества, — пишет Вебер, — является отношение к труду как к гигиенически-аскетическому средству, и значение труда растет в отличавшемся величайшей простотой уставе цистерцианцев. В отличие от нищенствующих монахов в Индии на Западе нищенствующие монахи вскоре после их появления были поставлены на службу церковной иерархии и рациональным целям: систематической *caritas* (милосердие), которая на Западе превратилась в рациональное “предприятие”, проповеди и суду над еретиками. Наконец, орден иезуитов полностью отказался от негигиенических запретов древней аскезы и установил рациональную дисциплину в деле достижения церкви»¹.

Так в европейской культуре формировался принцип рациональности. **Рациональность** (лат. *rationalis* — разумный, *ratio* —

¹ Работы М. Вебера по социологии религии и культуре. Вып. 2. М., 1991. С. 203.

разум) — принцип разумности, основанный на разуме, адекватный критериям разума.

По мнению многих культурологов, рациональное может рассматриваться как универсальная категория, охватывающая чистую логику в классическом и современном мышлении, диалектику и даже некоторые формы мистического опыта. Однако этот тезис о едва ли не всеохватном смысле понятия «рациональность» требует критического рассмотрения, поскольку можно наметить некоторые типологические подходы к раскрытию культурологического содержания данной категории, в известной мере противостоящие друг другу.

Во-первых, рациональность понимается как метод познания действительности, которая основывается на разуме. Это центральное значение восходит к латинскому корню *ratio*. Рационализация вообще выступает в тех или иных формах, является общечеловеческим свойством, присущим различным сторонам человеческой активности.

Во-вторых, рациональность трактуется многими культурологами как некая структура, имеющая внутренние особенности и законы. В этом направлении рассуждений научное мышление утрачивает свою монополию на рациональность. Вероятно, и разум в данном случае перестает быть определяющей характеристикой рационального. Речь идет о специфической упорядоченности, присущей разным формам духовной деятельности, в том числе и ненаучной. Эта особая организованность, логичность противостоит бесструктурности, хаотичности, принципиальной «невыразимости». К иррационализму при этом может быть отнесен тот духовный опыт, который не поддается упорядоченности и умопостижению.

В-третьих, рациональность отождествляется с определенным принципом, атрибутивным свойством цивилизации. Предполагается, что культурные особенности народов, развивающихся в процессе своей жизнедеятельности аналитические и аффектированные начала, способны выработать определенные цивилизационные признаки. К. Юнг разделял цивилизации на рациональные и аффективные. В этом значении многие культурологи для анализа различных типов цивилизаций предлагали такие характеристики, как динамичность и статичность, экстравертированность и интровертированность, оптимизм и фатализм, рационализм и мистицизм как модусы западной и восточных культур.

Понятие «рациональность» является ключевым для Вебера, поэтому важно подчеркнуть, что в работах по социологии религии немецкий ученый пытался выявить социокультурные основания и границы рациональности. По его мнению, чем больше прогрессирует интеллектуальная и прагматическая рационализация мира,

тем больше религия по ряду причин оттесняется в область иррационального.

21.2. Секуляризация

Слово «секуляризация» происходит от слова «секулярный», которое является антиподом слова «сакральный» — священный. По мнению Вебера, чем дальше развертывался процесс рационализации в европейской культуре, тем больше происходит «расколдовывания» этого мира. С него был сорван покров тайны. Стало происходить разрушение религиозной картины мира, этой фундаментальной предпосылки «западного типа рациональности», что угрожает существованию последнего. Религиозная рационализация ведет к обезбоживанию мира, прежде всего теоретическому (в рамках картины мира), а затем и к практическому («расколдовыванию» внутримирской деятельности), а это в свою очередь ведет к «обессиливанию» самой религии. Возрастание роли науки задает направление рационализации в радикально «расколдованном» мире.

Секуляризация в культуре Запада нашла свое отражение в падении авторитета традиционного христианства. Родилась тенденция к тому, чтобы приспособить религию к мирским, житейским представлением. Это явление может быть названо дехристианизацией. Данный процесс имел в европейской культуре далеко идущие последствия, выходящие за пределы чисто религиозных проблем. Так, в частности, культурологи отмечают нарастание кризиса личности на Западе. Эта тема становится безграничной по своему охвату.

Назовем основные черты секуляризации. Во-первых, культура стала отдаляться от христианства и становится более автономной. Что касается христианства, то оно принимало более практические, «обмирщенные» формы. Проявился и процесс дехристианизации, т.е. преобразование христианских догматов и даже отказов от них. Одновременно происходило искажение основных принципов и ценностей христианства. Секуляризация проявилась также в попытках замены веры разумом и в отказе от признания значимости церкви.

Своеобразным проявлением секуляризации оказался кризис личности. Человек лишился устойчивой системы ценностных ориентаций, утратил чувство самотождественности. Люди перестали верить в то, во что верили раньше, а так как новые ценности еще не сформировались, сложился ценностный вакуум. Таким образом, личность не может найти себя ни в ценностях нововременной культуры (проект Просвещения), ни в христианстве, что чревато

возвратом к языческим формам верований, возвратом в докультурную реальность.

Понятие секуляризации широко используется в социальных и гуманитарных дисциплинах, а также теологами различных конфессий. Очевидно, что существует множество подходов к содержательному пониманию секуляризации как феномена. Определяя секуляризацию, культурологи и теологи, естественно, исходят из собственного положительного или отрицательного отношения к этому процессу, из конкретного понимания специфики христианства, возможностей ее эволюции и приспособления к современной западной культуре. Понятно, что при этом возникает вопрос о том, каким должно быть христианство в начавшемся столетии.

В православии секуляризация считается богоотступничеством, которое приводит к обмирщению культуры. По этой причине активность человека утрачивает свою связь с высшим бытием. Разумеется, отсюда рождается крайне негативное отношение православия к секуляризации, поэтому решительно осуждаются всякие попытки осовременивания христианства.

Первоначально католические теологи тоже резко осуждали секуляризацию, связывая ее с распадом культуры, кризисом христианского персонализма. Однако поскольку разрыв между католицизмом и реальной повседневной жизнью постоянно возрастал, католики на XI Ватиканском соборе переоценили свое отношение к секулярции. Их позицию можно назвать теперь примирительной, поскольку они видят в секуляризации «определенную фазу культурного развития, с которой католическая церковь находится в согласии и которую считает проявлением Божественной воли».

Протестантские теологи занимают сходную позицию, поскольку они заняты реформированием христианства, надеясь на этой основе примирить секуляризацию с христианством. В работах таких протестантских теологов, как Т. Альтицер, Д. Бонхеффер, Р. Бультман, П. Ван-Бурен, Г. Ваханян (1927–2012), У. Гамилтон, Х. Кокс предпринимаются попытки сократить дистанцию между модифицированным христианством и секуляризированной культурой. Так, по мнению протестантов, может родиться новое христианство, которое будет учитывать реальность наступившего века.

Наиболее ярким обнаружением секуляризации христианства в западной культуре последнего времени оказывается преобразование ее в антропоцентрическую религию. Это можно проследить в том, что человек пытается подменить богооткровенные истины плодами своего собственного человеческого мышления. Кроме того, современные католики и протестанты считают, что человека можно рассматривать как автономное суверенное существо, кото-

рое не подчиняется Божественной воле. Наконец, католики и протестанты полагают, что назначение христианства — служить человеку.

Можно провести культурологическое различие между традиционным средневековым христианством и современным его вариантом. Средневековое христианство было основано на традиции, базирующейся на религиозных догматах. Как и любая традиция, эти догматы уходили корнями в прошлое. Индивид принимал их без критической оценки, поскольку они носили надличностный, абсолютный характер.

Современная информационная цивилизация, истоки которой восходят к культуре Возрождения, имеет радикально иные черты. В традиционном обществе неукоснительной ценностью был культ и авторитет обычая, в современной культуре в ранг ценности возводится все новое, оригинальное, оторгнутое от традиции. В традиционном обществе индивид был членом сословия или корпорации, к которой он принадлежал, в современной культуре утверждается автономия личности.

Попробуем рассмотреть различие во взглядах традиционной и современной культуры на примере исследовательской деятельности Фромма, который пишет: «Развитие теологической и философской мысли в период после Средневековья связано с массой сложностей... Первое — это христианская духовная традиция, которая нашла место в теологических и философских рукописях, а вторая — это языческая антигуманистическая традиция поклонения кумирам, которая в ходе развития “религии индустриализма и кибернетизма” приняла совершенно неожиданные формы»¹.

Э. Фромм отмечает, что основой индустриальной религии стал новый социальный характер. Суть его составляют страх и подчинение могущественной мужской власти, культивирование чувства вины за непослушание, разрыв уз человеческой солидарности из-за преобладания своекорыстия и взаимного антагонизма. В индустриальной религии «священны» труд, собственность, прибыль, власть, даже если эта религия и способствовала развитию индивидуализма и свободы в рамках своих основных принципов. Превращение христианства в строго патриархальную религию сделало возможным выразить индустриальную религию в терминах христианства².

В культуре Возрождения секуляризация выявилась вначале в определенных нововведениях в самой сфере религии. Эти явления проанализированы в работах отечественных культурологов Л. М. Баткина и А. Ф. Лосева. Л. М. Баткин отмечал, что чем

¹ Фромм Э. Иметь или быть? М., 2012. С. 220.

² См.: Там же. С. 224.

в большей степени возрожденческое сознание стремилось к равновесию человека и Бога, тем все более оно становилось богоборческим, поскольку строилось все же вокруг божественного человека, поэтому человекобог преобладает в этой культуре над Богочеловеком. Бог приближался к человеку в образе вочеловечившегося Спасителя. Храм, уподобляясь небесному своду, озарялся светом, украшался золотом и драгоценными камнями, наполнялся звучанием органа. Христос чаще изображался как земной человек, что подчеркивают на иконах льнувшие к нему Богоматерь и святые. В культуре Возрождения не только человек поднимается до вершин Бога, но и Бог опускается до уровня человека.

Оценивая эти же явления, Лосев отмечает, что все предметы религиозного почитания становятся в эту эпоху доступными и психологически близкими человеку. Таким образом, истоки секуляризации в культуре Возрождения надо связывать не с критикой религии, а с ее переосмыслением, с перестановкой в ней определенных акцентов, ведущих к далеким последствиям. Неслучайно в эпоху Реформации, о чем уже говорилось, появился протестантизм. Что же касается обмирщения христианства, т.е. приспособления его к жизненным потребностям, то об этом явлении хорошо говорил Вебером, который показал, как потребности хозяйственной жизни вносят изменения в толкование священных заповедей, обходя их посредством изощренной логики или просто устраняя их духовной практики. Так, католическая церковь полностью исключила столь важное решение, как запрещение взимать проценты. Кроме того, религиозная этика просто перенимает общие добродетели мирской жизни¹.

Радикально переосмыслив присущее традиционному христианству отношение к труду и богатству, выработав позицию активного мирского аскетизма, протестантизм внес существенный вклад в процесс секуляризации, поскольку перенес акцент с мира запретного на мир земной, превратил в законные формы внешней активности. Протестантизм отрицает значение церкви. Вера для протестанта оказывается его частным делом. Так рождается религиозный индивидуализм, который предполагает отказ от любого авторитета, который выше самой индивидуальности.

В Новое время процесс секуляризации углубляется. Этому способствует развитие естествознания и возникновение на этой основе представления о природе как о целом, упорядоченном естественным образом. Это противоречило религиозной картине мира. Одновременно наука порождает в человеке веру в неограниченные возможности разума.

¹ См.: Вебер М. Социология религии (Типы религиозных обществ) // Работы М. Вебера по социологии религии и культуры. Вып. 2. М., 1991. С. 232–233.

21.3. Религия в постмодернистской культуре

Современная культура нередко называется в культурологии постмодернистской. Она доводит до крайности логику модернизма, а именно культ новизны, свободы, индивидуализм, преувеличенное внимание к телесным потребностям, принцип обладания («иметь»), ничем не ограниченное самоутверждение человека. Если высшим принципом и главной ценностью средневековой культуры был Бог, то культура постмодерна ставит в центр культуры понятие массы, которая свободна от любых авторитетов и иерархии ценностей. Личность утрачивает собственную центричность, разрушается ее внутренне устойчивое ядро. Самым важным для понимания характера человека и тайной религии оказались те изменения, которые произошли с начала капитализма и до наших дней. Авторитарный, одержимый накопительским характером, развитие которого началось еще в XVI в., — подчеркивает Фромм, — уступает место рыночному характеру. Человек ощущает себя как товар. Живое существо становится товаром на «рынке личностей». Люди с «рыночным характером» не умеют ни любить, ни ненавидеть. Эти «старомодные» эмоции не соответствуют структуре характера¹.

