

А. А. МЕКУШКИН, К. В. ВОДЕНКО



РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ И ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ



УЧЕБНОЕ ПОСОБИЕ



РОСТОВ-НА-ДОНУ
2019

УДК 2(082.1)
ББК 86.3
М 46

А в т о р с к и й к о л л е к т и в :

МЕКУШКИН Андрей Александрович
ВОДЕНКО Константин Викторович

Р е ц е н з е н т ы :

МАТЯШ Тамара Петровна, д. филос. наук, проф.;
ПОЛОЖЕНКОВА Елена Юрьевна, д. филос. наук, проф.

М 46 Мекушкин А. А., Воденко К. В. Религиоведение и философия религии: учебное пособие / Донской государственный технический университет. — Ростов н/Д: Изд-во «Профпресс», 2019. — 183 с.

УДК 2(082.1)
ББК 86.3

Учебное пособие знакомит с актуальными вопросами современного религиоведения, философии и социологии религии. Раскрывается сущность и структура религии. Большое внимание уделено изучению многообразия религий и их исторической эволюции. Изложены философские, этические, социально-политические и правовые аспекты различных вероучений. Особое внимание уделяется авраамическим религиям. Отдельный раздел посвящен описанию христианского понимания Бога, мира и человека. Описаны сложные и противоречивые взаимоотношения религии и культуры, религии и науки. Рассмотрена специфика соотношения религии и экономики, религии и права. Описаны современные тоталитарные секты и экстремистские религиозные организации.

Учебное пособие предназначено для преподавателей и студентов вузов, изучающих актуальные проблемы религиоведения, философии и социологии религии.

© А. А. Мекушкин, К. В. Воденко, 2019
© Дизайн и оригинал-макет, издательство «Профпресс», 2019

СОДЕРЖАНИЕ

| | |
|---|----|
| ВВЕДЕНИЕ | 5 |
| СУЩНОСТЬ И ПРОИСХОЖДЕНИЕ РЕЛИГИИ | 9 |
| Понятие религии | 9 |
| Гипотезы происхождения религии | 12 |
| Типология религий на основании специфики верований | 15 |
| Типология религий на основе специфики социокультурной общности | 17 |
| Типология по принадлежности к определенной культурной традиции | 19 |
| ЭЛЕМЕНТЫ РЕЛИГИИ | 21 |
| Религиозные ритуалы | 21 |
| Мифы и доктрины | 24 |
| Религиозная организация | 29 |
| Церковь, секта, деноминация и культ | 33 |
| Религиозный опыт | 36 |
| Религиозное поведение | 40 |
| МНОГООБРАЗИЕ РЕЛИГИЙ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ | 44 |
| Ранние формы религиозных верований | 44 |
| Древнегреческая религия | 45 |
| Индуизм | 50 |
| Джайнизм и сикхизм | 58 |
| Буддизм | 60 |
| Направления буддизма | 63 |
| Религии Китая | 67 |
| Конфуцианство | 72 |
| Даосизм | 75 |
| АВРААМИЧЕСКИЕ РЕЛИГИИ И ИХ ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА | 78 |
| Иудаизм | 79 |
| Христианство | 82 |

| | |
|--|-----|
| Христианские конфессии | 87 |
| Ислам | 105 |
| БОГ, МИР И ЧЕЛОВЕК В ХРИСТИАНСКОМ ВЕРОУЧЕНИИ | 113 |
| О бытии Бога | 113 |
| Бог есть... | 115 |
| Кем и чем не является Бог | 118 |
| Бог в христианском восприятии | 119 |
| Личность Иисуса Христа | 120 |
| Концепция происхождения мира | 122 |
| Мир видимый и невидимый | 125 |
| Религиозная антропология | 127 |
| Проблема зла в христианстве | 129 |
| СЕКУЛЯРИЗАЦИЯ | 133 |
| Сущность секуляризации | 133 |
| Критика концепции секуляризации | 139 |
| РЕЛИГИЯ И КУЛЬТУРА | 140 |
| Основные подходы к исследованию соотношения религии и культуры | 140 |
| Феномен религиозной культуры | 143 |
| Специфика христианской культуры: католическая и православная культура | 145 |
| РЕЛИГИЯ И НАУКА | 151 |
| Основные концепции соотношения науки и религии | 151 |
| Религия и наука в русской религиозной философии | 155 |
| Гносеологическая функция религиозной веры | 158 |
| Вера и знание в контексте апофатизма | 162 |
| Религия и наука в работах русских космитов | 164 |
| ЛИТЕРАТУРА | 176 |





Введение



Религия — сложнейший и многогранный феномен, сопровождающий человека на протяжении всей его истории. Формы религиозных верований и ритуалов бесконечно разнообразны, что затрудняет проблему определения религии. Ведущий представитель современного религиоведения М. Элиаде замечал: «Достойно сожаления, что для выражения понятия сакрального в нашем распоряжении нет более точного слова, чем «религия». Это понятие имеет длинную историю, хотя применительно к понятию культуры оно недолговечно. Можно задать вопрос — каким образом, не дискриминируя его, допустимо использовать этот термин в исследовании древнего Ближнего Востока, иудаизма, христианства, ислама, индуизма, буддизма, равно как и культуру так называемых «примитивных» народов. Но, возможно, поздно уже искать другое слово и термин «религия» может быть полезен при условии, если мы не будем забывать, что он не обязательно предполагает веру в Бога, богов или духов, а имеет отношение к опыту сакрального и, следовательно, связан с идеями бытия, значимости и истины»¹.

Религиоведение — комплексная дисциплина, включающая в себя ряд разделов, их которых наиболее значимыми являются: история религии, социология религии, психология религии, феноменология религии. Можно говорить о том, что одним из ком-

¹ Элиаде М. Ностальгия по истокам. — М., 2006. — С. 15.

понентов религиоведения является теология (богословие). Научный подход к изучению феномена религии подразумевает такие принципы, как объективность, историзм, опора на реальные факты, применение специфических методов исследования. Поэтому научное религиоведение следует отличать от теологии.

Теология (греч. — «знание Бога») как специфическая форма рационального осмысления религиозных истин в рамках, заданных религиозным учением, сложилась в европейских обществах еще в эпоху средневековья и продолжает существовать и сегодня. В широком смысле термин «теология» может применяться и для обозначения рационального анализа вероучения не только христианства, но и других религий. Однако этот анализ всегда ограничен принятием некоторого числа вероучительных положений, не подвергаемых сомнению. Если говорить о современной теологии, то следует отметить, во-первых, разнообразие направлений в рамках этой дисциплины, а, во-вторых, стремление опираться на результаты научного исследования религии для обоснования своих положений.

Наиболее ранней формой научного изучения религии была **история религии**. Среди наиболее крупных представителей истории религии в XIX — начале XX вв. следует назвать Ф. М. Мюллера — одного из основоположников религиоведения, применявшего исторический и сравнительный методы в своих исследованиях древней мифологии; А. Н. Афанасьева, изучавшего славянский фольклор и славянскую мифологию; Э. Тайлора, создателя концепции анимизма как наиболее простой и первичной формы религии; Дж. Фрэзера, предложившего модель развития мышления, включающую магию, религию и науку. Теоретические построения отмеченных авторов устарели, однако собранный ими исторический материал во многом сохраняет свою ценность.

Вплоть до сегодняшнего дня именно история религии составляет основу для всех остальных религиоведческих дисциплин. Религия не может быть понята вне своей истории. Любые теоретические обобщения возможны лишь на базе реальных фактов. История религии, в свою очередь, опирается на данные таких наук, как собственно история (поскольку история религии неразрывно связана с историей того или иного общества), археология, антропология (этнография), филология и др. С появлением социологии и психологии религии, история религии развивается во взаимодействии с ними.

С возникновением в XIX веке новой науки об обществе — социологии, исследование религии приобретает дополнитель-

ное измерение. В рамках **социологии религии** изучаются, прежде всего, социальные формы, в которых религия находит свое внешнее воплощение, — религиозные институты и организации, а также влияние религии на другие сферы социальной жизни, обусловленность религиозных верований социально-культурными условиями, социальные функции религии. Некоторые представители социологии религии предпринимали попытки вывести «истоки» религии из социальной реальности. В частности, для Э. Дюркгейма религия представала как проекция социального опыта. Изучая тотемизм, исследователь обнаружил, что люди в образе «тотема» — мифического предка клана — обожествляют сам клан. Таким образом, объектом поклонения в наиболее простой (как считал Дюркгейм) форме религии выступает само общество. Концепция Дюркгейма не раз подвергалась критике. В рамках социологии религии сложилось множество направлений и подходов. Дюркгейма можно рассматривать в качестве предшественника функционалистского подхода к анализу этого феномена, а М. Вебера, основоположника «понимающей социологии», — в качестве предшественника исследовательского подхода, который рассматривает религию, прежде всего, как «смысловой феномен». Религия придает смысл человеческому существованию — в этом ее главная роль и ценность.

Психология религии, сложившаяся на рубеже XIX–XX вв. изучала психологические аспекты религии. Наибольший вклад в изучение психологических аспектов религии внесли представители «глубинной психологии». Уже З. Фрейд, основатель психоанализа, уделял большое внимание сущности религии и проблеме ее истоков. Он видел в религии весьма важную для выживания человеческого общества иллюзию, специфический «коллективный невроз», корни которого — в беспомощности и уязвимости человека, а также — в специфике развития личности в раннем детстве. К. Г. Юнг, последователь и критик З. Фрейда, видел истоки религии в «коллективном бессознательном», продуцирующем «архетипы» — ментальные структуры, отражающие некоторые универсальные моменты человеческого опыта. Архетипы проявляются в религиозной символике, но также в символике сновидений, произведениях искусства, а в случае патологий — в бреде, галлюцинациях, навязчивых идеях и др. Мифы, религиозные доктрины — ценная часть духовного наследия человечества, поскольку они выражают в универсальных символах значимые для человека ситуации и обеспечивают приспособление человека к этим ситуациям.

Феноменология религии — религиоведческая дисциплина, цель которой — выявление сущности религии, ее базовых элементов, проявляющихся во всем многообразии исторических религий. Сторонники феноменологии религии призывают изучать религию как самостоятельный, самоценный феномен, не сводя ее сущность к социологической, психологической или другим внешним по отношению к ней сферам реальности. Чаще всего в качестве ядра религии выступает феномен священного или нуминозного. Само же по себе священное не выводится ни из чего иного, и в этом случае феноменология религии оказывается в чем-то созвучной теологии, которая также признает реальность священного начала бытия. Но какими бы не были истоки сакрального, — феноменология религии не говорит об этом ничего определенного, — оно действительно присутствует в любой религии, выражаясь при этом в огромном разнообразии культурных форм. Другой предмет внимания феноменологии религии — это опыт священного, встреча человека с проявлениями священного начала — опыт пророков, шаманов, йогов, мистиков, присутствующий во всех религиях, а в случае буддизма, христианства и ислама — ставший началом, исходной точкой этих мировых религий. Наиболее известный и влиятельный представитель феноменологии и истории религии — М. Элиаде.





Сущность и происхождение религии



ПОНЯТИЕ РЕЛИГИИ

Религия является неотъемлемой частью духовного мира любого общества. Мыслители эпохи Просвещения и многие исследователи более позднего времени полагали, что религия как плод невежества человека со временем должна будет уступить место научному знанию. Однако современная ситуация показывает, что прогресс науки не приводит к исчезновению религиозных верований. Религия меняет формы своего существования, но не исчезает полностью. На рубеже XX–XXI веков можно даже говорить о «религиозном ренессансе», возрождении интереса к традиционным религиям и появлении новых религиозных доктрин и организаций.

Несмотря на кажущуюся ясность понятия «религия», дать ему точное определение весьма сложно. Религия — это не «вера в Бога», поскольку существуют религии без понятия бога. Религия — это не вера в «сверхъестественное», поскольку большинство религий возникли тогда, когда противопоставление «естественного» и «сверхъестественного» еще не осознавалось людьми. Религию нельзя отождествлять и с верой в посмертное существование человека, так как не все религии подразумевают такую веру. Наконец, нельзя сводить сущность религии собственно к феномену «веры» (противоположному «точному знанию»), поскольку «вера» пронизывает собой все формы че-

ловеческого существования. Без «веры» в правильность существующих в обществе норм невозможно взаимодействие между людьми. На вере базируются ценности, убеждения, предрасудки и стереотипы, совсем не всегда имеющие религиозный характер. Жизнь общества в целом была бы невозможна без веры, пронизывающей все человеческие отношения: ребенок верит родителям, пациент — врачу, избиратели — президенту и т. д. Без этой стихийной веры люди не могли бы взаимодействовать. Элементы веры есть и в научном знании. Таким образом, и вера сама по себе не может считаться специфическим признаком религии.

Существует несколько точек зрения на происхождение слова «религия» (от лат. *religio* — совестливость, благочестие, благоговение, религия, святость, богослужение). **Цицерон** считал, что слово «религия» является производным от лат. глагола «*relegere*», что в переносном смысле означает «благоговеть» или «относиться к чему-либо с особым вниманием, почтением». Отсюда и самое существо религии Цицерон видит в благоговении перед высшими силами, Божеством. Эта мысль Цицерона верно указывает на то, что благоговение является одним из важнейших элементов в религии, без которого религиозность превращается в ханжество, лицемерие и пустое обрядоисполнение, а вера в Бога — в холодную безжизненную доктрину. В то же время нельзя согласиться с тем, что благоговение перед чем-то таинственным и даже перед Богом составляет сущность религии. Сколь ни велико и необходимо благоговение в религии, тем не менее оно представляет собой лишь одно из чувств, присутствующих в религиозном отношении человека к Богу, и не выражает его сущности. Западный христианский писатель и оратор **Лактанций** (330 г.) считает, что термин «религия» происходит от латинского глагола «*religare*», означающего «связывать», «соединять». Поэтому и религию он определяет как *союз благочестия* человека с Богом. Это определение Лактанция раскрывает самое существенное в религии — то живое единение духа человека с Богом, которое совершается в тайниках сердца человеческого. Подобным же образом понимает существо религии и **блж. Августин** (430 г.), хотя он считает, что слово «религия» произошло от глагола «*reeligere*», т. е. воссоединять, и сама религия означает воссоединение, возобновление когда-то утерянного союза между человеком и Богом. Таким образом, происхождение слова «религия» указывает на два основных его значения: *соединение* и *благоговение*, — которые говорят о рели-

гии как о таинственном духовном союзе, живом, благоговейном единении человека с Богом.

В соответствии с традициями отечественного религиоведения (Ю. Ф. Борунков, В. С. Глаголев, Н. С. Капустин, Л. Н. Митрохин, Д. В. Пивоваров, В. К. Шохин, Д. М. Угринович, И. Н. Яблоков и др.), религия понимается как особое мировоззрение и мироощущение, детерминированные верой в существование «сверхъестественного» (в зрелых религиях — Бог) и объективируемые в соответствующих поведенческих нормах и обрядово-ритуальных действиях людей. Религия представляет собой довольно сложное и многогранное явление, а потому наряду с понятием «религия» часто используется термин «религиозный комплекс». Согласно ведущему отечественному религиоведу И. Н. Яблокову, религиозный комплекс включает в себя религиозное сознание, религиозную деятельность, религиозные отношения и институты¹. Центральным компонентом религиозного комплекса является религиозное сознание, включающее в себя религиозную идеологию как систему религиозных идей, взглядов и представлений, выступающих как систематизированное, теоретически осмысленное и обобщенное отражение реальности сквозь призму веры в сверхъестественное. Идеология современных религиозных комплексов включает в себя богословие, религиозную философию, религиозные концепции культуры, искусства, экономики, политики, права и др.

Согласно И. Н. Яблокову, концептуальным выражением религиозного сознания являются теология (богословие) и религиозная философия, между которыми невозможно «поставить знак равенства, хотя разграничивающие их отличия весьма условны»². Религиозная философия представляет собой совокупность различных философских исследований, в которых любая избранная проблема разрабатывается с учетом связи человека с Богом. Религиозная философия обычно решает онтологические, гносеологические, социальные проблемы, ее теоретическую базу составляют положения, так или иначе согласующиеся с доводами вероучения³. Теология (богословие) понимается как теоретическое знание о божественном мире, создаваемое Церковью для всестороннего осмысления и систематического изложения содержания своей веры и фундирован-

¹ Основы религиоведения: учеб. для студ. вузов / под ред. И. Н. Яблокова. — М., 2004.

² Там же. — С. 290.

³ Там же.

ное в духовном опыте, догматике, литургической жизни, Священном Писании и др.¹

Обратим внимание на трудности в определении понятия религии. Серьезные сомнения в самой возможности дать корректное определение религии высказывал **Дж. Фрэзер**. Он писал: «Нет такого предмета, в отношении которого мнения так сильно разделились, как в отношении религии. Невозможно дать определение религии, которое удовлетворяло бы всех». Показательно и определение, данное **П. А. Флоренским**: «Религия есть, или, по крайней мере, притязает быть художницей спасения, и дело ее спасать... Она спасает нас от нас — спасает наш внутренний мир от таящегося в нем хаоса». Такое определение, безусловно, носит **философский** характер. Религия как **социальный феномен** рассматривается в религиозноведческой литературе по двум направлениям: **содержательному** (Э. Тайлор, Р. Маретт, Э. Дюркгейм) и **функциональному** (Р. Белл, отчасти М. Вебер).

ГИПОТЕЗЫ ПРОИСХОЖДЕНИЯ РЕЛИГИИ

Гипотезы о происхождении религии условно можно разделить на две группы:

1. Религия рассматривается как результат деятельности сознания, мышления людей, как продукт общественных отношений т. е. с философско-научных позиций — это так называемые отрицательные гипотезы.

2. Религия рассматривается как результат сверхъестественной связи человека с Абсолютом — это так называемые положительные гипотезы.

Рассмотрим отрицательные гипотезы происхождения религии.

Натуралистическая гипотеза. Натуралистическая (от лат. *natura* — природа) гипотеза, высказанная еще римским поэтом и философом Лукрецием (I в. до н. э.), утверждает, что идея Бога и религия возникли в результате страха людей перед грозными явлениями природы (*timor primus fecit deos* — страх создал первых богов), непонимания причин их возникновения, незнания законов природы.

Недостатки: это психологическое объяснение, однако не учитывает того обстоятельства, что страх, скорее, вызывает стремление избежать данного явления, скрыться от него, нежели почитать и олицетворять его, обращаться к нему с мольбой. Человек

¹ Шохин В. К. Теология: Введение в богословские дисциплины. — М., 2002. — С. 18.

многого боялся, но тем не менее обоготворял не все предметы страха: хищников, стихии, своих врагов-людей и т. д., — а лишь некоторые из них, и часто самые безобидные (камень, дерево и т. д.); Наука существует уже не одно столетие, и человек давно увидел, что он постепенно приобретает все большую возможность объяснения происходящих в мире процессов. Однако это важнейшее, быть может, для него открытие, освободившее его от «мистического страха» перед природой, не повлияло на его религиозность. Величайшие ученые верили в Бога и продолжают верить в него и сегодня.