Еще одна особенность современной культуры — происходит размывание очертаний реальной действительности и виртуальностью, т.е. созданным миром. В результате человек часто оказывается в мире иллюзорном, не позволяющим ему сознательно управлять своей жизнью. Происходит наложение различных картин мира, которые существуют одновременно и создают причудливую, эксцентричную смесь в сознании людей. Свобода оказывается бременем для человека (уже говорилось об этом).

Проект свободы человека в обезбоженном мире обрисован в сочинениях Ницше и Бердяева. Немецкий философ считал, что в мире, где нет Бога, для человека открываются возможности полной свободы самоутверждения. Человек может сам стать Богом. Что же касается Бердяева, то он доказательно показывает, что, отвергнув Бога, человек обрекает себя на различные формы рабства.

Опыт обмирщения теологии. В протестантской религии возникает попытка теологического обновления. Каковы типологические черты протестантизма, которые сформировались в процессе его исторического развития? Прежде всего это обмирщение теологии, т.е. приближение ее к переживаниям и чувствам конкретного человека. В этом контексте религия становится «чисто субъектив-

¹ См.: Фромм Э. Иметь или быть? М., 2012. С. 224–227.

ной», вера приобретает глубоко индивидуализированный характер. Протестантская теология раскрывает содержание веры как отношение между человеком и Богом. Непосредственное, личностно окрашенное чувство поэтизируется. Для протестантской традиции характерно также различие веры и религии. Первое выступает как нечто, присущее человеческой природе, отражающее субъективность личности, ее богатый, внутренний мир. Религия же оценивается как преходящий, необязательный комплекс идей и ритуалов, нередко подменяющих незамутненную веру. Отсюда возможность христианства без религии.

П. Тиллих критикует процесс рационализации мира. Протестантские теологи пытаются раскрыть значение термина «секуляризация» в соответствии со своей верой. Это слово, по их утверждениям, возникло во времена религиозных войн и означало отторжение земли или собственности из-под контроля церковных властей. Оно указывало на отделение церкви от политики, на сокращение влияния институциональной церковной власти, ее вытеснение в сферу частной жизни. Когда священник стал сам отвечать за свой приход, это первоначально и называлось «секуляризацией». Данный процесс, по словам Дж. Робинсона, не был сопряжен со снижением влияния религии. Напротив, он демонстрировал возросший религиозный энтузиазм.

Досекулярный человек, по мнению Робинсона, жил в заколдованном лесу, но с появлением христианства началось обмирщение жизни. Ценности сакрального человека лишились покрова священности и уже не могут восприниматься окончательными и совершенными. Секуляризация, как подмечает Тиллих, свергла с трона Церковь, которая утверждала себя силой угнетения и предвсудка. Секуляризация осветила и наполнила смыслом повседневную жизнь и труд. Однако постепенно значение термина расширилось и, наконец, стало обозначать вытеснение религиозных смыслов из сферы культуры. Было разрушено чувство неисчерпаемой таинственности жизни, устранено проникновение в конечный смысл существования.

По мнению Тиллиха, таинство мира нельзя устранить. Если оно изгоняется в божественных формах, то возрождается в демонических образах. С этих позиций теолог предпринимает тотальную критику современной технической цивилизации как лишенной средоточия жизни и смысла. Другой видный теолог Д. Бонхеффер (погиб в фашистском концлагере в 1945 г.) выдвинул лозунг «безрелигиозного христианства». Хотя сам Бонхеффер не разработал целостной теологической концепции, он тем не менее стал знаменем тех, кто после его смерти обратился к доктрине «христианского атеизма» («светского атеизма»). Жизненный прин-

цип Бонхеффера «жить, как будто бы Бога не было» определяет облик последующих теологических исканий. До сих пор, как подчеркивал немецкий теолог, Церковь основывала свою проповедь Евангелия на обращении к религиозному опыту, потребности в какой-либо форме религии, которую в глубине души чувствует каждый человек. Но что произойдет, если люди почувствуют, что прекрасно могут обойтись без религии, без чувства греховности, вообще без всякой нужды в «этой гипотезе»? По мнению Бонхеффера, Бог намеренно призывает нас к такой форме христианства, которая не зависит от отношения к религии, как апостол Павел призывал людей I в. к форме христианства, не зависящей от отношения к обрезанию.

Д. Бонхеффер полагал, что люди уже не могут быть просто нерелигиозными. «Наши общие христианские воззрения и теология, насчитывающие 1900 лет, — писал он, — опираются на “априорную религиозность” людей. “Христианство” всегда было одной из форм (вероятно, истинной формой) “религии”. Если же в один прекрасный день окажется, что этой “априорности” вообще не существует, что это была временная, исторически обусловленная форма самовыражения человека, если, таким образом, люди в самом деле станут радикально безрелигиозными — а я думаю, что в большей или меньшей степени это уже имеет место (по какой, например, причине эта война, в отличие от всех предыдущих, не вызывает “религиозной” реакции? — что это будет значить для “христианства”?»¹

Протестантские теологи считают, что функция богослужения — сделать нас более чувствительными к глубинам жизни, сосредоточить, обострить и углубить наши отношения к миру и другим людям, вывести эти отношения за пределы ближайшей заинтересованности к всеобъемлющему участию. Традиционная духовность, подчеркивает Бонхеффер, придавала первоочередное значение «внутренней жизни», которая рассматривалась как духовное ядро человека.

21.4. Нетрадиционная религиозность

Еще в конце 1960-х гг. социологи и культурологи столкнулись с весьма парадоксальным процессом. С одной стороны, многочисленные факты свидетельствовали о симптомах глубокого кризиса господствующей Церкви: сокращалось число прихожан, ослабевал интерес к ритуалам, снижался религиозный энтузиазм верующих.

¹ Бонхеффер Д. Соппротивление и покорность (Письма и заметки из тюремной камеры) // Вопросы философии. 1989. № 11. С. 111.

Но вместе с тем, по данным социологических исследований, многие даже порвавшие с традиционными представлениями о Боге продолжали считать себя причастными к религии.

Можно ли покинуть традиционную Церковь и остаться верующим? Оказывается, можно, так как в противовес официальной религии среди населения возникло увлечение неканоническими, нетрадиционными, непривычными культами. Набожные чувства определенной части людей устремились в иное русло. Появились новые религиозные кумиры, провозвестники, т.е. обладающие особой Божественной силой, лидеры. Они возвестили миру новые «истины», поведали о мистических «прозрениях». Что касается традиционных способов систематизации религиозных воззрений, привычных религиозных переживаний, то к ним пророки и приверженцы «новых религий» оказались безразличными. Так, нетрадиционная религиозность превратилась в стойкий культурный феномен.

Феномен нетрадиционной религиозности — одно из характерных явлений современной духовной жизни. Суть его состоит в распространении вероучений, не связанных с привычными, традиционными религиями. Спектр этих увлечений довольно широк. Неслучайно по-разному обозначаются они и в культурологии: «внеисповедная религиозность», «светский гуманизм», «эзотерическая (т.е. предназначенная для посвященных) культура», «бунтарские духовные искания», «внеконфессиональная (т.е. внеисповедная) религиозность». Эти термины не все точны и удачны. Для обозначения анализируемого культурологического явления мы будем пользоваться понятием «новые религии».

Долгое время американские культурологи, фиксируя снижение канонической религиозности, объясняли этот факт конфессиональным плюрализмом. Они как бы приходили к утешительному для них выводу, что религиозная вера не устраняется, а лишь принимает другие формы. Но вот на прилавках появилась книга «Религия в Америке». Ее авторы попытались дать более целостную картину различных религиозных течений, существующих в США и подробно описали 19 наиболее крупных деноминаций, т.е. названий различных церквей. При этом обнаружился сенсационный факт. Оказалось, что хотя церквей в США много, почти 70 млн американцев не принадлежат ни к одной из многочисленных сект или общин. Они вообще не связаны с Церковью. Такое сообщение не могло не поразить умы.

Американский культуролог Дж. Натансон выразил тревогу с предельной ясностью. «Вот что же они верят?» — изумленно спрашивал он. Отход верующих от церкви стал все сильнее волновать специалистов. Модные веяния захватили поначалу лишь определенный круг интеллигенции. Однако затем богоискатель-

ские тенденции получили широкое распространение. Они проникли в сознание средних слоев населения, завладели умами молодых людей. Поиск новых образно-чувственных, религиозно-практических установок, экзотических верований оказался весьма интенсивным.

Среди «новых религий» можно назвать неохристианские религии. Их сторонники стремятся к предельному опрощению христианской веры. Иисус Христос фигурирует у них в образе молодого человека, облаченного в джинсы и с гитарой в руках. Огромный интерес вызывают восточные религиозные культы. Традиционные представления о тайнах Востока и вместе с тем динамизм и глубина преобразований, охвативших значительную часть человечества, обуславливают появление идей о рождении нового человека, особого азиатского или африканского типов личности, о скрытых пружинах истории, механизм которых неожиданно заработал в современную эпоху.

Однако «трансплантации» восточных культов на европейскую основу чаще всего не приносят желаемого, не обогащая ни западную, ни восточную традицию и, главное, не придавая им нового жизненного импульса. Возникает не сплав культур, а их примитивная смесь. Ломка привычной социально-культурной среды — процесс длительный и болезненный. Вот как характеризует эту ситуацию герой романа Г. Гессе (1877—1962) «Степной волк» Гарри Галлер: «У каждой эпохи, у каждой культуры, у каждой совокупности обычаев и традиций есть свой уклад, своя подобающая ей суровость и мягкость, своя красота и своя жестокость, какие-то страдания кажутся ей естественными, какое-то зло она терпеливо сносит. Настоящим страданием, адом человеческая жизнь становится только там, где пересекаются две эпохи, две культуры и две религии. Если бы человеку античности пришлось жить в Средневековье, он бы, бедняга, в нем задохнулся, как задохнулся бы дикарь в нашей цивилизации. Но есть эпохи, когда целое поколение оказывается между двумя эпохами, между двумя укладами жизни в такой степени, что утрачивает всякую естественность, всякую преемственность в обычаях, всякую защищенность и непорочность!»¹

21.5. Религиозный ренессанс

В конце XX в. обнаружилось явление, которое не предвидел ни один культуролог или религиовед: началось религиозное возрождение. То, о чем писал Бердяев («Опять возможны станут

¹ Гессе Г. Избранное. М., 1977. С. 222—223.

страстные споры о тайнах божественной жизни»¹), судя по всему, становится реальным. Начавшийся в эпоху Возрождения процесс секуляризации дал отмашку: маятник качнулся в другую сторону. Расколдованный («разволшебствованный», по словам Вебера) мир двинулся в сторону набожности. Начался «реваниш богов», именно так культурологи называли этот феномен. Усилилась критика рационалистической традиции, возник обостренный интерес к вере. Но религиозный бум вместе с тем установил четкие демаркации.

Религиозный бум несет не экуменические волны. Он происходит в форме рехристианизации, реиндуизации и реисламизации мира. Рождаются мощные фундаменталистские движения, природа которых оказалась двойственной. С одной стороны, фундаментализм позволяет обращаться к традиции, которая служит основанием для прочищения прогрессистских иллюзий. С другой стороны, он предлагает не столько разматывание назад исторических витков, сколько достижение нового социально-культурного идеала.

Европа затрепетала от исламской угрозы. Восток возвестил кончину белой расы в исторической перспективе. Мощно обозначил себя афроцентризм. Поэтизация расы нашла отражение в стремлении Японии вернуться в Азию, в индуизации Индии, реисламизации Ближнего Востока. Уже отмечалось, что Хантингтон предупредил человечество о том, что в современном мире противоборство различных цивилизаций, вскормленных различными религиями, углубится противостояние рас и религий. Взаимовлияние культур, которое Тойнби называл «радиацией культур», а Н. Я. Данилевский (1822—1885) «почвенным удобрением», исчерпало себя. Теперь — отторжение...

В Древнем мире существовало многобожие. Потом возникли мировые религии. Сегодня мы снова можем говорить о многобожии. Наряду с великими религиями, которые объединяли людей независимо от этнических, языковых или политических связей, существует сегодня множество верований. Порой они эксцентричны, странны. Признание Бога причудливо соединяется в них с предназначением науки. В них подчас сплетены богомольные представления, заимствованные из разных религий.

Вот что пишет об этом американский культуролог Э. Тоффлер в книге «Метаморфозы власти»: «Когда Салман Рушди выпустил роман "Сатанинские стихи", опьяненный кровью аятолла Хомейни объявил книгу богохульной, призвал правоверных к убийству автора и обратился с историческим посланием к правительствам

¹ Бердяев Н. А. Новое Средневековье // *Его же. Философия творчества, культуры и искусства*. М., 1994. С. 484.

всех стран мира. Послание это мгновенно было передано по спутниковой связи, оно появилось на телевидении и в печати и при всем том осталось абсолютно непонятым»¹.

В действительности Хомейни объявил, что «суверенные» государства вовсе не суверенны, что они подлежат власти нынешнего сюзерена, шиитской церкви, и границы этой власти определяет он, Хомейни. Что религия или церковь имеет права, стоящие выше прав государств. По мнению Тоффлера, абсолютно иной вариант того же явления — возрастающая глобальная мощь католической церкви. Папская дипломатия в последнее время участвовала в основных политических подвижках — от Филиппин до Панамы. Вся эта религиозная активность — часть поднимающегося наступления на светские основы жизни, которые, по мнению Тоффлера, лежат в фундаменте дипломатии индустриальной эпохи и поддерживают разумную власть между церковью и государством. «Если Европа станет христианским, а не светским сообществом, какое место в ней займут неверующие, или индуисты, или евреи, или 11 млн иммигрантов-мусульман, которые с недавних пор стали в Европе дешевой рабочей силой?»²

Неужели все это призвано разъединить людей и даже спровоцировать их истребление? А ведь религия издревле считалась явлением мировой культуры. Культурологи всегда подчеркивали, что любая религия — это переворот в духовном развитии человечества. Неужели культуры, одухотворенные Божьим словом, обречены на конфликт и фатальное разъединение? Действительно ли мировые религии могут расколоть человечество? Попробуем взглянуть на проблему глазами культуролога, чтобы через анализ психологических механизмов понять, откуда берется образ врага, который принял сегодня зловещие формы.

Ни отдельный человек, ни культура в целом не могут существовать без ощущения своей тождественности. Глубинная, трудноутолимая потребность человека — воспринять свои корни, свою почву, прочность уз с другими людьми. Индивид, заброшенный в мир таинственных вещей и явлений, оказывается, просто не в состоянии самостоятельно осознать назначение и смысл окружающего бытия. Он нуждается в системе ориентации, которая давала бы ему возможность отождествить себя с другим признанным образцом.

То же самое относится и к культуре. Каждая из них пытается выразить собственное ценностно-смысловое содержание, осознать себя как некую особость. При этом рождается понятная отстраненность от тех, кто иначе воспринимает мир, демонстрирует специ-

¹ Тоффлер Э. *Метаморфозы власти*. М., 2001. С. 557.

² Там же. С. 560.

фические черты. Как относиться к этому непохожему? Можно принять это в качестве уникального, своеобразного, непостижимого. Не исключено ощутить иное в качестве «гражданина мира» как свидетельство разнообразия мира.

Однако можно принять и другой ход мысли. Платон считал, что варвары являются естественными врагами греков и что с ними нужно вести борьбу вплоть до полного их порабощения. Аристотель полагал, что варваров следует оценивать как рабов по природе. Не доставляло ли язычникам неизъяснимое блаженство, когда первых христиан, завернутых в промасленные ткани, превращали в пылающие факелы? Непохожее надо уничтожить.

Противопоставление, построенное по схеме «мы — они» — одно из древнейших. Сталкиваясь с другим жизненным укладом, другими традициями, непонятными нравами, люди культуры сопоставляли это со своими собственными и нередко агрессивно отвергали. Это иное заслуживало осуждения и искоренения. Манихеи учили, что мир изначально разъединен. Свое — это мир света, чужое — мир тьмы. Противостояние фатально...

Прошлый век вошел в историю как столетие концепции диалога, полифонии. Мы пишем сегодня о мире человеческих окликаний. Человеческое бытие хрупко, но стойкость его зависит от душевной и умственной отзывчивости. Услышать голос! Далекий, чуждый, и, возможно, неслышный. Выйти в мир другой человеческой Вселенной. Ощутить посторонний голос как особую точку зрения. Как все это несовместимо с давней традицией вынашивания образа врага, меняющего свои лики, но возрождаемого в плодоносящем лоне.

«Пророки, апостолы, пастыри, ученики Христовы во всех народах, следуя Слову своего Учителя и Господа, возвещают духовную, то есть самую глубокую революцию человечества. Ведь какие бы социальные реформы не совершались в революции ни производились в мире — они ни к чему счастливому не приведут человечество, если сам человек будет оставаться эгоистом и в нем не будет совершаться духовный процесс борьбы за добро, за правду и любовь — то есть та истинная революция мира, истины и любви, правды и добра, которую принес на землю Свет мира — Христос и, по вере человека, совершает ее в человеке»¹.

Будущее религиозное возрождение не должно превратиться в схватку мировых религий, в столкновение цивилизаций. Между тем игра новых глобальных сил в будущих десятилетиях не может быть понята сегодня без учета возрастающей власти ислама, католицизма и других религий, равно как и глобальных конфликтов войн за веру.

¹ Иоанн Сан-Францисский. Избранное. С. 477.

Заключение

Каким будет мир будущего — религиозным или безбожным? Эта проблема представляет огромную важность для человечества. Начиная с эпохи Возрождения начался мощный процесс секуляризации, который олицетворяет разрыв с традиционным христианством. Сегодня многие социальные критики показывают отрицательные последствия этого процесса. Секуляризация привела к кризису личности, процессам дегуманизации. Она породила псевдохристианские секты. Культура постмодерна по своим основным мировоззренческим принципам является антихристианской культурой. Однако трагизм темы связан с тем, что сегодня во всем мире говорят о религиозном буме. При этом выясняется, что дальнейшее развитие человечества осложняется столкновением мировых религий. Это порождает множество проблем культурологического содержания.

Контрольные вопросы

1. Что такое рациональность?
2. Почему М. Вебер назвал рациональность судьбой европейской культуры?
3. Что такое «расколдовывание мира»?
4. Когда началась секуляризация?
5. Чем отличается традиционное христианство от культуры постмодерна?
6. Возможно ли христианство без религии?
7. Что такое нетрадиционная религиозность?
8. В чем проявляется современный религиозный ренессанс?
9. Какие серьезные проблемы связаны с религиозным возрождением?
10. Почему мировые культуры оказались препятствием на пути развития человечества?

Темы рефератов

1. Рациональность как судьба европейской культуры.
2. Секуляризация как процесс.
3. Кризис личности как религиозная проблема.
4. Современное религиозное возрождение и его противоречия.

Литература

- Богданова, О. А. Процесс секуляризации и кризис личности в культуре постмодерна // Вестник академии. — Ростов н/Д, 2001.
- Гуревич, П. С. Нетрадиционные религии на Западе и восточные религиозные культы. — М., 1985.

Классики мирового религиоведения. — М., 1996.

Маньковская, Н. Эстетика постмодернизма. — СПб., 2000.

Проблема человека в современной религиозной и мистической литературе. — М., 1988.

Робинсон, Д. Честно перед Богом. — М., 1992.

Фромм, Э. Иметь или быть? — М., 2012.

Феномен духовности (вместо заключения)

Духовность в наши дни — одно из востребованных понятий. О ней говорят философы, политики и публицисты. Японский премьер-министр сказал: «Если бы нам удалось соединить наши технологические успехи с такой духовностью, которая отличала Серебряный век российской культуры, вряд ли другие страны могли бы обеспечить столь быстрое продвижение, какое в этом случае мы бы, то есть японцы, обрели». Нередко пишут и о бездуховности в обществе, об отсутствии идеалов как очевидном феномене наших дней.

Но вот парадокс: ни в одном философском словаре нет статьи, посвященной духовности. Нет этого понятия и в культурологических словарях. Итак, едва ли все осознают, что это важный фактор развития цивилизации, открытия новых форм общественной жизни. Все тоскуют о желаемом преобладании в человеке духовных, нравственных, интеллектуальных ценностей. В то же время дальше общих слов современная общественная мысль не продвигается.

Что такое дух? Это понятие в отечественной литературе весьма многозначно. Некоторые исследователи связывают дух с феноменом запредельного, неземного, отыскивая в нем черты Божественности. Светские мыслители отождествляют дух с идеалом, со стремлением человека к совершенству. Нередко с этим словом связывают различные программы нравственного обогащения человека. Разделяют, в частности, «духовность» и «потребительство», стремление к жизненным благам. Дух нередко ассоциируют с определенными способностями людей.

В силу такой полисемичности, естественно, необходимо вернуться к истокам, сравнить разные версии слова, его смысла и включенности в различные контексты.

С помощью этого слова в библейском словоупотреблении описывается преимущественно жизненность существования. В Ветхом Завете Дух, особенно в Книге Бытие, выступает как оживляющее дуновение, как ветер и дыхание. Подобно ветру в природе, Дух в человеке может действовать с различной степенью интенсивности, он также может изменить человека. В этом контексте

нищество духа становится прочной гарантией для мессианского царства мира во времена благополучия¹.

В поэтическом обороте речи и в переносном смысле дух — это также небесные и демонические существа, даже злой, лживый или нечистый духи, состоящие на службе у Яхве. Существенно, что в Ветхом Завете Бог никогда не отождествляется с духом. В позднем иудаизме и в новозаветное время понятие «дух» под влиянием греческой философии становится близким к психофизической проблематике.

Дух и душа стали рассматриваться как религиозно-философские понятия, олицетворяющие, выражающие невещественные начала, в отличие от всего материального. Древние представления о духе (атмане, пневме, спиритусе, рухе) соотносились с феноменом дыхания: душа связывалась со вдохом, а дух — с выдохом. Древние считали, что каждая вещь имеет собственную душу, способную перемещаться в пространстве и входить в иные тела, влиять на них. К этому воззрению можно отнести доктрины эйдосов, идей, образов, отражения мира человеком.

Пневма (греч. *pneuma* — дыхание, дуновение, дух) — в древнегреческой философии и медицине сила, регулирующая дыхание и пульс. У натурфилософов VI в. до н.э. пневма употребляется для обозначения элемента воздуха (Ферекид из Сироа; «бесконечная пневма», вдыхаемая космосом, в пифагореизме). Позже пневма спиритуализировалась: ее отождествляли с субстанцией души (псюхе) в традиции Анаксимена — Диогена Аполлонийского, у которого также впервые фиксируется представление о жизненном дыхании-пневме, движущемся в венах вместе с кровью. Это представление проникло потом в гиппократовскую (косскую) школу, локализовавшую источник пневмы в мозге, и в сицилийскую школу врачей, локализовавшую источник пневмы в сердце².

Через посредство сицилийского врача-натуралиста Филистиона из Локр между 370 и 360 гг. до н.э. оно было воспринято Платоном и Аристотелем. Аристотель различал два вида пневмы: пневма как вдыхаемый воздух, регулирующий температуру тела, и психическую пневму, постоянно испаряющуюся из крови. Эти представления были развиты Эрасистратом в III в. до н.э. и через школу врачей-пневматиков I в. н.э., объяснявшую всю жизнедеятельность потоками пневмы, истекающими из сердца, и Галена, понимавшего пневму как субстанцию (посредник между душой и телом), используемую душой в качестве орудия чувственного познания и телесных движений дошли до Нового времени в виде

¹ См.: Большой путеводитель по Библии. М., 1993. С. 134.

² См.: Энциклопедия мистицизма. СПб., 1996. С. 311.

понятия о «жизненных духах» (*spiritus vitales*) в крови и нервах у Андрея Везалия и Декарта.

В стоицизме пневма — это жизненная сила, уподобленная Логосу. Затем это — первоогонь, космическое дыхание, дух. Единый, конечный и шарообразный мир, как и все телесное, обречен на гибель. Его природа — огненное дыхание, движущееся в некоем созидательном порыве к дальнейшему выжиганию всего порожденного. Душа мира — теплое дыхание, которое одушевляет нас. Стоики считали, что каждая пневматическая система имеет свой центр управления.

Предельное одухотворение пневмы происходит в среде эллинистического иудаизма в «Книге премудрости Соломона». Пневма выражает идею непосредственного вмешательства Бога в мирские дела. Филон Александрийский называет Пневмой «божественный дух» — высшую (бессмертную и бестелесную) часть человеческой души, а также принцип пророческого познания, превосходящий человеческий дух и даруемый Богом.

Плутарх связывает Пневму с иррациональными способностями души и оракульской мантикой. В христианской теологии пневма — «Святой Дух» (*pneuma hagion*), третье лицо Троицы.

И. Кант связывал с пневмой возможность выхода в запредельное. В этом случае теология превращается в теософию, моральная телеология — в мистику, а психология — в пневматику. Все переносится в запредельное и остается недоступным разуму. Развитие понятия пневмы важно для становления категорий, относящихся к сфере духа. Русский философ В. Шмаков в работе «Основы пневматологии» отмечал, что энергия пневмы — это одновременно и первичное феноменальное соответствие творческой активности духа, предшествующее бытию конкретного как такового, и осуществитель бытия и процессов во всех звеньях феноменальных иерархий¹.

Понятие трансцендентности. Человек и животные исследуют окружающую среду при помощи органов чувств: они слушают, нюхают, смотрят и трогают: в результате у них формируются связанные представления об этой среде, они запоминают и связывают эти представления, и на основе прошлых впечатлений у них развиваются ожидания. «Исследования человека с течением времени становятся все более методичными, возможности его органов чувств увеличиваются благодаря применению технических средств (например, телескопа или микроскопа), накопленные в результате наблюдений факты объединяются в более крупные блоки (теории) при помощи понятий, которые невоз-

¹ См.: Шмаков В. Основы пневматологии. М., 1994.