Анимистическая гипотеза. Анимистическая гипотеза (от лат. *animus* — дух), высказанная и подробно развитая в прошлом столетии, видит источник происхождения религии в сновидениях, обмороках, галлюцинациях, смерти и т. п. явлениях, наблюдения за которыми привели «неразвитого человека» к мысли о существовании другого, столь же реального мира, как и этот.

Недостатки: человечество не настолько слабо развито, чтобы не быть в состоянии отличить сон от действительности и принять галлюцинации и грезы за реальность. Вызывает особое недоумение то обстоятельство, как подобная неразвитость сознания могла сочетаться со столь большой высотой философского мышления, способного при наличии указанных факторов дойти до идеи Божества и удержать ее не только в своем сознании, но и во всей практической жизни. Совершенно загадочным и необъяснимым в рамках анимистической гипотезы представляется факт всеобщности религии в человечестве. Известно, как трудно убедить кого-либо в чем-то, выходящем за рамки повседневного опыта. Это тем более относится к таким фактам, как бытие мира сверхчувственного, бытие Бога.

Гипотеза Фейербаха. Несколько иную идею о происхождении религии высказал один из гегельянцев прошлого столетия Л. Фейербах (1872 г.). Свою гипотезу он основывает на старом положении об олицетворении человеком сил природы как основе древних религиозных верований. Религия, по его мнению, непосредственно выростала из олицетворения отдельных сторон и свойств абстрактной природы человека, превратного ее объяснения. «Что такое дух, — вопрошает Фейербах, — как не духовная деятельность, получившая самостоятельное бытие благодаря человеческой фантазии и языку, как не духовная деятельность, олицетворенная в виде существа?» Фейербах делит религии на «духовные» (иудаизм, буддизм, христианство, ислам) и «естественные» (все первобытные и древние языческие веро-

вания). В «духовных» религиях, по Фейербаху, «Бог, отличный от природы, есть не что иное, как собственное существо человека», а в «естественных» религиях «отличный от человека бог есть не что иное, как природа или существо природы». **Недостатки:** вся религия у Фейербаха сводится к проблемам человека.

Социальная гипотеза. Социальная гипотеза — последнее слово отрицательной критики по данному вопросу. Основная ее мысль достаточно ясно раскрывается из нижеследующих высказываний.

Итак, содержание новой гипотезы сводится к следующим основным положениям:

1. Религия «могла возникнуть лишь на определенной ступени развития... общества и самого человека», т.е. она — явление не изначальное в человеческом обществе.

2. Возникновение религии обусловлено:

а) социальным фактором — «ввиду неразвитости общественного производства» (в первобытном обществе — чувством бессилия человека в борьбе с природой, в классовых обществах — чувством бессилия перед социальным гнетом);

б) гносеологическим фактором — умением «формулировать весьма отвлеченные понятия», когда «у человека развивается способность к абстрактному мышлению». Абстрактное же мышление дает возможность возникновению в человеческом сознании «фантастических отражений реальной действительности», т.е. сверхъестественных, религиозных. Но и социальная гипотеза бессильна дать ответ на вопрос о происхождении религии.

Недостатки: эта теория эклектична; при этом почти все элементы, ее составляющие, уже давно устарели и сданы в архив истории. Единственный новый элемент гипотезы — социальный — оказывается не более чем прямой проекцией современности в темную ночь тысячелетий, а не чем-то реально отражающим состояние и уровень развития человека перворелигии. Всеобщность религии в человечестве — один из самых впечатляющих фактов всемирной истории. Совершенно ясно, что такое явление не могло быть результатом случая, злых-то фантазий или страхов. Оно должно было иметь свою причину в чем-то фундаментальном, корениться в самой природе человека, в самой сущности бытия.

Положительный взгляд на происхождение религии. Остается лишь один логически оправданный ответ на этот вопрос. Появление идеи Бога в человеческом сознании и возникновение религии обусловлено тем, что есть Бог, действующий особым об-

разом на человека, и что человек способен при определенных условиях воспринимать эти действия Божии. Итак, на предварительный и общий вопрос: «Как возможна религия?» — отвечаем: «Религия есть непосредственное опознание Божества и живой связи с Ним, она возможна благодаря религиозной одаренности человека, существованию религиозного органа, воспринимающего Божество и Его воздействие. Без такого органа было бы, конечно, невозможно то пышное и многоцветное развитие религии и религий, какое мы наблюдаем в истории человечества, а также все ее своеобразие. Идея Бога в сознании человека может быть следствием воспитания, образования, однако действительно религиозной она становится лишь при условии личного обращения человека к Богу. Какими же внутренними факторами обуславливается появление веры в Бога у человека, начало религии у него?»

Первое условие — это искреннее искание истины, смысла жизни. Ибо ищущий свидетельствует тем самым, что он жив духовно. Напротив, духовно умерший не ищет и, естественно, не находит.

Второе условие — это нравственная чистота ищущего. Желая убедиться в бытии Бога должен искать истину не только рационально, путем изучения и сопоставления различных мировоззрений, но соответствующим образом и нравственно очищаться.

ТИПОЛОГИЯ РЕЛИГИЙ НА ОСНОВАНИИ СПЕЦИФИКИ ВЕРОВАНИЙ

Типология религий является трудной задачей, поскольку и в содержательном, и в организационном аспектах религии демонстрируют огромное разнообразие. Поэтому ни одна из существующих на сегодняшний день типологий не может считаться исчерпывающей. Однако типология необходима, поскольку позволяет внести порядок в многообразие исторических фактов, выявить в этом многообразии определенную логику. Типология изучаемых явлений — одна из важнейших процедур научного познания.

В основу типологии религии могут быть положены разные критерии. Если исходить из характера верований, то можно выделить, например, анимизм, тотемизм, теизм (в рамках которого различают монотеизм и политеизм), нетеистические религии.

Анимизм — верования в одушевленность объектов окружающего мира, в многообразные духовные существа. **Тотемизм** —

вера в происхождение общности от животного или растительного предка, при этом сам предок считается священным, с ним связано множество всяческих запретов — «табу». **Теизм** предполагает веру в персонифицированных богов — либо одного Бога (монотеизм), либо нескольких богов (политеизм). **Нетеистические религии** подразумевают веру в некое абстрактное первоначало бытия, не имеющее персонифицированного воплощения.

Однако эта типология (как и любая другая) упрощает реальную ситуацию. Каждая конкретная историческая религия может сочетать в себе разные типы верований. Так, буддизм изначально — религия нетеистическая. Однако по мере ее распространения народное сознание дополнило буддизм множеством божественных персонажей. Сам Будда оказался существом, наделенным почти божественным статусом. Тем не менее, основой мира все равно признается абсолютное ничто, пустота, и к слиянию с ней должен стремиться верующий. Аналогичная ситуация и в индуизме. Индуизм признает тысячи богов, имеет весьма разработанную систему поклонения им. Однако в конечном итоге все эти боги, как и мир в целом — всего лишь иллюзия. Основа же мира, «Брахман» — безличен и лишен каких-либо качеств. Таким образом, индуизм и буддизм находятся как бы «между» политеизмом и нетеистической формой религии. То же самое касается и даосизма — еще одной нетеистической религии, согласно которой основа бытия — «Дао», истинная сущность и путь всех вещей, следование которому и является главной целью верующего.

Различия между монотеизмом и политеизмом тоже не всегда выражены отчетливо. Пожалуй, одним из немногих примеров последовательного монотеизма является ислам, признающий только одного Бога. «Нет Бога, кроме Аллаха, и Мухаммед — пророк его» — основное вероучительное положение этой религии.

Монотеизм христианства имеет весьма своеобразную форму — как известно, Бог в христианстве — троичен. Он един в «трех ипостасях» — Бога-Отца, Бога-Сына (Иисуса Христа) и Бога-Духа Святого. Христианские богословы, опираясь на греческую философию, выработали учение, согласно которому сущностно Бог — един, несмотря на различие ипостасей. Христианское учение о Святой Троице дает повод, например, мусульманам рассматривать христианство как «многобожие». Рядовому верующему-христианину также довольно трудно постичь сущность троичного учения. В христианстве (главным образом, в католицизме и православии) весьма развит культ Девы Марии — Богородицы. Благодаря этому к трем божественным ипостасям добав-

ляется еще один значимый персонаж. Богородица не считается в христианстве «богиней». Тем не менее, ее реальная значимость в христианском вероучении и ритуальной практике, фактически, приравнивает ее к божеству. Молитвы, обращенные к Богородице — милосердной заступнице, не менее важны в жизни верующих, чем молитвы, обращенные непосредственно к Богу.

Что касается таких архаичных форм верований, как анимизм и тотемизм, то в реальности они могут сосуществовать друг с другом. Анимизм, кроме того, в качестве компонента присутствует и в других типах религии.

Таким образом, данная типология описывает, скорее, типы верований, чем типы религий. Реальная религия отличается преобладанием какого-либо типа верований, но не исключает присутствия других в качестве составляющих элементов. Выделение «чистых типов» подразумевает определенную идеализацию, схематизацию реальности.

ТИПОЛОГИЯ РЕЛИГИЙ НА ОСНОВЕ СПЕЦИФИКИ СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ ОБЩНОСТИ

Другая распространенная типология религий исходит из характера общности, исповедующей религию. В древности, когда человеческие общности были относительно немногочисленными и замкнутыми, та или иная религия была «собственностью» небольших групп. Каждое племя имело свои мифы, своих богов. Такие религии называются «**племенными**», «**общинными**», «**этническими**» (разнообразие названий связано с типами общностей — носителей религии). Важно в данном случае то, что определенная религия четко соотносится с небольшим коллективом людей, и принадлежность к этому коллективу означает принадлежность к религиозной общности. Коллектив одновременно является «церковью» — общиной верующих, участвующих в совместных религиозных ритуалах, вплетенных в повседневную жизнь.