можно наблюдать, и, таким образом, незримо развивается научное познание внешнего мира»¹.

Итак, человек замкнут в пространстве физического мира. Он может познавать этот мир и добиваться огромных успехов в познании. Однако люди смутно догадываются, что за пределами физического мира есть какой-то иной мир. Мы получаем сигналы из этого мира. Более того, многие духовидцы, мистики, эзотерики обретали способность выходить в этот духовный мир и передавать собственные впечатления от встречи с ним. В истории философии такой переход из области посюстороннего в область потустороннего получил название трансценденции. В философии так обозначается переход из сферы возможного опыта (природы) в сферу, которая лежит по другую его сторону.

Австрийский психолог Виктор Франкл подчеркивает: «Существенное различие между человеком и животным состоит в том, что интеллект человека так высок, что человек в отличие от любого животного обладает еще одной способностью: понять, что должна существовать мудрость, которая принципиально превосходит его собственную, а именно надчеловеческая мудрость, которая вселила в него разум и в животных инстинкты, и гармонично распределила их между ними»².

Трансцендентный (от лат. *transcendere* — переступать, перелезаящий), выходящий за границы возможного (не только индивидуально и в настоящее время) опыта, за пределы человеческого сознания. Если говорить о понятии «трансценденция» в онтологическом смысле, то оно выражает признание бытия, которое не оказывается объектом наших мыслей и восприятий.

Люди издавна накапливали духовный опыт — опыт встречи с неземным, запредельным. Многие ученые и специалисты осознали глубокую пропасть, которая отделяет современную психологию от великих древних или восточных духовных традиций, таких, как различные формы йоги, кашмирский шиваизм, тибетская ваджраяна, дзен-буддизм, даосизм, суфизм, каббала или алхимия. Накопленное в этих системах за века и даже за тысячелетия богатство глубинного знания о человеческой душе и сознании не получило адекватного признания в западной науке и философии, не воспринималось ею и не изучалось.

У современных изысканий в области духовного есть исторические предшественники в древней индийской и китайской духовной философии, в работах немецкого философа и матема-

¹ Кохут Х. Интроспекция, эмпатия и психоанализ: исследование взаимоотношений между способом наблюдения и теорией // Антология современного психоанализа. М., 2000. С. 282.

² Франкл В. Психотерапия на практике. СПб., 2000. С. 19–20.

тика Готфрида Лейбница. Новые интуитивные прозрения затрагивают такие фундаментальные проблемы, как упорядочивающие и организующие принципы реальности и центральной нервной системы, распределение информации в космосе и мозге, природа памяти и механизмы восприятия, взаимоотношения частей и целого. Для того чтобы понять это древнейшее различие части и целого можно обратиться к поэтическому ожерелью ведического бога Индры. В «Аватамсака-сутре» записано: «В небесах Индры есть, говорят, нить жемчуга, подобранная так, что если глянешь на одну жемчужину, то увидишь все остальные отраженные в ней. И точно так же каждая вещь в мире не есть просто сама по себе, а включает в себе все другие вещи и на самом деле есть все остальное»¹.

Поэт Чарльз Элиот, цитируя этот отрывок, добавляет: «В каждой частице пыли присутствует бесчисленное множество Будд».

Сходный образ древнекитайской традиции можно найти в буддистской школе хуаянь. В ней выражен холистический (целостный) взгляд на Вселенную, воплощающий одно из наиболее глубоких прозрений, когда-либо достигнутых человеческим разумом. Императрица Ву, которая оказалась не в состоянии одолеть сложности хуаяньской литературы, попросила Фа Цанга, одного из основателей школы, дать ей практическую и простую демонстрацию космической взаимозависимости. Фа Цанг сначала подвесил горящий светильник к потолку комнаты, уставленной зеркалами, чтобы показать отношение единого к множому. Затем он поместил в центре комнаты маленький кристалл и, показав, что все окружающее отражается в нем, проиллюстрировал, как в предельной реальности бесконечно малое содержит бесконечно большое, а бесконечно большое — бесконечно малое. Прodelав все это, Фа Цанг заметил, что, к сожалению, эта статичная модель неспособна отразить вековечное, многомерное движение во Вселенной и беспрепятственное взаимное проникновение времени и вечности, а также прошлого, настоящего и будущего.

Итак, понятие духа можно интерпретировать в трех значениях: Божественном (третье лицо Пресвятой Троицы — Дух Святой), онтологическом (дух как первооснова мира) и психологическом (дух как выражение определенных психических возможностей и способностей, стремления к идеалу). Последний вариант трактовки духа находим, например, в Толковом словаре С. И. Ожегова. Там дается такое определение: «Дух — это психические способности (сознание, мышление), то, что побуждает к действиям, к деятельности, начало, определяющее поведение, действие»².

¹ Цит. по: *Гроф С.* За пределами мозга. М., 1993.

² *Ожегов С. И.* Словарь русского языка. 25-е изд., испр. и доп. М., 2007. С. 179.

Роль духовности. В естественно-научной картине мира, где первична материя, а жизнь и сознание являются ее случайными проявлениями, трудно обосновать развернутое представление о духовности. Приведем в качестве курьеза слова президента Чувашии Н. Федорова: «Вы побывайте на предприятиях, которые послушались меня... зайдите в туалеты этих заводов — вот с чего начинается в том числе духовное возрождение». Никто не оспаривает значения культуры быта, но духовное возрождение имеет множество источников, и только в прагматическом, казенном сознании оно может ассоциироваться с порядком в туалете.

Перед нами тесты, подготовленные для выпускников основной школы по обществознанию. Ученику предлагается тест, позволяющий из двух вопросов указать один — правильный. Вот эти альтернативы:

А. Духовная жизнь общества отражает его материальную жизнь.

Б. Духовная жизнь общества свободна от влияния его материальной жизни.

Правильным объявляется ответ первый. Между тем здесь все перепутано. Духовная жизнь общества, прежде всего, определяется жизнью духа, духовными процессами. Она питается содержанием всей общественной жизни, а не только материальной. Здесь же вообще дается ложная альтернатива: «отражает» или «свободна». Но ведь духовная жизнь может быть и свободной, и может отражать материальную жизнь общества.

Материалистическая традиция означает принятие нашей незначительности как обитателей одного из бесчисленных небесных тел Вселенной, в которой миллионы галактик. Приходится признать, что мы являемся ничем иным, как только высокоразвитыми животными и биологическими машинами, состоящими из клеток, тканей и органов. Научное понимание такой традиции предполагает, что сознание есть физиологическая функция мозга и что психика управляется бессознательными силами инстинктивной природы.

Часто подчеркивается, что три главных переворота в истории науки показали человеку его настоящее место во Вселенной. Первым был переворот Коперника, разрушивший представление о том, что Земля есть центр Вселенной и человечество занимает в ней особое место, вторым — дарвиновская революция, положившая конец концепции уникального и привилегированного места людей среди животных, и, наконец, фрейдовский переворот низвел психику к производной от базовых инстинктов.

По словам С. Грофа, западная психология и психиатрия отвергает любую форму духовности как ненаучную, сколь бы она ни была совершенна и обоснованна. В контексте механистической науки духовность приравнивается к примитивному предрассудку,

невежеству или клинической психопатологии. Правда, когда религиозное верование разделяется большой группой людей, внутри которой оно увековечено культурным программированием, это еще более или менее приемлемо для психиатров. В таких обстоятельствах обычные клинические критерии не применяются, общее верование не рассматривается как обязательный признак психопатологии.

Глубокие духовные убеждения в неевропейских культурах, где нет современной образовательной системы, обычно объясняются невежеством, инфантильным легковерием и предрассудками. В нашем собственном обществе глубокая интерпретация духовности явно не пройдет, особенно среди хорошо образованных и высокоинтеллектуальных личностей, поэтому психиатрия прибегает к выводам психоанализа, утверждающего, что происхождение религий уходит корнями в неразрешенные конфликты младенческого и детского возраста: понятие божеств отражает инфантильный образ родительских фигур, отношение верующих к ним есть признак незрелости и детской зависимости, а ритуальные действия означают борьбу с угрожающими психосексуальными импульсами, сравнимую с тяготами невроза навязчивости.

«Прямые духовные переживания, — пишет С. Гроф, — ощущение космического единства, чувство божественной энергии, струящейся через тело, эпизоды смерти-возрождения, видение света сверхъестественной красоты, память прошлых воплощений или встречи с архетипическими персонажами рассматриваются как серьезные психотические искажения объективной реальности, свидетельствующие о патологическом процессе или о душевной болезни. До публикации исследований Маслоу академическая психология не хотела признавать, что любое из этих явлений можно интерпретировать иначе. Теории Юнга и Ассаджоли, указывавшие в том же, альтернативном направлении, слишком удалились от главного течения академической психологии, и их влияние было малозначительным»¹.

Западная механистическая наука склонна видеть в духовном опыте любого рода патологическое явление. Главенствующее направление в психоанализе, следуя примеру Фрейда, истолковывает состояние единства и океаническое сознание мира как возврат к первичному нарциссизму и инфантильной беспомощности. Религию Фрейд рассматривает как коллективный невроз навязчивости. Известный психоаналитик Фрапп Александер опубликовал специальную статью, в которой описал состояния, достигаемые в буддистской медитации, как самопроизвольную катато-

¹ Гроф С. За пределами мозга. С. 359.

нию. Великие шаманы различных традиций характеризовались как шизофреники или эпилептики, а все видные святые, пророки и религиозные учителя получали всевозможные психиатрические ярлыки. В то время как многие научные работы описывают сходства между мистицизмом и душевной болезнью, до подлинного понимания мистицизма и до осознания различия между мистическими мировоззрением и психозом еще очень далеко.

Все это, по словам Грофа, привело к странному положению дел в нашей культуре. Во многих сообществах сохраняется значительное психологическое, социальное и даже политическое давление, заставляющее людей регулярно посещать храмы. Библию можно обнаружить в тумбочках многих гостиничных апартаментах, а видные политики и общественные деятели в своих речах воздают хвалу Богу и религии. В то же время, если какому-то представителю типичной конгрегации доведется испытать глубокое религиозное переживание, священник скорее всего направит этого человека на лечение к психиатру.

Психиатрия и духовное развитие. Ни одна западная школа психотерапии, за исключением психосинтеза и юнгианской психологии, не признает духовность подлинной и аутентичной силой психики. Теоретические рассуждения по большей части не учитывают богатства знаний о сознании и разуме, накопленного за века великими духовными традициями мира. Глубокие по смыслу послания этих систем полностью игнорируются и отбрасываются, объясняются как примитивные предрассудки, как вариации детских конфликтов или как культурные эквиваленты неврозов и психозов.

Духовность и религию в западной психиатрии толковали как нечто, генерируемое человеческой психикой в ответ на внешние события — ошеломляющее воздействие окружающего мира, угрозу смерти, страх перед неизвестностью, конфликтные отношения с родителями. До недавнего времени единственной структурой, где можно было непосредственно испытывать альтернативные реалии духовной природы, были рамки душевной болезни. В конкретной клинической работе с религиозными верованиями пациента мирятся, только если их разделяют большие группы людей. Идиосинкразические системы верований, отклоняющиеся от регламентированных и культурно приемлемых форм, или прямые переживания духовных реалий обычно истолковываются как патологические, свидетельствующие о психотическом процессе.

Некоторые исследователи сочли традиционную психиатрическую точку зрения на духовность и религию неприемлемой. Основатель психосинтеза Роберто Ассаджиоли видит в духовности жизненную силу человеческого существования и самую суть

психики. Многие из явлений, которые официальная психиатрия считает психопатологическими, он интерпретирует как сопутствующие духовному раскрытию.

К. Юнг также придавал огромное значение духовным измерениям и импульсам психики, создал надежную концептуальную систему, которая соединяет и интегрирует психологию и религию. Значимый вклад в новое понимание отношений человеческой личности к мистическому опыту принадлежит Абрахаму Маслоу. На основе широких исследований многих спонтанных мистических (или «пиковых», по его определению) переживаний, он опроверг традиционное психиатрическое воззрение, приравнивавшее их к психозам, и сформулировал радикально новую психологию. По Маслоу, мистический опыт не следует рассматривать как патологический, гораздо более уместно было бы рассматривать его как сверхнормальный, поскольку он ведет к самоактуализации и происходит у нормальных во всем остальном и вполне адаптированных индивидов.

С. Гроф подчеркивает, что строго персоналистичная концепция бессознательного, ограничивающаяся биографически объяснимыми элементами, не только менее эффективна и менее ценна, но, в конечном счете, антитерапевтична. Логическим следствием такой теоретической ориентации будет навешивание психопатологических ярлыков на те перинатальные и трансперсональные явления, которые нельзя объяснить в столь узком контексте. Это создает непреодолимое препятствие на пути признания целительной и трансформирующей силы процесса, затрагивающего перинатальную и трансперсональную области. Поэтому в контексте традиционного мышления самоисцеление и духовное раскрытие истолковывается как патология, которую нужно подавить любой ценой при помощи радикальных мер. Из-за такой терапевтической стратегии современная психиатрия встает перед странной ситуацией: совместные усилия психиатров, психологов, нейрофизиологов, биохимиков и других профессионалов по большей части односторонне направлены на вмешательство в процессы, которые имеют уникальный терапевтический и трансформативный потенциал¹.

Русская философия о духовности. Русская философия уделяла огромное внимание феномену духовности. В. С. Соловьев, размышляя о человеческом духе, подчеркивает его единство. Речь идет вовсе не о том, что он лишен множественности. Нет, духовность выражает бесконечное разнообразие чувств, мыслей и желаний. Тем не менее, по мысли философа, духовность сохраняет свое единство как феномен².

¹ См.: Гроф С. За пределами мозга. С. 398.

² См.: Соловьев В. С. Критика отвлеченных начал // Его же. Соч. : в 2 т. Т. 1. С. 706.

Подкрепляя эту мысль, философ приводит строчки из собственного стихотворения «Как в чистой лазури затихшего моря»:

Свобода, неволя, покой и волнение
Приходят и снова являются,
А он все один, и в стихийном стремлении
Лишь сила его открывается.

В. С. Соловьев имеет в виду дух. Философ пишет: «Вся природа, все эмпирические элементы нашего бытия должны быть организованы, должны быть внутренне подчинены нашему духу, как наш дух должен быть внутренне подчинен божественному»¹.

В. С. Соловьев пытался также сопоставить европейское понимание духовности с истолкованием духа в восточной философии. Так, обращаясь к индийскому сознанию, философ отмечает, что в ней чистому духу (Пуруша), существующему только во множестве единичных особей, противопоставляется первоматерия, или природа (Пракрити). Природа при этом рассматривается как временное средство, а не цель духа. Зрячий расслабленный дух должен воспользоваться слепым силачом (природа), чтобы на его плечах достигнуть цели своего странствия. Когда она достигнута, им следует расстаться. Цель духа — познание самого себя как отличного от природы. Характеризуя восточную философию, В. С. Соловьев определяет природу как танцовщицу, а дух как зрителя².

Русские философы рассматривали духовность как выражение человеческого духа, как историю духовных традиций, как становление личности. Так, основная идея Н. А. Бердяева, который и определял свою философию как «философию духа», в утверждении духовности человека, величия его предназначения в трагическом мире. Н. А. Бердяев возвеличивает духовную реальность. По его мнению, природный и духовный мир несходны. Они нигде не встречаются и не взаимодействуют. Лишь в неизъяснимой глубине дух вбирает в себя мир и бросает на него иной свет. «В духовном мире опыту не соответствуют предметные реальности, но самый опыт духовный и есть реальность высшего порядка. Духовная жизнь не есть отражение какой-либо реальности, она есть самая реальность»³.

По мнению Бердяева, дух как феномен сложен для понимания. Трудно выработать понятия о духе, но можно обозначить признаки духа. Н. А. Бердяев называет эти признаки: свобода, смысл, творческая активность, любовь, целостность, ценность, обращение к высшему Божественному миру и единение с ним.

¹ Соловьев В. С. Критика отвлеченных начал // *Его же. Соч.* : в 2 т. Т. 1. С. 743.

² См.: Соловьев В. С. Оправдание добра. Нравственная философия // *Его же. Соч.* : в 2 т. Т. 1. С. 137.

³ Бердяев Н. А. Философия свободного духа. С. 27.

По словам Бердяева, духовное начало в человеке имеет трансцендентное основание. Иначе говоря, оно не выводится из природы, из окружающего мира. Недовольство человека конечным, устремленность к бесконечному обнаруживает Божественное в человеке. Согласно Бердяеву, человек не может быть самодостаточен, это означало бы, что его нет. «В этом тайна человеческого существования, — показывает Бердяев, — оно доказывает существование высшего, чем человек, и в этом достоинство человека. Человек есть существо, преодолевающее свою ограниченность, трансцендирующее к высшему»¹.

Н. А. Бердяев считал, что духовный опыт и есть сама духовная жизнь, сама реальность духа, сама реальность Божественного. «Кто живет духовной жизнью и кто имеет духовный опыт, для того нет вопроса о духовных реальностях, для того реальность не означает внеположности, внешней предметности. Ничто не соответствует моей духовной жизни, она сама есть.

Моя духовная жизнь ограничена, есть бесконечная духовная жизнь, но эта бесконечная жизнь не есть внешняя для нее реальность. И ничто в мире не может мне доказать, что моей духовной жизни нет. Может быть, мира нет, но моя духовная жизнь есть»².

Однако в реальной, обычной жизни мы нередко сталкиваемся с бездуховностью. Часто говорят об отсутствии идеалов, о прозаической жизни, лишенной одухотворенности. Не свидетельствует ли это о том, что духовность — мираж? По словам Бердяева, низость и отсутствие духовной жизни не могут быть доказательством, что духовной жизни нет. В духовном мире реальность не определяется внешней данностью, реальность зависит от направления и напряжения самой духовной жизни.

Еще одна проблема, которую раскрывает Бердяев, — это соотношение духовного и психического. Не есть ли духовное лишь психическое, а духовный опыт лишь душевное переживание? Может быть, духовная жизнь субъективна и поэтому не убедительна для других, для тех, кто не обладает этим духовным опытом? Духовная жизнь, по его мнению, внеприродна, не связана с определениями времени, пространства, материи. «Реальность духовной жизни не определяется причинным рядом в физическом и психическом мире, она определяется из глубины, из недр собственной первожизни. Если бы у нескольких всего человек в истории мира возгорелась высшая духовная жизнь и пробудилась жажда Божественного, то этим уже доказывалась бы реальность духа и Бога, и мир природный перерос бы себя»³.

¹ Бердяев Н. А. О человеке, его свободе и духовности. Избранные труды. М., 1999. С. 40.

² Там же. С. 45.

³ Там же. С. 46.

Н. А. Бердяев ставит вопрос: как доказать и обосновать само существование духовного опыта? Можно спросить: разве духовность не самоочевидна? Чем продиктован вопрос философа? Но ведь слишком многие отрицают своеобразную качественность духовного опыта. Они сводят его к опыту психологическому. Иначе говоря, речь идет не столько о духе, сколько о душе. Кроме того, нередко ссылаются на тот факт, что у многих духовность отсутствует. Может быть, это вообще химера или в лучшем случае недостижимый идеал? Но если кому-то, пусть даже многим, недоступны высоты духа, из этого вовсе не следует, будто духовность — зыбкий фантом.

Если в моей жизни не раскрывается какой-то опыт, это вовсе не означает, что его нет и в помине. Нет необходимости возводить свою ограниченность в норму. Иначе, как подмечает Бердяев, может возникнуть тирания «средне-нормального сознания». Этот феномен заразителен. Он проникает даже в религиозное сознание. Как отмечает Бердяев, замкнутый мир всегда есть мир душевный, а не духовный. Дух — это всегда устремление за пределы узкого мира, вечное беспокойство внутреннего мира человека. Но разве беспокойство обязательный признак духа? Безусловно, поскольку природа личности динамическая. Если у человека не возникает стремления осмыслить тайны своей внутренней жизни, разобраться в себе и соотнести обретенное знание с порывами духа, значит, личность в нем угасает. Глубина всегда есть символ духа. Природный мир, взятый сам по себе, не знает глубины.

Однако зададимся вопросом: нет ли в этих рассуждениях Бердяева невыполнимого призыва отвлечься от реальной жизни, от обычных житейских радостей, наконец, от телесных потребностей? Нет, философ предвидит такие возражения. Он пишет: «Дух не совсем противоположен плоти, плоть есть воплощение и символ духа. Духовная жизнь есть историческая жизнь, ибо историческая жизнь есть жизнь конкретная. Но внешняя историческая действительность есть лишь отображение духовной жизни во времени, в раздельности. Все внешнее есть лишь знак внутреннего»¹.

Но как соотносится с экспертизой духа психология? Оказываются ли в поле зрения психолога проблемы духа? Несомненно, но важно подчеркнуть, что специфика психологии в исследовании психических, душевных процессов. «Психология, — подмечает Бердяев, — есть наука о природе, а не наука о духе. Духовная жизнь, как особенное качество жизни душевной, обычно ускользает от психологической науки. Большая часть психологических процессов должна быть отнесена к явлениям природного мира, эти процессы связаны с телом и материальным миром, проис-

¹ Бердяев Н. А. О человеке, его свободе и духовности. Избранные труды. С. 50.

ходят во времени, так или иначе относятся к пространству, они протекают в замкнутости, раздельности и внешней связанности. Психология исследует абстрактно духовную жизнь и имеет дело с абстрактной, а не конкретной действительностью. Духовная же жизнь конкретна и требует конкретного изучения»¹.

Можно ли согласиться с Бердяевым в этом разграничении? Несомненно, материалом духовной жизни людей является человеческая история во всем богатстве ее проявлений. Признание подлинной реальности духовной жизни прошлого — необходимая предпосылка духовности. Когда мы изучаем, например, Платона (последуем за мыслью Бердяева), мы живем с ним одним духовным опытом, мы стремимся соотнести свои жизненные представления с тем, что думал о мире античный философ. Эта перекличка и создает духовность. Биографии святых и гениев, творения религиозных учителей, великих художников, памятники духовной жизни человечества имеют гораздо большее значение, нежели продукты отвлеченной мысли.

Но как определить дух? Каковы его признаки? «Рациональное определение духа, — подчеркивает Бердяев, — невозможно, это безнадежное дело для разума»². Выработать понятие о духе невозможно, но можно назвать его признаки. По мнению философа, в числе признаков духа можно назвать свободу, смысл, творческую активность, целостность, любовь, ценность, обращение к высшему Божественному миру. Дух можно осмысливать как свободу, поскольку он независим от велений природы и общества. Дух вообще противоположен идее первоначальной определяемости всех процессов. Дух — это прорыв в «отяжелевшем мире». Итальянский гуманист Пикко делла Мирандола (1463—1494) считал, что человеческий дух небесного происхождения, иначе говоря, он не происходит из природного мира. Дух не обусловлен природным миром и есть прорыв в нем. Дух — это целостный творческий акт человека. Возьмем, например, судьбу народной героини Франции Жанны д'Арк. Она родилась в крестьянской семье на северо-востоке страны. Победы захватчиков-англичан в Столетней войне (1337—1453) и опасность порабощения, которая нависла над родиной, пробудили в сердце девушки, по ее словам, «великую жалость, кусающую, как змея». Рискуя жизнью, она добралась до резиденции французского дофина (наследника престола) Карла VII. Ее энтузиазм и вера в победу воодушевили армию. Что же руководило поступками девушки? Веления духа, а вовсе не соображения здравого смысла или законы природы. Война — не женское дело. Но кто-то должен спасти Францию. Под Орлеаном Жанна повела

¹ Бердяев Н. А. О человеке, его свободе и духовности. Избранные труды. С. 50.

² Там же. С. 51.

в бой своих соотечественников и одержала победу. После этого Карл VII был коронован в Реймсе. Однако огромная популярность Жанны в народе не устраивала правителя, и тогда король, за которого она сражалась, предал ее. Было подстроено так, что она попала в плен к бургундцам, которые продали ее своим союзникам-англичанам, которые пытали Жанну, обвинили ее в колдовстве и сожгли на костре в Руане.

Творческая активность, творческая свобода человека нервична. Как религиозный философ, Бердяев подмечает, что человек через дух все получает от Бога, и через дух человек все дает Богу. Дух гуманизирует человеческое понимание Бога и вместе с тем освобождает от примитивного антропоморфизма, т.е. истолкования Бога по меркам человека. Дух — качество, которое стоит за пределами поиска житейской пользы. Жанна д'Арк могла прожить иную жизнь, она не получила никакой выгоды от своего подвига и даже погибла мученической смертью, но ее судьба до сих пор волнует людей, а ее жертвенность и мужество потрясают своей мощью.

Дух выше жизни, но это вовсе не означает, что мы говорим о духе как о чем-то, не имеющем прямого отношения к нашей судьбе, к нашей житейской практике. Дух действует именно в жизни, в жизненном процессе мы угадываем признаки духа. Между тем в истории философии и культуры в целом дух часто понимали как отрешенность от мира, как реальность, которая чужда самой жизни. Философы-романтики XVIII — начала XIX в. понимали духовность как феномен, который непосредственно связан с жизнью. Дух не только свободен, он также творчески активен. Всякий дух есть творческий акт. Но творчество требует такой свободы, когда творец выходит за пределы примитивной обусловленности. «Дух есть огонь, — пишет Бердяев, — творчество духа огненно»¹.