Другой тип религии представляют религии Древней Греции, Древнего Рима, Древней Месопотамии и других цивилизаций древности — религии народов, создавших письменность и первые государственные образования. Эти религии можно назвать **древними государственными религиями** или **религиями древних цивилизаций**. Их называют также «**народностно-национальными**» или «**национальными**». Для древних государственных религий характерно развитие храмовой органи-

зации и слоя жречества. Большинству подобных религий была свойственна сакрализация правителя государства. Появление жречества влекло за собой попытки систематизации религиозных мифов (на стадии племенных или этнических религий еще не было развитой религиозной организации и специализированного жречества, хотя могли существовать шаманы и колдуны; религиозные мифы не систематизировались и не записывались, сохраняясь лишь в памяти людей).

Формирование храмов и жречества, свойственное древним государственным религиям, означало, что религиозная деятельность отделилась от других сфер общественной жизни, стала специализированной. Религии древних цивилизаций, как правило, политеистичны — подразумевают поклонение множеству богов, каждый из которых «отвечает» за определенную сферу бытия и вид деятельности. Между богами складываются довольно запутанные отношения, излагаемые в многочисленных мифах. Боги формируют определенную иерархию с верховным божеством во главе. Однако отчетливо выраженная иерархия богов может и отсутствовать.

Следующий тип религии в данной типологии — это **мировые религии**. К мировым религиям относят христианство, ислам и буддизм. Специфика этих религий в том, что их проповедь обращена к отдельному человеку, независимо от его коллективной принадлежности. Поэтому мировые религии обладали способностью преодолевать племенные, национальные, политические и культурные границы. Интересно и показательно, что христианство и буддизм наибольшее распространение получили не там, где возникли. Большинство евреев, среди которых проповедовал Иисус Христос, не приняли его учения, точно так же, как большинство индийцев сохранили приверженность традиционному индуизму, а учение Будды широко распространилось за пределами Индии. Ислам стал религией, объединившей различные арабские племена, но вышел далеко за пределы этих племен. Ислам нашел приверженцев на Кавказе, в Юго-Восточной Азии, Африке. Сегодня ислам распространяется и в европейских обществах. Важная специфическая черта мировых религий — идея о необходимости спасения и нравственного совершенствования человека.

Именно мировые религии сегодня имеют наибольшее число сторонников. Однако по численности с ними конкурируют конфуцианство и индуизм. Эти религии не вышли за пределы создавших их культур — китайской и индийской (хотя в современных западных обществах, как и в российском, наблюдается некоторое

увлечение «восточными» религиями, чаще всего весьма поверхностное), и значительное количество их последователей обусловлено высокой численностью населения Китая и Индии.

ТИПОЛОГИЯ ПО ПРИНАДЛЕЖНОСТИ К ОПРЕДЕЛЕННОЙ КУЛЬТУРНОЙ ТРАДИЦИИ

Религии типологизируют и по критерию принадлежности к определенной культурной традиции, общности культурных истоков. Так, принято выделять **ближневосточные или «авраамические» религии** (иудаизм, христианство, ислам). Эти религии связаны определенной преемственностью, имея в качестве общего корня иудаизм. Иудаизм, в свою очередь, формировался под влиянием мифологических представлений других народов Ближнего Востока, религиозных верований Месопотамии, древнего Ирана, возможно, Египта (идея поклонения одному божеству).

Иудаизм, христианство и ислам имеют ряд важных общих мотивов (единый Бог — Творец мира, Страшный Суд, изгнание из рая первых людей, линейное восприятие исторического времени и др.). Все эти религии имеют священные книги, на которых и основывается вероучение. Книги, входящие в Ветхий Завет, составляют часть Священного Писания и иудаизма, и христианства. Коран упоминает персонажей и Ветхого, и Нового Заветов. «Авраамическими» эти религии называются по имени персонажа Ветхого Завета — праведного Авраама, родоначальника еврейского народа, избранника Бога Яхве, заключившего с ним «завет». Авраам считается также родоначальником арабов (через своего сына Измаила).

К **религиям Юго-Восточной Азии** относят религии, порожденные индийской цивилизацией, — индуизм, буддизм, джайнизм, сикхизм, связанные некоторыми общими историческими корнями и отношением к миру. Другая группа религий — **дальневосточные религии**, религии китайской цивилизации — конфуцианство и даосизм, а также японский синтоизм. Конфуцианство и даосизм, при всех своих различиях, имеют нечто общее — ориентацию, прежде всего, на земные ценности, земное благополучие, а не спасение в ином мире. Обе религии направлены на достижение гармонии — если в конфуцианстве на первый план выходит гармонизация и упорядоченность отношений между людьми (некоторые исследователи даже не рассматривают конфуцианство как религию, считая его этическим учением), то в даосизме — между человеком и космосом, природными процессами.

Японский синтоизм — вариант упоминавшейся выше общинной или этнической религии, превращенной, однако, в государственный культ. Богиня Солнца Аматэрасу является покровительницей японского императорского рода. Синто — «путь богов» — подразумевает почитание множества «ками» — духовных сущностей, наиболее могущественные из которых — боги. Наряду с богами, существовали и менее значительные «ками», многие из которых даже не имели имен и четкого облика. В «ками» могли превращаться и люди после смерти. Культурное влияние китайской цивилизации приводило к тому, что среди японских «ками» появлялись персонажи китайских мифов. Конфуцианство также получило в Японии определенное распространение. Следует отметить, что на развитие религии в этом регионе большое влияние оказал буддизм, распространившийся сначала в Китае и Корее, а потом — и в Японии. Буддизм не вытеснил традиционные религии, но сосуществует с ними, подвергаясь воздействию местных культурных традиций. Специфическую форму буддизм принял в Тибете и Монголии (ламаизм).





Элементы религии



РЕЛИГИОЗНЫЕ РИТУАЛЫ

В религиозном сознании сакральное предстает и как источник блага, и как источник угрозы. Для религиозного человека жизненно важной задачей является взаимодействие с сакральным. Этой цели служат религиозные ритуалы.

Существует множество определений ритуала. Современный российский исследователь В. В. Емельянов¹ приводит следующие определения:

- «Традиционно разыгрываемое чудо» (Б. Малиновский);
- «Правила поведения, которые предписывают, как человек должен себя вести в присутствии священных объектов» (Э. Дюркгейм);
- «Определенные установленные действия, которые совершаются с целью повлиять на действительность, имеют символический неэмпирический характер и, как правило, социально санкционированы» (Р. Фирт);
- «Магический или религиозный обряд, который является стилизованным и символическим действием, причем действие это исполняется для достижения определенных целей в земной или загробной жизни» (Р. и К. Берндт);

¹ Емельянов В. В. Ритуал в древней Месопотамии. — СПб., 2003. — С. 14–15.

- «Социально регулируемая, коллективно осуществляемая последовательность действий, которые не порождают новой предметности и не изменяют ситуацию в физическом смысле, а перерабатывают символы и ведут к символическому изменению ситуации» (В. Фукс).

Приведенные определения свидетельствуют, что ритуал не обязательно связан с религией. Общественная и индивидуальная деятельность человека часто протекает в устойчивых, повторяющихся — «ритуализированных» формах. В индивидуальном плане ритуалы способствуют стабилизации, упорядоченности поведения человека. В социальном — регулируют взаимодействие между людьми, содействуют интеграции групп и общностей. Специфика же собственно религиозного ритуала — в его направленности на священное.

Ритуал — важнейший элемент религии. С его помощью человек осуществляет коммуникацию с сакральным. Религиозные ритуалы бесконечно разнообразны. Среди наиболее важных и распространенных типов религиозных ритуалов можно выделить:

- ритуалы жертвоприношения;
- календарные ритуалы (связанные с природными циклами, сменой времен года, чередованием определенных периодов — недель, фаз Луны и т. д.);
- ритуалы очищения (направленные на очищение «от скверны»);
- ритуалы посвящения (сопровождающие переход индивида из одного социального статуса в другой — возрастные инициации, связанные с переходом от детства к взрослому состоянию; посвящения в «тайные общества», мужские и женские союзы; шаманские посвящения и др.);
- ритуалы жизненного цикла (сопровождавшие рождение ребенка, свадьбу, похороны);
- молитва;
- «кризисные» ритуалы (совершаемые в случае возникновения трудных ситуаций, когда необходимо опереться на сакральное как источник силы — в случае болезни, засухи, угрозы со стороны врагов, предстоящей опасной охоты и т. д.);
- ритуалы защиты (проводимые с целью избежать опасности — например, влияния злых духов);
- эйфорические ритуалы (направленные на достижение особого психического состояния, переживаемого как контакт со священным, приобщение к нему).

Выделение «чистых» типов ритуалов во многом условно, так как реальный ритуал может включать в себя несколько составляющих. Так, ритуал защиты может подразумевать совершение жертвоприношения. Молитва также может рассматриваться как ритуал защиты. Ритуалы очищения и кризисные ритуалы часто включают жертвоприношение. Упорная и углубленная молитва может приводить к эйфорическому или трансовому состоянию единства верующего с божеством.

Каждый из выделенных типов ритуала подразумевает совершение комплекса взаимосвязанных действий. В отдельных случаях ритуал сводится к одному элементарному действию (перекреститься перед тем, как войти в православный храм). Но многие ритуалы имеют весьма сложную форму, включают множество действующих лиц, исполняющих строго определенные роли (литургия в православном храме). Некоторые ритуалы продолжают-ся в течение нескольких дней.

Время совершения ритуала — особое, священное время. В ритуале воспроизводится или вспоминается то или иное событие или действие, связанное с деятельностью богов или мифических героев. Участвуя в ритуале, человек как бы покидает обыденную реальность, перемещаясь в реальность священных событий. Так, службы в православном храме воспроизводят события из земной жизни Иисуса Христа. Присутствующие на службе верующие со-участвуют в этой жизни, соприкасаются с сакральным. Вкушая во время Причастия хлеб и вино, верующие воспроизводят эпизод, описанный в Новом Завете. Возглашая вслед за священником: «Христос воскресе!», верующие как бы заново переживают Воскресение Иисуса — кульминационный момент евангельской истории. Если наши современники не испытывают никаких особых чувств, участвуя в церковных ритуалах, это говорит всего лишь о том, что религиозная вера ими в значительной степени потеряна, а вместе с нею — и живой смысл ритуальных действий.

Со временем значение многих религиозных ритуалов утрачивается. Но и в этом случае ритуал может продолжать существование. Люди совершают его, «потому что так надо» или «потому, что так делали наши предки». В современных обществах существует множество ритуалов (скорее даже — неких элементов ритуалов, отдельных ритуальных действий), о смысле которых никто не задумывается. Переезжая в новую квартиру, новоселы нередко впускают в квартиру кота, прежде чем войти самим. Смысл этого действия — в древних представлениях о священности и опасности любого начала, «границы». Переступая порог первым, кот

как бы «расколдовывает» эту границу и принимает опасность «на себя». Наши современники не думают о священности и опасности границ и не подозревают о важной функции кота. Они совершают данное действие просто по привычке. Мотив «границы», по-видимому, сохранился и в обычае торжественного перерезания ленточки, преграждающей вход в новый театр, музей, на выставку и т. д. Характерно, что перерезает ленточку обычно должностное лицо, т. е. лицо, наделенное особым статусом (выше уже говорилось о «сакральности» фигур, облеченных властью).

Смысл многих ритуалов был забыт уже в древности. Этнографы, изучая культуры бесписьменных обществ, сталкивались с ситуациями, когда представители этих культур не могли объяснить смысл того или иного ритуала, хотя регулярно совершали его.

Религиозные ритуалы совершались как обычными людьми, так и специально уполномоченными лицами — отцами семейств, жрецами, шаманами, вождями, царями и т. д. Ритуалы могут быть направлены как на индивидуальные, так и на коллективные цели.

Исследования мифологического мышления, предпринятые такими авторами, как М. Элиаде, К. Леви-Стросс, В. Н. Топоров, К. Хюбнер, позволяют говорить об огромной значимости ритуальных действий в древних культурах. Ритуалы не просто служили неким утилитарным целям, пусть и сопряженным с религиозными представлениями (вызвать дождь, вылечить болезнь, изгнать злого духа, обеспечить плодородие земли и т. д.). В контексте мифологического мышления ритуал означал соучастие человека в поддержании миропорядка в целом. Само происхождение слова «ритуал» указывает на это. Санскритское слово «рита» означало некий общий закон, порядок, которому подчиняется течение мировых процессов, и, в то же время — «священный обряд», «жертвоприношение». Религиозные ритуалы воспринимались как элемент устройства мира. Русские слова «ряд», «обряд», «порядок» восходят к тому же древнему индоевропейскому корню, что и санскритское слово «рита», и, соответственно, находятся в том же смысловом поле.

МИФЫ И ДОКТРИНЫ

В раннем религиоведении существовала тенденция противопоставлять мифологию и религию. В качестве «мифологии» рассматривались религиозные представления древности, которые следовало отличать от собственно религии — прежде всего, хри-

стианства. Мифы ассоциировались с заблуждением, религия — с нравственной истиной. Истоки этой точки зрения можно найти уже у христианских апологетов, стремившихся отделить христианское учение от «идолопоклонства», характерного для «язычников». Таким образом, противопоставление религии и мифа подразумевает оценочный подход, для науки неприемлемый.

Объективный подход к анализу мифа исходит из того, что мифы присущи всем религиям — как древним, так и более поздним. Но меняется, естественно, содержание мифов. Не существует универсального определения понятия «миф». Однако достаточно распространенным сегодня является понимание мифов как историй о деяниях богов, героев или других мифических существ, к которым восходит существование мира в целом и отдельных его элементов, в том числе человека и различных видов человеческой деятельности. Миф, таким образом, не просто чудесная история, но история, объясняющая происхождение того или иного явления. Для мифологического сознания объяснить какое-либо явление означало, прежде всего, узнать его причину. Причина же мыслится в рамках мифологического мышления как прямое действие (например, мир возник, потому что был создан; человек заболел, потому что на него «наслали порчу» и т. д.).

Мифы разнообразны, но выделяются некоторые универсальные сюжеты, благодаря которым возможна их классификация.

Космогонические мифы повествуют о том, как возник мир. Это наиболее важные мифы, задающие человеку предельно общие мировоззренческие ориентиры, содержащие целостное, всеохватное истолкование бытия. В. Н. Топоров так характеризует космогонический миф: «Космогонические мифы занимают особое место среди других форм мифопоэтического мировоззрения, поскольку описывают пространственно-временные параметры вселенной, т. е. условия, в которых протекает существование человека и помещается все, что может стать объектом мифотворчества»¹.

Возникновение мира мыслится как переход от состояния хаоса (беспорядка, бесформенности) к космосу — упорядоченному состоянию бытия. Греческое слово «космос» как раз и означает порядок, присущий миру в целом. «Хаос» может трактоваться как бесконечная водная стихия, как пустота, как беспорядочное смешение различных элементов и стихий, как небытие — отсутствие существования и др. Переход от хаоса к космосу, от неупорядо-

¹ Топоров В. Н. Космогонические мифы // Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2 т. — М., 1992. — Т. 2. — С. 6.

ченности к упорядоченности описывается в мифах по-разному: как самозарождение в хаосе бога-творца, порождающего потом других богов; как акт творения; как жертвоприношение и др.

Героические мифы. Герой — универсальный персонаж мифов разных народов, совершающий выдающиеся деяния (как добрые, так и злые), вступающий во взаимодействие с богами, духами и демонами, побеждающий чудовищ. Наиболее ярко героический миф представлен в греческой мифологии. Имена античных героев — Геракла, Тезея, Одиссея, Ясона, Эдипа, Ахилла — известны всем. Однако свои герои существовали в мифологии любого народа. Гильгамеш — герой вавилонской мифологии, искавший средство достижения бессмертия и потерпевший неудачу. Богатыри русских былин — также пример образов героя. Каин, Авель, Моисей, Авраам, Иаков — примеры героев библейской мифологии.

Во многих мифах образ героя сливается с образом бога. Примером может быть вавилонский герой-бог Мардук. Бессмертный титан Прометей, принесший людям огонь и тем вызвавший гнев олимпийских богов, также принадлежит к этому типу героев.

Герой может соединять в себе черты божества и человека, часто он является сыном бога и смертной женщины, как Геракл или, как Гильгамеш, сыном богини и человека. Герои обладают чудесной силой, особыми качествами, которые отличают их от обычных людей.

В качестве героев в мифологии бесписьменных народов выступают обожествляемые предки или зооморфные персонажи.

Распространенным типом героя является «культурный герой». **«Культурный герой»** — понятие, применяемое исследователями мифологии для обозначения персонажа мифов, который «добывает или впервые создает для людей различные предметы культуры (огонь, культурные растения, орудия труда), учит их охотничьим приемам, ремеслам, искусствам, вводит определенную брачную организацию, магические предписания, ритуалы и праздники»¹.

Приведем интересный пример из Библии. Братоубийца Каин предстает в ней одновременно и как культурный герой — строитель городов. Его потомки являются основателями различных видов деятельности. В Библии говорится: «И пошел Каин от лица Господня; и поселился в земле Нод, на восток от Эдема. <...> И построил он город, и назвал город по имени сына своего: Енох».

¹ Культурный герой // Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2 т. — М., 1993. — Т. 2. — С. 25.

Потомки Каина — Иавал («он был отец всех, живущих в шатрах со стадами», т. е. положил начало скотоводству), Иувал («он был отец всех, играющих на гусях и свирели») и Тувалкаин («был ковачем всех орудий из меди и железа» — т. е. первым кузнецом).

Образу культурного героя близок и образ *демиурга*. Демиург (от греч. «ремесленник», «мастер») — это мифологический персонаж, который изготавливает различные элементы мироздания, подобно тому, как ремесленник изготавливает свои изделия. Так, египетский бог Хнум сделал людей на гончарном круге. Персонаж финской мифологии — Ильмаринен, выковал небесный свод, звезды, плуг, меч и другие орудия. В данном случае образы бога и культурного героя совмещаются в одном мифологическом персонаже.

Особый тип героя — герой-спаситель. С этим образом связан специфический тип мифа — *мессианский миф*. Слово «мессия» — греческая транскрипция арамейского «машиах» — «помазанник». В иудаизме «машиах» — ожидаемый, избранный Богом царь иудейского народа, который восстановит иудейское царство и вернет славу еврейскому народу. В христианстве идея «машиаха» была переосмыслена. Иисус является «мессией», Спасителем не одного лишь еврейского народа, но человеческого рода в целом, при этом «спасение» понимается как «искупление грехов», благодаря которому становится возможным спасение души для верующих в Христа (слово «христос» — греческий синоним слова «машиах»).