Однако огромный потенциал духа многое утрачивает, когда он реализуется в истории. Субъективный дух не узнает себя в том, что называют «объективным духом». Иначе говоря, в историческом воплощении дух нередко перерождается в нечто, уже не похожее на него. Христианское откровение трудно узнать в том, как оно преобразилось в конкретной истории. Дух революции нельзя узнать в ее исторических результатах. Лозунг «свобода, равенство и братство» выглядит подчас гротескно, когда мы наблюдаем его реализацию в конкретных обществах. Выходит, высокие порывы духа бесплодны, их нельзя воплотить? Нет, речь идет лишь о том, что дух всегда богаче реальной воплощенности. Человек имеет глубокую потребность в священном не только на небе, но и на земле. Вот почему священными в истории нередко называли государство, нацию, семью. Немецкие философы признавали, что дух познается

¹ Бердяев Н. А. О человеке, его свободе и духовности. Избранные труды. С. 56.

не в объективной природе, а в истории и культуре. Романтики связывали духовность с органичностью. Они считали, что дух воплощается в органическом, но не только в органическом теле человека, но и в органических телах истории, например, в органической народной жизни, в традициях. Вот почему романтики отвергали технику, видя в ней опасность органичности. Техника погружает человека в атмосферу холодного металла. В ней исчезает животная теплота. Однако никакие изменения условий человеческой жизни, например разрушение органики, не могут убить реальности духа. В такие периоды истории, по замечанию Бердяева, происходит как бы распятие человека перед рождением к новой жизни, перед возникновением новой духовности. Скажем, техника обратилась против человека. Но техника есть одно из вступлений человеческого духа в мировую жизнь. Она свидетельствует о творческом призвании человека в космической жизни. Машина воздействует на эмоциональную жизнь человека. Она все более и более затрудняет возможность созерцания. Власть техники над человеческой жизнью приводит к пассивности человека. Но есть и другая сторона вопроса. Техника в то же время требует необычайной духовной напряженности и активности, необычайной силы сопротивления. Это великое испытание духовной силы человека, который вступил в период более героической, более актуализированной духовности. Техника может стать орудием духа, орудием его реализации.

Понятие духа у М. Шелера. М. Шелер считал, что особое положение человека может стать ясным только тогда, когда мы рассмотрим все строение биопсихического мира. Он исходил при этом из ступеней психических сил и способностей, постепенно выявленных наукой. Самую низшую ступень психического, которое объективно представляется как «живое существо», философ называет душой. Первую ступень становления души Шелер отводит уже растениям. Эта первая ступень внутренней жизни, чувственный порыв, имеет место и в человеке.

Второй сущностной формой души, следующей за экстатическим чувственным порывом в объективном порядке ступеней жизни, Шелер называет инстинкт. Последний всегда служит виду, своему ли, чужому ли, или такому, с которым собственный вид находится в важном жизненном отношении. Без сомнения инстинкт — более примитивная форма психического бытия и процесса, чем сложные душевные образования, определенные ассоциациями. Здесь возникает вопрос, имеющий, по Шелеру, важное значение: если животному присущ интеллект, то отличается ли вообще человек от животного более чем только по степени? Есть ли еще тогда сущностное развитие?¹

¹ См.: Шелер М. Положение человека в космосе. С. 152.

«Я утверждаю, — писал Шелер, — сущность человека и то, что можно назвать его особым положением, возвышается над тем, что называют интеллектом и способностью к выбору, и оно не может быть достигнуто, даже если представить себе, что этот интеллект и способность к выбору возросли в количественном отношении произвольно высоко, да хотя бы и бесконечно. Но неправильно было бы и мыслить себе то новое, что делает человека человеком, только как новую сущностную ступень психических и относящихся к витальной сфере функций и способностей, добавляющуюся к прежним психическим ступеням, — чувственному порыву, инстинкту, ассоциативной памяти, интеллекту и выбору»¹.

Новый принцип, который делает человека человеком, лежит вне всего того, что в самом широком смысле, с внутренне-психической и внешне-витальной стороны мы можем назвать жизнью. То, что делает человека человеком, есть принцип, противоположный всей жизни вообще. Уже греки утверждали такой принцип и называли его «разумом». М. Шелер же пытается ввести слово, которое по своему содержанию оказалось бы шире разума. Такое слово наряду с мышлением в идеях охватывает и определенный род созерцания, конкретный класс эмоциональных и волевых актов, например, доброту, любовь, раскаяние, почитание.

Таким образом, человек, по Шелеру, это существо, превосходящее само себя и мир. Уже Кант возвысил дух над душой и категорически отрицал, что дух — это лишь функциональная группа так называемой душевной субстанции, обязанный своим фиктивным признанием лишь неправомерному овеществлению актуального единства духа. Если мы захотим, отмечал Шелер, еще лучше в деталях уяснить себе особенность, своеобразие того, что мы называем духом, то лучше всего начать со специфически духовного акта, акта идеации. Этот акт полностью отличен от всякого технического интеллекта. Проблема интеллекта была бы, например, такая: у меня сейчас болит рука, как возникла эта боль, как ее снять? Соответственно установить это должна была бы позитивная наука.

Но ту же самую боль, подчеркивает Шелер, можно рассматривать и как пример того чрезвычайно странного и удивительно сущностного обстоятельства, что мир этот вообще запятнан болью, злом и страданием. «Теперь я спрошу себя иначе: что же такое собственно, сама боль, безотносительно к тому, что ее испытываю я, здесь и теперь — и каким вообще должно быть основание вещей, чтобы было возможно нечто такое, как “боль вообще”?»²

Величественный пример такого идеирующего акта дает история обращения Будды. Принц видит одного бедняка, одного больного,

¹ Шелер М. Положение человека в космосе. С. 152—153.

² Там же. С. 161.

одного умершего, после того, как во дворце отца его много лет оберегали от всех отрицательных впечатлений; но он сразу постигает эти три случайных «здесь и теперь сущих» факта как простые примеры постижимого в них сущностного свойства мира.

Сознательно или бессознательно, человек пользуется техникой, которую можно назвать пробным устранением характера действительности. Животное целиком живет в конкретном и в действительности. Быть человеком — значит бросить мощное «нет» этому виду действительности. По сравнению с животным, которое всегда говорит «да» действительному бытию, даже если пугается его и бежит, человек — это тот, кто может сказать «нет», «аскет жизни», вечный протестант против всякой только действительности. Одновременно, по сравнению с животным, существование которого есть воплощенное филистерство, человек — это вечный Фауст.

Но здесь возникает решающий вопрос: возникает ли дух только благодаря аскезе, вытеснению, сублимации, или благодаря им он лишь получает энергию? М. Шелер видит все возможности понимания духа, которые играют фундаментальную роль в истории идеи человека. Первая из этих теорий, развитая греками, приписывает самому духу не только силу и деятельность, но и высшую степень власти и силы. М. Шелер называет ее классической теорией человека. Высшей точкой такого мира оказывается тогда, конечно, духовный и всемогущий Бог, т.е. Бог, Который именно благодаря своему духу также и всемогущ.

Второе, противоположное, воззрение, которое Шелер называет «отрицательной теорией» человека, представляет собой обратное мнение, что сам дух — поскольку вообще допускается это понятие — как минимум вся «культуросозидающая» деятельность человека, т.е. все моральные, логические, эстетически созерцающие и художественно формирующие акты только и возникают исключительно благодаря этому «нет».

М. Шелер отвергает обе теории. Он утверждает, что, хотя благодаря этому отрицательному акту и происходит насыщение энергией изначально бессильного духа, каждая более высокая форма бытия бессильна относительно более низкой, и осуществляется не собственными силами, а силами низшей формы. Иначе говоря, взаимное проникновение изначально бессильного духа и изначально демонического, т.е. слепого ко всем духовным идеям и ценностям порыва, благодаря становящейся идеации и одухотворению томлений, стоящих за образами вещей, и одновременное обретение мощи, т.е. животворение духа, есть цель и предел конечного бытия и процесса.

Попробуем показать, что такое дух в онтологическом (бытийственном) смысле, как он сложился в истории философии. Дух —

это перевод встречающихся в античной философии и в Библии слов «*spiritus*» (лат.) и «*pneuma*» (греч.), которые выражают представления о «движущемся воздухе», «дуновении», «дыхании». Вместе с тем понятие оказалось многозначным. Дух — это сущность, которая может временно или навсегда покинуть тело, некое привидение. Дух — это сама жизнь. Дух — это сущность Бога («Бог есть Дух»). Дух — это внутренняя сущность земли или мира.

В период романтизма сложилось противопоставление духа и природы. Дух, по словам Дрейера, обнаруживается как исполинский знак интеграла, соединяющей небо и землю, добро и зло. Дух не является противником души, как считал Людвиг Клагес (1870—1956), хотя душа (как понятие жизненной энергии человека) есть носитель духа, подтачивающего его силы. Но вместе с тем дух сохраняет и защищает жизнь, возвышает, совершенствует («одухотворяет») телесную деятельность.

Религиозная трактовка духа. Во всех текстах Священного Писания ощутима мысль о всеобщем осуществлении и оживотворении Духом Божиим. Нет оснований говорить о «мертвой природе». Нет четких границ между неорганической и органической природой. Такова точка зрения и современной науки. Об этом ярко свидетельствует философия Фихте или Лейбница. Вот слова Лейбница, совпадающие с текстами Священного Писания: «Был бы пробел в творении, если бы вещественная природа была противоположна духу. Кто отрицает у животных душу, а у других тел представление о жизни вообще, тот не признает Божественного могущества, так как он вводит нечто несообразное с Богом и с природою, именно абсолютное отсутствие сил, так сказать, метафизическую пустоту, которая столь нелепа, как пустое пространство или физическая пустота...»¹

«Духовная энергия, истекающая от Духа Божия, энергия любви движет всей природой и все животворит. Она есть источник жизни, и нет ничего мертвого. Движение в неорганической природе, как и в живой, есть проявление жизни, хотя бы в минимальной, мало известной нам форме. Генетическая связь между неорганической и органической природой подтверждает это. Ибо из земли получает начало жизнь растений, а от них питание — весь животный мир»².

Одухотворенность животных совершенно ясно свидетельствуется Священным Писанием. Вот тексты, подтверждающие это:

«Кто знает: дух сынов человеческих восходит ли вверх, и дух животных сходит ли вниз, в землю?» (Еккл. 3:21).

В религиозных текстах содержится мысль о бессмертии духа животных. Глубочайшую сущность нашего существа мы познаем

¹ Цит. по: *Архиепископ Лука*. Дух, душа и тело. М., 1997. С. 58.

² Там же. С. 59—61.

не умом, а духом. Самосознание есть функция духа, а не ума. О духе как высшей силе нашей духовной деятельности многое можно найти в Священном Писании. Это значит, что духовность есть высшее достижение человеческой души.

Трансцендентальная жизнь духа была хорошо известна древним индийским мудрецам и греческим философам александрийской школы. О ней писали Плотин, Порфирий и др. Вот слова Плотина: «Наконец, если я осмелюсь, в противоположность мнению всех прочих людей, высказать свободно и определенно свое собственное убеждение, то, по-моему, в чувственном теле пребывает постоянно не вся наша душа, а только некоторая ее часть, которая, будучи погружена в этот мир и потому уплотняясь или лучше сказать, засоряясь и омрачаясь, препятствует нам воспринимать то, что воспринимает высшая часть нашей души»¹. В другом месте он говорит: «Души подобны амфибиям: они живут то по сю сторону, то в потустороннем мире, смотря по надобности»².

В Средние века о том же писали Парацельс, ван-Гельмонт, Кампанелла и многие другие. В открытой Лютером и высоко ценимой Шопенгауэром «Немецкой теологии» говорится: «У созданной души человека два глаза: один может созерцать вечное, другой — только временное и сотворенное. Но эти два глаза нашей души могут делать свое дело не оба разом, а только так, что когда наша душа вперяет свой правый взгляд в вечность, левый ее глаз должен отказаться вполне от своей деятельности и пребывать в бездействии, как бы умирать. Когда же действует левый глаз души, т.е. когда ей приходится иметь дело с временным и сотворенным, тогда от деятельности своей, т.е. от созерцания, должен отказаться правый взгляд. Поэтому кто хочет смотреть одним глазом только, должен освободиться от другого, ибо никто не может служить двум господам»³.

Трансцендентальный субъект безусловно признан Кантом. Его современники мало интересовались магическими силами человеческой души и плохо верили в них. Но Кант, могучий логик, ни к чему не подходил с предвзятой мыслью и считал невозможным только то, что содержит в себе логическое противоречие. Он утверждал, что мы ничего не можем приписывать опыту и должны брать от него все, что он нам дает, как бы оно ни было для нас странно и неожиданно. Поэтому когда он узнал об обнаружении магических сил у Сведенборга, его современника, он не только собрал точные сведения об этой мистике, но и приобрел его сочинения. Прочитав их, он был поражен сходством теории Сведен-

¹ *Архиепископ Лука*. Дух, душа и тело. С. 59.

² Там же. С. 121.

³ Цит. по: Там же С. 122.