Типологически близкая герою-спасителю фигура существует в исламе. Это Махди — избранный Аллахом человек, призванный обновить веру и установить на земле справедливое царство, что должно произойти незадолго до Страшного Суда. В буддизме фигура «спасителя» представлена Буддой Майтреей. Когда Будда Майтрея вступит в мир (а это произойдет очень нескоро), наступит царство мира и справедливости. В буддизме Махаяны распространено поклонение бодхисаттвам. Бодхисаттва — это человек (или другое существо), приблизившийся к состоянию просветления (главная цель исповедующего буддизм), но остающийся в этом мире, чтобы помогать другим живым существам.

Фигура спасителя свойственна мировым религиям, для которых характерно осознание несовершенства мира и необходимости его исправления, преобразования. Однако сходные персонажи существовали и в более ранних религиях. Так, для мифологии Древнего Востока и Древней Греции был характерен культ умирающих и воскресающих богов (Адониса, Персефоны, Диони-

са и др.). Ритуальное соучастие верующих в судьбе этих богов рассматривалось как путь обретения бессмертия души. Однако культ умирающих и воскресающих богов подразумевал индивидуальное спасение, а не преображение мира в целом.

Отголоски мессианских мифов можно легко обнаружить в массовом сознании даже в эпоху современности: это вера в особые способности и качества отдельных политических лидеров, с которыми люди связывают коренное изменение тяжелой жизненной ситуации.

Эсхатологические мифы. Эсхатологические мифы повествуют о конце мира. Они, по-видимому, отсутствуют в архаических мифологиях, но имеют большое значение в исторических религиях. Конец мира может мыслиться по-разному. Существует эсхатологический миф, вписанный в циклическую модель мироздания. Конец мира в этой модели происходит периодически, после него следует возрождение и начало нового цикла. В такой интерпретации «конец мира» предстает как элемент мироустройства и не имеет нравственной окраски. Подобный вариант эсхатологии присутствует в индуизме и буддизме, в учении о сменяющихся мировых эпохах, охватывающих гигантские промежутки времени. Так, индуистские «юги» (критаяуга, третауга, двапараюга, калиюга) делятся, соответственно, 1728 000 — 1296 000 — 864 000 — 432 000 лет. Переход от «юги» к «юге» сопровождается ухудшением состояния мира. Применительно к человеку это означает сокращение срока жизни, упадок моральных норм.

Четыре юги составляют одну махаюгу — 4 324 000 лет, 1000 махаюг — одну кальпу. В конце каждой кальпы происходит уничтожение мира. Но это не самый полный вариант уничтожения мира. Одна кальпа составляет лишь один «день Брахмы» — божественного первоначала мира. Вся жизнь Брахмы длится сто «божественных лет». И в конце божественной жизни Брахмы уничтожается все, включая самого Брахму. Однако после ста «божественных лет» хаоса рождается новый Брахма, и все начинается сначала.

В христианстве и исламе учение о конце света подразумевает линейное, однонаправленное восприятие времени. Конец мира и Страшный Суд будут окончательным завершением существования земного мира и прологом к иному состоянию бытия. В ходе Страшного Суда будет уничтожено зло — мотив, которого нет в циклических моделях мира.

Мифы возникают стихийно и не представляют собой систе-

матизированного учения. Они могут противоречить друг другу. Поскольку мифы передаются, как правило, посредством устной традиции, их содержание меняется: какие-то детали утрачиваются, какие-то, напротив, добавляются. Систематизация мифов и выработка более или менее целостного учения происходит не во всех религиях. Причем систематизация и упорядочивание религиозных учений происходит, как правило, тогда, когда появляются «религиозные специалисты» — жрецы, монахи, священники. Именно они заинтересованы в систематизации мифов, имеют для этого время и необходимые знания. «Религиозные специалисты» — это первые в истории представители «интеллектуального труда». Они создают священные книги, фиксируя мифологическую традицию, и упорядочивают ее, подвергают осмыслению и истолкованию. Так вырабатывается религиозная доктрина, вероучение.

В религиях откровения, истоком которых был религиозный опыт, пережитый их основателями, систематизация вероучительного наследия Учителя, произнесенных им проповедей, проводилась его учениками и последователями.

В некоторых случаях сущность религиозного учения могла быть выражена в нескольких наиболее важных положениях — догматах, разделять которые обязаны все верующие. Отклонения от них карается и осуждается как «ересь». В четком виде тенденция к догматизации проявилась, например, в христианстве и в исламе.

РЕЛИГИОЗНАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ

Религия воплощается в определенных организационных формах. На раннем этапе существования религии («примитивная религия» по классификации Р. Белла) религиозная деятельность не отделена от других сфер жизни, не существует специализированных организаций для выполнения специфически религиозных функций. Единственный тип «религиозного специалиста» на этой стадии — шаман, колдун. Но шаманы не образуют организации, их деятельность индивидуальна.

Архаические религии, религии древних государств, уже обладают, как правило, специализированной религиозной организацией — **храмовой организацией** и сословием жрецов. Храмы становятся центрами специализированной религиозной деятельности, храмовое жречество концентрирует в своих руках выполнение наиболее важных ритуалов и обрядов. Храмовая организа-

ция подразумевает иерархию и специализацию жречества. Жрецы являются интеллектуальной элитой общества, играют большую роль в политических отношениях. Формирование влиятельного слоя жречества способствует упорядочиванию и систематизации разнообразных мифологических сюжетов, т. е. оформлению религиозной доктрины. Храмы становятся и центрами древней «науки», накопления исторических, астрономических, медицинских знаний. Храмы являлись и крупными экономическими организациями, вели собственную хозяйственную деятельность и нередко обладали значительными богатствами. Тем не менее, основная их функция — выполнение ритуалов, от которых зависит благоденствие общества.

В древних цивилизациях храмы различных городов, как правило, не составляли единой религиозной организации, нередко соперничали между собой и были посвящены служению разным богам (что отличает их, например, от привычных для нас христианских храмов, которые являются «структурными подразделениями» единой Церкви и осуществляют поклонение одному Богу). Подобная храмовая организация, подразумевающая автономию отдельных храмов, существует и сегодня — например, в Индии.

Не все древние государства имели развитую храмовую организацию. Так, в Древней Греции (исключая цивилизацию Древнего Крита), как и в Древнем Риме, храмовая организация была значительно слабее, чем в Египте, Месопотамии или Индии. Однако она все же существовала, как и слой жрецов.

Мировые религии (как и многие другие религиозные течения древности), восходящие к проповеднической деятельности отдельных выдающихся личностей, прошли в своем организационном развитии несколько стадий. Первоначально они представляли собой небольшие группы, объединенные вокруг фигуры Учителя. Эти группы не имели ни четкой системы формальных правил, регулирующих поведение членов, ни оформленной религиозной доктрины. Авторитет Учителя выступал единственным интегрирующим фактором, решения Учителя — источником правил и норм, абсолютной истиной для последователей. Религиозный учитель, пророк, наставник — классический пример харизматической личности.

Греческое слово «харизма», означающее «дар, благодать», было введено в науку М. Вебером именно в связи с анализом религии. «Харизма» — это чудесная сила, дающая могущество. Представление о наличии такой силы — неотъемлемый элемент религиозных верований. Вебер придавал большое значение «личной харизме» —

сосредоточению чудесной силы в отдельных личностях. Вебер выделил несколько типов носителей харизмы — шаман, пророк и священник. Шаман и пророк обладают харизмой сами по себе, священник — в силу принадлежности к религиозной организации. Основатели мировых религий были исключительно харизматическими личностями. Их «харизма» позволила им противопоставить свой авторитет доминирующим ценностям и верованиям, привлечь на свою сторону значительное число сторонников.

Пока Учитель жив, а сторонники не слишком многочисленны, личного авторитета достаточно для сохранения группы. После смерти Учителя — носителя личной харизмы, харизма как бы «переходит» на его последователей и группу в целом. Происходит процесс «рутинизации харизмы», переход от личного, основанного на харизме авторитета, к системе правил. Это — следующая стадия существования религиозной группы, подразумевающая формализацию отношений и специализацию функций, превращение харизматической группы в формальную организацию.

Специфической формой религиозной организации в древности были различные **тайные общества**. Это религиозные группы, ритуалы и верования которых содержатся в тайне, передаются только «посвященным» (при этом может существовать несколько «степеней посвящения», и не все члены тайной организации владеют полной информацией о ее учении и деятельности). Доступ в такие организации ограничен, вступление неопита в организацию сопровождается особыми обрядами посвящения. Первые тайные общества появляются в глубокой древности, еще в эпоху родового строя. Это так называемые «мужские» и «женские» тайные союзы. Подобные организации до сих пор сохраняются в некоторых африканских обществах. Женские союзы, как правило, связаны с культом плодородия, специфически «женскими», материнскими функциями. Мужские союзы преимущественно союзы воинские, охотничьи, их члены часто отождествляют себя с некоторыми животными (люди — леопарды, люди-крокодилы), в которых могут «превращаться». Можно сказать, что древние мужские и женские тайные союзы воплощают мифо-магическую интерпретацию гендерных различий, представлений о специфически женских и мужских способах существования и видах деятельности. М. Элиаде говорит в связи с этим даже о двух типах сакрального — мужском и женском, которые враждебны по отношению друг к другу. «Женское сакральное» вредоносно для мужчин, и наоборот.

Более поздней, но также весьма древней формой тайной организации были мистериальные культы, распространенные в античном мире, к эзотерическим учениям и ритуалам которых допускались только посвященные. Ритуалы подразумевали участие верующих в определенном «театрализованном» действе, представлявшем историю того или иного божества. Участие в ритуале означало сопричастность верующих этому божеству, конечной же целью мистериальных культов, было, по-видимому, достижение индивидуального спасения, бессмертия души. Поскольку мистерии были окружены глубокой тайной, точных сведений о присущих им верованиях и ритуальных практиках почти не сохранилось. Однако упоминаний об этих культах и участии в них выдающихся представителей античной культуры (Плутарх, Яввлих, по некоторым сведениям даже Платон и др.) довольно много. Академический словарь «Религиоведение» сообщает по этому поводу следующее: «Вследствие эзотеризма античных мистерий сведения о них весьма скудны и малодостоверны. Известно о существовании орфических, гностических мистерий, мистериальных культах греческих богов (например, Деметры, Афродиты, Диониса) и богов восточного происхождения (например, Кибелы, Аттиса, Астарты). Наибольшее распространение имели восходящие к архаическим аграрным культам мистерии Деметры и Диониса, возникшие из культов плодородия и материнства, мистерии Изиды (изначально — древнеегипетской богини), а также связанные с военными культами мистерии бога Митры»¹.

Тайные религиозные общества существовали и в более позднюю эпоху. Сам по себе феномен тайны способен привлекать внимание людей, порождать разнообразные слухи. Мифы о могучих «тайных организациях» сохраняется и в современных обществах. К таким полумифическим организациям можно отнести знаменитое «Братство Розы и Креста», первоначальные сведения о котором представляли собой литературную мистификацию пастора Иоганна Валентина Андреа, в которую поверили многие, в том числе и философ Р. Декарт (позже пересмотревший свою позицию). Но под влиянием слухов стали возникать «тайные» сообщества претендентов на звание «розенкрейцеров», возводящих свою историю ко все более глубокой древности. Миф о розенкрейцерах эксплуатирует современная массовая культура, примером чего может служить знаменитый роман Д. Брауна «Ангелы и демоны».

¹ Религиоведение. Энциклопедический словарь. — М.: Академический проект, 2006. — С. 641.

ЦЕРКОВЬ, СЕКТА, ДЕНОМИНАЦИЯ И КУЛЬТ

В современной социологии религии принято выделять четыре типа религиозной организации: **церковь**, **секту**, **деноминацию** и **культ**. Сразу необходимо отметить, что данная типология отражает, прежде всего, тот тип организации религиозной жизни, который сложился в рамках христианской культурной традиции. Применять данную типологию для описания религиозных организаций в иных культурах можно лишь с определенными оговорками и уточнениями.

Церковь и секту как типы религиозной организации описывали М. Вебер и Э. Трельч, деноминацию выделил Р. Нибур, термин «культ» в значении религиозной организации, а не практики почитания, употребил Г. Беккер.

Церковь — религиозная организация, имеющая четкую иерархическую структуру, штат профессиональных религиозных служителей. Верующие подразделяются на священников, совершающих религиозные обряды, и мирян, чья роль в ритуале минимальна. К священникам и мирянам предъявляются разные моральные требования. Церковь поддерживается (хотя бы номинально) большинством членов общества. Принадлежность к Церкви, как правило, не является результатом свободного выбора индивида. Церковь является частью сложившегося социального и политического порядка и настроена по отношению к нему лояльно, выступает одним из институтов, гарантирующих его стабильность.

Дж. М. Йингер и ряд других авторов выделяют два типа церкви — универсальную церковь и экклесию.

Универсальная церковь — религиозная организация, охватывающая подавляющее большинство членов общества, соединяющая в себе функцию легитимации социального порядка и удовлетворение личностных запросов верующих в смыслозначимых ценностях, преодолении психологических последствий кризисных ситуаций. Т. е. универсальная церковь выполняет как социальные функции (интеграция общества, легитимация существующего порядка), так и функции, связанные с индивидуальными потребностями людей.

Экклесия — религиозная организация, также охватывающая фактически все общество и выполняющая функцию легитимации социального порядка, существующих властных структур. Но, в отличие от универсальной церкви, она в меньшей степени удовлетворяет личные запросы людей, особенно принадлежащих

к низшим слоям общества. Экклесия — это «застывшая» религиозная организация, утратившая способность к обновлению и развитию.

Г. Беккер характеризует экклесию так: «Социальная структура, известная как «эксцлессия», представляет собой преимущественно консервативное образование, не вступающее в открытый конфликт с секулярными моментами общественной жизни, открыто универсальное в своих целях... В своем полном развитии экклесия пытается слиться с государством и с господствующими классами и стремится установить контроль над личностью каждого индивида. Члены экклесии принадлежат к ней от рождения, им не нужно вступать в нее. ... эта социальная структура, в чем-то родственная нации или государству, ни в коем смысле не выбираемая... Экклесия по своей природе придает огромное значение молитвам, которые она отправляет, системе вероучения, которая ею сформулирована, официальному управлению совершением богослужений и образованием со стороны духовной иерархии ... Экклесия как внутрисоциальная структура тесно слита с национальными и экономическими интересами; поскольку это паттерн большинства, сама ее сущность вынуждает ее подгонять свою этику под этику секулярного мира; она должна представлять модель респектабельного большинства»¹.

Секта возникает, откалываясь от Церкви и противопоставляя себя ей. Принадлежность к секте является результатом свободного выбора индивида. Секту, в отличие от Церкви, поддерживает лишь незначительная часть общества. Члены секты склонны противопоставлять себя социальному окружению, которое характеризуется как греховное, а также официальной Церкви. Они могут находиться и в конфликте с властями. Члены секты отличаются глубокой религиозностью и убежденностью в истинности отстаиваемых принципов. Секта не имеет сложной иерархической организации, не предполагает четкого разделения на «священников» и «мирян», ко всем верующим предъявляются высокие моральные требования. Для многих сект характерна миссионерская активность, проповедничество как способ увеличения численности. Обращение новых членов в свою веру понимается как их спасение. Сами новообращенные нередко испытывают ощущение нового рождения, рассматривают предыдущий этап жизни резко негативно.

¹ *Цит. по:* Самыгин С.И., Нечипуренко В.Н., Полонская И.Н. Религиоведение: социология и психология религии. — Ростов н/Д., 1996. — С. 502–503.

Дж. М. Йингер выделяет три типа возможного реагирования секты на социальное окружение и существующий порядок. Во-первых, принятие существующего порядка без особого сопротивления. Члены подобных сект видят источник зла не столько в социальном устройстве, сколько внутри человека (эгоизм, недостаток веры и т.д.) и ориентируются на нравственное совершенствование. Во-вторых, агрессивное сопротивление. Члены подобных сект обычно принадлежат к наиболее угнетаемым слоям общества и видят в существующем социальном устройстве воплощение зла и несправедливости. Секты такого типа не слишком устойчивы, и либо распадаются, либо переходят в секты третьего типа — эскапистские секты. Эскапизм, «уход в себя» — третья возможная реакция секты на социальное окружение, подразумевающая обесценивание привычных форм жизни и доминирующих ценностей, проекцию несбывшихся стремлений на потустороннее существование, эсхатологические ожидания. Э. Т. Кларк характеризует эскапистские секты так: «Они не видят ничего хорошего в этом мире и никакой надежды на улучшение; мир стремительно катится в преисподнюю в соответствии с волей и замыслом Бога. Приверженцы таких сект исповедуют миллениаризм и видят неизбежность гибели нынешнего миропорядка в космической катастрофе. Они враждебно относятся к миру и ищут выход в катаклизме, который низвергнет тех, кто был высоко вознесен, и обеспечит верующим как важную роль в новом Царстве на земле, так и вечное блаженство на небесах»¹.

Со временем секта может утратить радикализм и пойти на определенный компромисс с существующим социальным порядком. В этом случае секта может стать деноминацией (см. ниже). Особый тип секты — **устойчивая секта**, не идущая на компромисс ни с господствующей церковью, ни с существующим социальным порядком.

Деноминация — это форма религиозной организации, сочетающая в себе черты секты и Церкви. Можно сказать, что деноминация — это «успокоившаяся», «остепеневшаяся» секта. Когда секта существует достаточно долго, ее члены утрачивают религиозный радикализм, перестают видеть в окружающем мире только лишь источник греха, вырабатывают устойчивые организационные формы — в целом, приближаются к церкви, как типу религиозной организации. Членство в деноминации перестает

¹ *Цит. по:* Самыгин С.И., Нечипуренко В.Н., Полонская И.Н. Религиоведение: социология и психология религии. — Ростов н/Д., 1996. — С. 508.

быть делом свободного выбора, становится «наследуемым», поскольку новые члены являются выходцами из семей, уже принадлежащих к данной религиозной организации. Однако, в отличие от Церкви, которая является фактическим «религиозным монополистом», деноминаций в обществе может быть несколько.

Такой тип религиозной организации как деноминация характерен, главным образом, для США, поскольку в этой стране не было «системообразующей» Церкви. Как известно, американское общество формировалось в результате эмиграции населения из различных европейских стран, представившего разные христианские конфессии, различные течения протестантизма.

Култ — объединение немногих сторонников вокруг религиозного наставника, типичный пример «харизматической группы». В современных обществах постоянно возникают и распадаются новые «культы». Култ — нестабильная форма религиозной организации, которая держится лишь на личной преданности учителю. Однако именно култ как тип объединения лежит у истоков многих более сложных религиозных организаций.