борга с его собственной, почерпнутой из чистого разума теорией о трансцендентальной природе человека.

В «Грезах духовидца» Кант пишет: «Признаюсь, что я очень склонен настаивать на существовании нематериальных сущностей в мире и отнести к их разряду и свою душу»¹. Далее он прибавляет: «Поэтому человеческую душу следовало бы считать одновременно связанной уже и в настоящей жизни человека с двумя мирами, из которых она, пока образует со своим телом одно личное, целое, воспринимает ясно только мир материальный»².

В «Розенкранце» мысль об этом Кант высказывает еще яснее: «Поэтому можно считать почти доказанным или легко можно было бы доказать, если захотеть распространиться более, или, лучше сказать, будет доказано, хотя я не знаю, где и когда, что человеческая душа в этой ее жизни находится в неразрывной связи со всеми нематериальными существами духовного мира, что она попеременно действует то в одном, то в другом мире и воспринимает от этих существ впечатления, которые она, как земной человек, не сознает до тех пор, пока все обстоит благополучно (т.е. пока она наслаждается миром материальным).

В ряду земных существ человек первое и единственное духовное существо, и были люди, являвшие очень высокие степени духовности, почти достигшие при жизни освобождения духа от тела. Весь мир живых существ, даже вся природа являет великий закон постепенного и бесконечного совершенствования форм. Невозможно допустить, чтобы высшее совершенство, достигнутое в земной природе, — духовность человека не имело дальнейшего развития за пределами земного мира»³.

Зло и страдание как проблемы духа. Любой человек, который выходит за пределы растительно-животного существования, не может не задуматься над тем, откуда происходит зло, почему оно так велико. Возрастающая духовность преодолевает власть зла над человеческой душой, просветляет сознание. Но зло остается вечной проблемой для человеческого существования. Страдание неизбежно в человеческой жизни. Самым большим злом может оказаться неспособность к страданию. Ф. М. Достоевский утверждал, что страдание — единственная причина сознания. Можно ли рационально понять истоки и происхождение зла? Всякое рационализированное познание зла, хотя бы то была богословская доктрина, основанная на откровении, ведет, по мысли Бердяева, к исчезновению проблематичности и таинственности зла, в конце концов к его оправданию или отрицанию. Зло совер-

¹ Кант И. Соч. : в 8 т. М., 1964. Т. 2. С. 215.

² Там же.

³ Там же.

шенно иррационально, оно не детерминировано смыслом и разумом¹.

Духовное отношение к страданию означает просветленность. Возрастание духовности всегда означает, что человек не раздавлен страданиями жизни. Принять на себя крест, означает в то же время и облегчить страдание. Отношение к страданию легко порождает лицемерие.

Страдание — душевное состояние, противоположное наслаждению. Оно вызывается многими причинами — физической болью, горем, страхом, тревогой, тоской, раскаянием.

Ничто так не дает понятного состояния сигнала тревоги, как боль. Чувствительность к боли прежде всего можно рассматривать как способ, посредством которого природа заставляет животное менять направления движения. Боль оказывается также одним из механизмов природного регулирования жизни. Предкам человека не потребовалось много времени для того, чтобы они могли заставлять других исполнять свои приказания с помощью подобного механизма. Способность прачеловека причинять боль другим берет начало, таким образом, в первобытном бытии. Его учителем была сама природа. Однако, как известно, ученик превзошел учителя.

Разнообразие видов боли по мере трансформации органов низшего типа переходило в более развитые и сложные формы. Каждой новой ткани и органу соответствовали новые ощущения. С возникновением разума появилась новая совокупность страданий. Так, страдания разума добавились к страданиям тела и усложнили их. Отчуждение, тревога, беспокойство, унижение, печаль, депрессия, страх, паника стали такими же болезненными, как телесная физическая боль. Многие люди скорее готовы подвергнуться физическому страданию, нежели позору. Благодаря воображению угроза действия может причинять нам даже большую травму, чем само действие. Находясь на вершине эволюции, человек является самым уязвимым среди организмов, и самым изобретательным, когда он в силах причинить страдания другим. Потребовалось 10 млн лет, чтобы человеческая способность причинять боль и страдания достигла современного состояния.

Подобно всем, не обладающим речью прогоминидам, десятки миллионов лет назад дриопитеки в Западной Европе, Восточной Африке и Южной Азии кусались, дрались, царапались и избивали друг друга. Мужские особи боролись между собой за влияние, женские — защищали своих детей. И все боролись за пищу в случае ее недостатка. Эти давно забытые предшественники человека за много миллионов лет до нас узнали, что причинение страданий

¹ Кант И. Соч. : в 8 т. С. 86.

является безошибочным средством подчинения и обретения благ и власти. Тот, кто мог причинить страданий больше, чем кто-либо другой, подчинял себе и брал желаемое. Тот, кому могли причинить страдание, подчинялся и отдавал. Тот же, кто мог причинить страданий больше, чем кто-либо другой, обычно становился вожаком рода. Позже дриопитеки поняли, что вождю не обязательно быть наиболее сильным в поединке. Он должен обладать непрерываемой силой приказа. Самые находчивые из бабуинов (как и среди других прагоминидов) обладали умением заставлять других сородичей выполнять всю «работу» в боях против других родов, хотя племена могли возглавлять вожаки, индивидуально намного более сильные. Организованное причинение страдания и его использование возникло таким образом за миллионы лет до появления человеческого племени.

Анатомический прогресс, приведший 3 млн лет назад к формированию рук и пальцев, сделал возможным точное направленное сжатие. Так был открыт путь к производству и использованию широкого ассортимента орудий, многие из которых стали инструментами причинения боли. Подобие ножа появилось около 2 млн лет назад.

Качественный скачок в эволюции человека произошел около 600 тыс. лет назад. Проточеловек стал выделяться из остальных животных как единственный, кто в сколько-нибудь значительной степени наделен чувством виртуального присутствия. Виртуальное присутствие — это нечто подобное духу или идее, которые не существуют и не могут существовать как реальное присутствие, обычно воспринимаемое пространственно-временным способом. Виртуальное (возможное) присутствие, однако, оказывало реальное воздействие на процесс творения. В отличие от других животных, человекоподобные существа в своих побуждениях были не стеснены пространством, массой и временем. Их стремления перестали быть физически ограниченными, а методы причинения страдания проникли в область виртуального присутствия, или воображения. Вот почему колющее оружие причиняет теперь и душевные страдания, а не только физическую боль.

Поскольку виртуальное присутствие стало доминирующим фактором в жизни гоминидов, значительно увеличилось разнообразие и сложность причиняемых страданий. Этот величайший шаг вперед и сопровождал появление настоящего человека около 40 тыс. лет до н.э. Последний обладал огромной, по сравнению с другими животными, способностью к моделированию, манипуляции и возможности использования виртуального присутствия. Человек вызывает теперь в своем воображении не только присутствие всемогущих богов, но также такие понятия, как преданность, престиж, корень квадратный из минус единицы. Все это оказало

и оказывает значительное влияние на многие виды человеческой деятельности, включая и причинение страданий.

Последнее из принципиальных качественных эволюционных изменений, которое заложило основу для массового причинения страданий, произошло около 9 тыс. лет до н.э.

Это было повсеместное образование человеческих поселений в результате потепления климата, последовавшего за Ледниковым периодом. Вождь поселения был способен причинять боль и наводить страх (как глава отряда карателей) гораздо сильнее, чем это мог делать одинокий воин. Власть вождя, способность причинять страдания росла по мере роста численности находящихся под его контролем исполнителей.

Однако численность и умение были не единственными составляющими увеличения возможностей причинения страдания в условиях зарождения институциональных структур. Эффективность причинения страданий в значительной степени увеличивалась в результате распыления личной ответственности, т.е. обезличивания. Жители определенного поселения причиняли страдания намеченным жертвам не в отместку за какое-либо предшествующее зло, а просто потому, что им было велено так делать. Человеку предписывалось подчиняться определенной личности, и эти отношения превращались в безымянную цепочку приказа, характерную для армии или системы бюрократии. С ростом поселений социальная практика безличностного причинения страданий прочно закрепилась, людям сравнительно легко стало причинять страдания друг другу в ужасающих размерах: отсутствовало мучительное чувство вины, которое могло бы остановить занесенную карающую длань.

После 10 млн лет генетической и культурной эволюции все основные факторы, необходимые для институционализации причинения страданий как способа устрашения были, наконец, интегрированы в социальное поведение.

Американский исследователь Р. Сью в книге «Панэтика: исследование причинения страдания» таким образом подытоживает эти результаты эволюции: 1) страдание используется как решающее средство приобретения и господства (10 млн лет до н.э.); 2) появление рук (примерно 3 млн лет до н.э.) и последующее эволюционное развитие; 3) возникновение способности создавать виртуальное присутствие и реагировать на него (около 600 тыс. лет до н.э.); 4) накопление изобретения и усовершенствования оружия для нанесения физических повреждений (примерно 65 тыс. лет до н.э.). Начиная с IX тысячелетия до н.э. стремительно развилось почти каждое из этих «умений». Причинение страдания возросло по частности, интенсивности и размерам. Человеческая история оказалась вместилищем наказаний всевозможных видов,

что свидетельствует, по мнению автора, о скрытой генетической склонности к причинению страдания, присущей человеческому роду. Р. Сю приводит пять примеров наиболее жесточайших способов причинения страдания в истории человечества.

1. В XII в. жена китайского императора заставляла заключенных ходить по горящим угольям, смазанным жиром, и смеялась, когда некоторые из них, поскользнувшись, падали на пылающее ложе.

2. В XI в. до н.э. ассирийский закон гласил, что некоторых преступников можно наказывать путем принесения их детей в жертву богам.

3. В I в. до н.э. нищие на улицах Рима просили милостыню у патрициев, выставляя напоказ своих детей специально для этой цели искалеченных.

4. В XIV в. до н.э. инквизиторы привязали одного из вождей еретиков к телеге и по мере того, как лошади тащили несчастного через весь город, палачи вырывали у него куски тела раскаленными щипцами.

5. В XIX в. британские поселенцы острова Тасмания (ниже Австралии) травили туземцев собаками и устраивали псовую охоту на них. Делалось это ради спортивного интереса. Трупы подстреленных затем разрезались на куски и скармливались собакам.

Христианская теология о грехе. Христианская теология считает страдание расплатой за грехи. Должен ли человек страдать? Не является ли идеалом человеческой жизни такое существование, в котором отсутствуют переживания, утраты? Христианское сознание считает, что страдание — неперемный спутник человеческой жизни. Именно через страдание можно добиться искупления. Сострадание в этом контексте оказывается универсальным, поскольку любовь к ближнему постоянно вызывает жалость и сочувствие. А. Шопенгауэр считал, что именно сострадание позволяет преодолеть эгоизм, поэтому оно есть основание морали. О. Шпенглер рассматривал страдание как критерий и содержание подлинной духовности. Ф. Ницше оценивал его как величие души.

Феномен страдания широко осмысливался и в русской религиозной философии. «Страданием в смысле объективном или логическом называется определение чего-либо другим, — писал В. С. Соловьев, — для него внешним; этому со стороны субъективной или психической соответствует вообще неприятное и болезненное ощущение какого бы то ни было рода»¹. В. С. Соловьев критиковал точку зрения Шопенгауэра, который свел к состраданию всю нравственность. Излагая позицию Э. Гартмана (1842—1906), который полагал, что всякое действительное бытие

¹ Соловьев В. С. Соч. : в 2 т. Т. 1. С. 81.

по существу своему есть страдание и бедствие. В. С. Соловьев подчеркивал: «Итак, в этой системе страдание и отчаяние отдельной особи снимаются в страдания и отчаяния всего сущего, частное, единичное самоубийство заменяется самоубийством всеобщим, коллективным...»¹

Как показал Бердяев, отношение христианства к страданию двойственно и парадоксально. Только оно принимает страдание и имеет до конца мужественное отношение к страданию. Христианство учит не бояться страдания, ибо страдали и сам Бог, и Сын Божий. Все остальные учения, как считал Бердяев, боятся страдания и бегут от него.

Стоицизм и буддизм — высокие типы нехристианских нравственных учений — боятся страдания и учат, как избежать его, как стать к нему нечувствительным и достичь бесстрастия. Буддизм признает сострадание, ибо оно может быть лишь способом избавления от муки бытия; любовь же утверждает бытие, и, следовательно, муку, любовь умножает скорбь и страдания. Для буддизма, как полагал Бердяев, существует, по сути дела, только физическое, а не нравственное зло. Так и должно быть при отрицании свободы. Зло есть боль, страдание.

Христианство имеет мужество принять боль и страдание. Буддизм этого мужества не имеет и потому отказывается от бытия, бежит в небытие. Буддизм не знает, как жизнь может быть невыносимой при принятии страдания, не знает тайны креста. Буддизм есть по-своему великое учение о спасении от мук и страдания без Спасителя. Это есть спасение через знание той истины, что бытие есть страдание. И Конфуций, и Будда, и все мудрецы мира искали покоя для человека, свободы от страдания и муки.

Стоицизм. Стоицизм — это учение о самоспасении человека от страдания и о достижении покоя. Стоическая этика свидетельствует о высоком нравственном усилии человека, но, в конце концов, эта этика пессимистическая, потерявшая смысл жизни, этика страха перед страданиями жизни и смерти. Нужно потерять чувствительность к страданию, стать равнодушным — вот единственный выход. Стоицизм внешне исповедует оптимистическую философию, он верит в мировой разум и хочет согласовать человека с ним для избежания страданий, верит как будто в благость порядка природы.

В этом отношении Бердяев считал замечательной книгу Марка Аврелия «Наедине с собой»² — один из самых волнующих человеческих документов, изобличающих внутреннюю природу стоицизма. Стоический оптимизм — искусственный. Но и буддизм,

¹ Соловьев В. С. Соч. : в 2 т. Т. 1. С. 100.

² Аврелий М. Наедине с собой / пер. С. Роговина. М., 1914.

и стоицизм интересны тем, что они поняли — жизнь есть страдание (буддизм — прямо, стоицизм — косвенно). Вопрос о смысле страдания есть основной вопрос этики. Страдание есть основная тема христианства. Оно есть глубочайшая сущность бытия, основной закон всякой жизни. «Страдание связано не только с беспомощным животным состоянием человека, — отмечал Бердяев, — то есть с его низшей природой, но также с его духовностью, с его свободой, с его личностью, то есть с его высшей природой. Отказ от духовности, от свободы, от личности мог бы облегчить страдание, уменьшить боль, но это означало бы отказ от достоинства человека. Да, ввержение человека в низшее животное состояние ни от чего не спасает, потому что жизнь в этом мире не бережется и не охраняется...»¹

Современные версии страдания. С. Кьеркегор считал, что страдание человека связано с его одиночеством. По мнению М. Шелера, страдание — это опыт жертвования частью во имя целого, низшей ценности во имя высшей. Сторонники психоанализа определяют страдание как изначальное, продиктованное уже травматизмом рождения. Человек, появляясь в этом мире, испытывает испуг и тоску. Индийский философ Ауробиндо отмечает, что страдание есть возражение всего, целого в противовес ложной попытке эго свести универсальное к границам возможности исключительно личной радости.

Мое собственное индивидуальное страдание конечно же взято из всеобщего опыта. Другие люди, как и я, в иных или даже сходных ситуациях тоже испытывали мучения. Как это все постигалось в истории человечества? Возможно, были целые эпохи, когда человек не ощущал хрупкости своего существования. Иерусалимский философ М. Бубер, размышляя о том, что порождает страдание в родовом опыте человечества, называет такие источники страдания, как распадение единой картины космоса, целостного представления о самом себе, атомизацию социума. Касаясь первой проблемы, Бубер отмечает, что в истории было немало периодов, когда человек чувствовал прочность его мира и то, что этот мир надежно размещен, как сказано в христианской аллегории, между хаосом и небесами.

Скажем, в эпоху языческой античности греки видели мир закрытым пространством, в котором соответствующее место отведено и человеку, который в восприятии греков был частичкой космоса. Он имел свой угол в мироздании. Это порождало безмятежное самочувствие: небо покровительствовало человеку. Разумеется, страдание возникает не только по причине бездомности. Однако в целом Вселенная казалась грекам благоустроенной: у них был свой дом.

¹ Бердяев Н. А. О назначении человека. М., 1993. С. 289.

Христианство, судя по всему, разрушило это ощущение земной тверди, заключенной в некое гармоническое единство. Оно показало, что дом этот может полететь в бездну. Таково возведение апокалипсиса. Возможно, это переживание ужаса не согласуется с начальным духом данного учения. Однако именно христианство лишило людей чувства безмятежной гарантированности бытия.

Покуда индивид борется с собственными призраками, обнаруживается, что космос вовсе не служит надежным обиталищем для него. Индивид послеренессансной эпохи ощущает себя одиночкой перед бесконечностью. Он открывает страшные просторы Вселенной, которые охватывают его со всех сторон. Он ощущает себя связанным в одном углу неизмеримой бесконечности, воспринимает себя, как тень, которая длится одно мгновение и никогда не возвращается. Человек вопрошает: «Кто меня создал? По чьему приказу и под чьим руководством определены для меня именно это место и это время?» Перед всемогущим величием природы, гор, морей, бесконечной звездной ночи к человеку приходит ощущение подавленности. Вечное молчание бесконечных миров ужасает его.

Первые замечания, связанные с современным пониманием страдания, находим у Гегеля. В знаменитом фрагменте из «Феноменологии духа» философ показал диалектику господина и раба. Господин победил раба и полагает, что может господствовать над ним. Однако, по Г. Гегелю, будущее принадлежит рабу, ибо он, в противоположность господину, познал страх и страдание.

Экзистенциализм о страдании. Экзистенциализм раскрыл беззащитность человека перед лицом властных структур. Анонимные силы играют им, как пешкой. В романе австрийского писателя Ф. Кафки «Процесс» прокуррист крупного банка К. Йозеф предстал перед неким неофициальным судом. Поначалу подсудимому кажется, будто все происходящее абсолютная чепуха и он сумеет выкрутиться. Но постепенно трясина процесса засасывает его. В конце концов двое в цилиндрах ведут его в заброшенную каменоломню и убивают, как собаку...

Должен ли человек бояться судебного процесса? Судя по всему, ему причиняет страдание абсурдизм жизни. Реальная опасность может обернуться блефом, а сущая безделица — гибелью. Рассмотрение феномена страдания имело прежде основной недостаток: философы не видели экзистенциальной структуры бытия. Страх у них был прежде всего психологической проблемой. М. Хайдеггер не отделял сознание от абсурда, для него абсурд — это безраздельное царство страдания, в котором реальное неотделимо от бессмыслицы.

Страдание — основной факт человеческого существования. Каждый человек приговорен к страданию. С мукой человек

рождается, с мукой и умирает. Даже любовь, коли это истинное чувство, сопряжена с болью. Почему же человек вынужден страдать? Как оправдать Бога, когда вокруг столько страданий? Эти вопросы задавал себе Достоевский, а ответить на них пытался Бердяев. Последний писал: «Мучительное, причиняющее страдание противоречие человека заключается в том, что он есть существо в нераскрытой глубине своей бесконечное и устремленное к бесконечности, существо, ищущее вечности и предназначенное к ней и вместе с тем, по условиям своего существования, конечное и ограниченное, временное и смертное. В глубине человеческого страдания есть переживание непреодолимости, неотвратимости, безвозрастности»¹.

Человек по самой своей природе не может переживать целостность. Это и есть, по мнению Бердяева, источник страданий. Люди чаще всего имели дело с миром вещей, объектов. Они крайне редко прорываются к космосу других существ. В самом человеке много чуждого ему самому. Оно тоже порождает страдание. Личность пытается реализовать себя. Она борется против всего, что поработает ее.

Так Божий мир, который по замыслу должен войти в человека целиком, на самом деле замещен мертвящей объектностью.

Русский философ был убежден: большая часть страданий человека связана с тем, что личность поглощена собой. Зацикленность на себе в пределе ведет к сумасшествию. Поглощенность собой, неспособность выйти из собственных состояний мешает реализации личности. Физический и духовный организм человека лишь частично приспособлен к окружающей среде, которая всегда ему враждебна. Существование человека хрупко, ибо он едва находит точки опоры в бесконечном феноменальном мире, где он плохо укоренен.

Все это — разобщенность человека с первоисточником жизни, с другими людьми, с космической жизнью — и порождает страдание. Что же в таком случае служит антиподом страдания? Возможность приобщиться к другим сущностям, отыскать общность и близость с другим человеком. Смерть же с этой точки зрения действительно воспринимается как величайшее страдание. Каждый умирает в одиночку. Это апофеоз разобщенности.

В современной философской литературе ставится вопрос о том, чтобы с помощью социальной инженерии ограничить сферу страдания. «Тот, кто страдает, — писал Поппер, — имеет право требовать, чтобы были использованы все возможные средства для облегчения страданий. Поэтому приверженец социальной инженерии будет разрабатывать методы для поиска наиболее тяжелых,

¹ Бердяев Н. А. О назначении человека. С. 291.

нестерпимых социальных бед, чтобы бороться с ними, а не искать величайшее конечное благо, стремясь воплотить его в жизнь»¹.

Согласно Попперу с этической точки зрения страдание и счастье, боль и удовольствие не симметричны. И утилитаристский принцип величайшего счастья, и принцип Канта «Содействуйте счастью других людей...», как считал Поппер, не верны (по крайней мере, в таких их формулировках, однако вряд ли могут быть доказаны с рациональной точки зрения). К. Поппер утверждал, что человеческое страдание с моральной точки зрения непосредственно вызывает к помощи, в то время как возрастание счастья людей, которым и так хорошо, не подразумевает подобного призыва.

Для дальнейшей критики утилитаристской формулы «максимизации удовольствия» Поппер призывал учесть, что эта формула предполагает существование непрерывной шкалы «удовольствия — боль», т.е. шкалы, которая позволяет нам рассматривать степени боли как отрицательные степени удовольствия. Однако, с точки зрения морали, удовольствие не может перевесить боль, и особенно удовольствие одного человека — боль другого. Вместо того чтобы требовать величайшего счастья для огромного большинства, следует более скромно попросить, чтобы у всех стало меньше тех страданий, которых можно избежать.

Что касается неизбежных страданий, например голода в те времена, когда нехватка продуктов неизбежна, то их, по мнению Поппера, следует разделить поровну, насколько это возможно. Данная этическая позиция в некотором смысле аналогична тому подходу к научной методологии, которую Поппер защищал в работе «Логика научного открытия». Такой методологический подход позволяет лучше понять сферу этики, в которой значительно правильнее формулировать наши требования отрицательно, т.е. требовать устранения страданий, а не содействовать счастью.

Страдание — грандиозный и плодovitый архитектор. Оно творит беспредельные вселенные. Человеческая фантазия неистощима. Воображение помогает людям преодолеть невыносимое чувство ужаса, которое охватывает их. Человек еще и эксцентричное создание. Он не только ищет освобождения от страдания, его влечет к нему. Он готов истязать себя и других ради душевного просветления. Это неплохо показано в романах Достоевского. В религиозном сознании практикуется не столько освобождение от страдания, сколько его усиление. Так рождаются духовные пытки, которые становятся непереносимыми. Русские религиозные философы считали, что новое христианское сознание должно освободить человека от этих кошмаров.

¹ Поппер К. Открытое общество и его враги : в 2 т. М., 1992. Т. 1. С. 200.

Однако в каком смысле можно говорить о мере страдания? При всей актуальности названных попыток русских философов освободить религиозное сознание от садистических пережестов важно отметить, что никаких реальных критериев для такого «исправления» религии нет. Именно в страдании человек постигает себя, реальный мир, Божественный смысл окружающего.

Страдание — одно из глубинных экзистенциальных переживаний человека. Оно служит испытанием человека, его сокровенных сил на путях свободы. Страдание — не самоцель, а средство постижения человеческого, достижения духовной умиротворенности, выражения огромного человеческого духовного потенциала. Никакие теологические системы, никакие авторитеты не могут прекратить человеческих страданий и мучений.

Покупайте наши книги:

В офисе издательства «ЮРАЙТ»:
111123, г. Москва, ул. Плеханова, д. 4а,
тел.: (495) 744-00-12, e-mail: sales@urait.ru, www.urait.ru

В логистическом центре «ЮРАЙТ»:
140053, Московская область, г. Котельники, мкр. Ковровый, д. 37,
тел.: (495) 744-00-12, e-mail: sales@urait.ru, www.urait.ru

В интернет-магазине «ЮРАЙТ»: www.urait-book.ru,
e-mail: order@urait-book.ru, тел.: (495) 742-72-12

**Для закупок у Единого поставщика в соответствии
с Федеральным законом от 21.07.2005 № 94-ФЗ обращаться
по тел.: (495) 744-00-12, e-mail: sales@urait.ru, vuz@urait.ru**

**Новые издания и дополнительные материалы доступны
в электронной библиотечной системе «Юрайт»
biblio-online.ru**

Учебное издание

Гуревич Павел Семенович

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

Учебник для бакалавров

Формат 60×90¹/₁₆.
Гарнитура «Petersburg». Печать офсетная.
Усл. печ. л. 35,81. Тираж 500 экз. Заказ № Т-851.

ООО «Издательство Юрайт»
111123, г. Москва, ул. Плеханова, д. 4а.
Тел.: (495) 744-00-12. E-mail: izdat@urait.ru, www.urait.ru

**Отпечатано в полном соответствии с качеством
предоставленного электронного оригинал-макета
в типографии филиала ОАО «ТАТМЕДИА»
«ПИК «Идел-Пресс».**
420066, г. Казань, ул. Декабристов, 2.
E-mail: idelpress@mail.ru