В последние годы в российских СМИ широко используются термины «тоталитарная секта» и «деструктивный култ». Следует отметить, что эти термины не имеют статуса научных понятий и отражают ценностные установки и идеологические пристрастия тех, кто их употребляет. «Опасные» черты «тоталитарных сект» и «деструктивных культов» (поклонение лидеру, денежные взносы, ограничения в питании и сне, отрыв неопитов от привычного социального окружения и т. д.) не являются типичными только лишь для этих объединений. Они присутствуют в той или иной форме, фактически, в любых типах религиозных организаций, особенно на ранней стадии их существования.

РЕЛИГИОЗНЫЙ ОПЫТ

В раннем религиоведении (XIX — начало XX вв.) весьма распространенной была точка зрения, согласно которой истоки религии — это страх человека перед опасностями, недостаточное знание о мире, чувство зависимости от природы и общества. Такая точка зрения популярна и сегодня, как среди части религиоведов, так и среди приверженцев атеистического мировоззрения.

Однако важнейшим элементом любой религии является феномен, который не имеет никакого отношения ни к познанию природы, ни к страху перед ней, равно как и к другим назван-

ным выше факторам. Этот феномен — религиозный опыт, опыт «встречи с сакральным» — с иной реальностью, принципиально отличающейся от реальности обыденной. Все известные религии имеют в качестве своего основания подобный опыт. Шаманизм как форма религии полностью основывается на умении шамана «контактировать» с духами. Библейские пророки регулярно «говорили с Богом» и передавали людям его волю. Фигура пророка характерна не только для иудаизма, но и для других религий. Наконец, у истоков всех мировых религий (буддизма, христианства, ислама) лежит религиозный опыт их основателей.

Не все религии придают религиозному, мистическому опыту одинаковое значение. Некоторые религии целенаправленно культивируют подобный опыт и считают его главным способом достижения спасения (индуизм, буддизм). Отечественный религиовед Е. А. Торчинов называет эти религии «религиями чистого опыта».

Многие примитивные и архаичные религии практиковали специальные коллективные ритуалы, целью которых было достижение особого состояния психики. Чтобы войти в подобное состояние, использовались различные способы: специальные танцы, опьяняющие напитки, употребление особых видов растений и т. д.

В таких мировых религиях, как христианство и ислам отношение к религиозному опыту более осторожное, что связано с особенностями вероучения. Религиозный опыт основателей христианства и ислама считается уникальным и достаточным для спасения тех, кто является их последователями. Поэтому практики достижения подобного опыта признаются допустимыми лишь для ограниченного круга посвященных. В исламе достижение индивидуального религиозного опыта практиковали суфии, ведущие особый аскетический образ жизни, однако суфизм всегда находился как бы «на обочине» ортодоксального ислама. В христианстве к достижению мистического опыта стремились монахи, ведущие созерцательный образ жизни и ушедшие «от мира». К религиозному опыту «мирян» и католическая, и православная Церкви относились с недоверием, часто рассматривая его как «дьявольское наваждение», «одержимость». В протестантизме есть направления, резко отрицательно относящиеся к любой мистике, но есть и течения, где мистический опыт весьма поощряется.

Религиозный опыт не является только лишь наследием прошлого. Американский философ и психолог У. Джемс в своей зна-

менитой работе «Многообразии религиозного опыта», вышедшей в 1902 году, собрал документальные свидетельства о подобных переживаниях своих современников. Однако в этот период большинство исследователей склонны были толковать религиозные переживания как патологию, проявление психических отклонений. Такая точка зрения существует и сегодня, хотя многие исследователи, представлявшие разные области науки (Р. Отто, М. Элиаде, К. Юнг, А. Маслоу, С. Гроф и др.) рассматривали мистический опыт как одно из высших проявлений человеческой природы (тем не менее следует отметить, что мистический опыт действительно может быть связан с определенными психическими нарушениями, но это не является его универсальной характеристикой. У. Джемс, отмечая некоторую связь между психическими отклонениями и склонностью к мистическому опыту, полагал, что сам по себе факт отклонений не позволяет сказать ничего о содержании мистического опыта, его «реальности» или «ложности». Возможно, психические отклонения делают человека более восприимчивым по отношению к тем аспектам реальности, которые «ускользают» от человека несокрушимого психического здоровья).

Мистический опыт и сегодня переживается многими людьми, как включенными в религиозные организации, так и теми, кто вообще не интересуется религией. В современных обществах все большее распространение получают различные семинары и тренинги, целью которых является именно овладение «духовными практиками», практиками достижения особых состояний сознания, вполне сходных с мистическим опытом. Динамично растут религиозные объединения, практикующие подобный опыт (например, так называемые «харизматические церкви», возникшие на почве пятидесятничества, одного из поздних направлений протестантизма).

Мистический опыт может достигаться в результате целенаправленных усилий (упражнений, ограничений в пище и сне, использования особых средств и др.), но может возникать и спонтанно. Обычно он длится недолго, и человек при этом как бы «выпадает» из нормального течения повседневной жизни. Важное свойство мистического опыта — невозможность адекватно выразить содержание пережитого обычным языком. Поэтому те мистики, которые пытались передать свой опыт, прибегали к помощи разнообразных символов, особой лексики, и при этом нередко отмечали, что все это не дает точного представления о том, что они видели.

Многие исследователи предпринимали попытки выделить некоторые универсальные составляющие, присутствующие в мистическом опыте представителей разных религиозных традиций и культур. По мнению Уолтера Стейса, такими составляющими являются: «1) чувство объективности, или реальности того, что дано в опыте; 2) чувства блаженства, радости, счастья, удовлетворения и т.д.; 3) осознание того, что воспринимаемое свято, священно, божественно; 4) он (мистический опыт) парадоксален, пронизан противоречиями; 5) он невыразим»¹.

Другой исследователь — Фредерик Стренг выделяет следующие универсальные элементы мистического опыта: «1) постижение последней реальности; 2) достижение совершенства посредством ментального, эмоционального и «волитивного» очищения; 3) установка спокойного и тотального (трансцендентного) сознания; 5) экспансия сознания и спонтанности через самодисциплину. С этими элементами могут сочетаться специфическая техника созерцания; чувства радости и блаженства; идеи о природе «я», мира и последней реальности; отождествление с универсальным принципом или совершенная изоляция от всякого действия»².

Роберт Элвуд рассматривает мистический опыт процессуально, выделяя в нем некоторые последовательные стадии. «Первая [стадия] обозначается как «влияние окружения» или как «пусковой механизм». Это стадия начала мистического опыта. Окружением, фоном, благоприятствующим возникновению мистического опыта, может быть соответствующее природное окружение, обстановка монастыря, храма и т.п. «На второй стадии приходит первый момент собственно мистического опыта и его наиболее интенсивный момент: неожиданная, как кажется, спонтанная вспышка абсолютной мощи, или экстаз. Он не длится долго в его интенсивной фазе, но его интенсивность такова, что и после держит мистика в потрясении на протяжении минут или даже часов». Третья стадия — это стадия «закатной зари». Ослабляется интенсивность переживания, и появляются ассоциативно связываемые с обычным опытом образы и идеи»³, принадлежащие, как правило, определенному религиозному и культурному контексту.

«Откровения» мистиков могут противоречить уже сложившимся догматам той или иной религии, и в таком случае их объявляют «неправильными», «еретическими», а самого «духовид-

¹ См.: Кимелев Ю. А. Современная западная философия религии. — М., 1989. — С. 125–126.

² Кимелев Ю. А. Указ. соч. — С. 126.

³ Там же. — С. 127.

ца» подвергают преследованиям. Однако без религиозного опыта не существует ни одна религия. Кроме того, именно мистический опыт служит источником обновления религий. Религиозные реформаторы, к какой бы религиозной традиции они не принадлежали, всегда опираются на личный опыт встречи с сакральным, который и дает им основание для критики и переосмысления сложившихся взглядов.

Важной религиоведческой проблемой является поиск истоков религиозного опыта. В разделе «Психология религии» мы еще вернемся к этому вопросу.

РЕЛИГИОЗНОЕ ПОВЕДЕНИЕ

Религия как совокупность определенных идей и верований воздействует на человеческое поведение. Во-первых, религия подразумевает совершение ритуалов и обрядов (о функциях и значении ритуалов мы уже говорили выше). Во-вторых, религия формирует образ жизни верующего на основе присущего ей представления о пути к спасению. В-третьих, религия задает общее отношение к миру. На втором и третьем моментах мы остановимся подробнее.

Анализируя воздействие способа спасения на образ жизни, М. Вебер выделил три основных «идеальных модели» спасения (на практике они могут сочетаться).

1. Спасение достигается самим индивидом.

2. Спасение достигается путем приобщения к «герою», Боже-ству, искупителю, либо религиозной организации, обладающей особой харизмой, полученной от основателя данной религиозной общины.

3. Спасение зависит только от воли Бога.

Эти модели спасения предполагают разные типы поведения верующего.

Достижение спасения в результате собственных действий индивида подразумевает несколько возможных вариантов поведения. Во-первых, спасение рассматривается как результат следования определенным ритуалам и правилам. Так, правоверный еврей для обеспечения благоприятной участи должен четко следовать предписаниям и правилам, изложенным в Талмуде. Правоверный мусульманин обязан следовать шариату — религиозному закону, регламентирующему все сферы повседневной жизни. В данном случае акцент делается на внешнее следование правилам, а не на внутренние убеждения. Однако и иудаизм, и ислам, будучи

религиями этическими, не ограничиваются только лишь внешней регуляцией поведения. В архаических же религиях именно ритуал стоит на первом месте, в то время как проблема духовного, нравственного состояния верующего не имеет значения.

Во-вторых, спасение собственными силами может подразумевать практику самосовершенствования. В данном случае индивид не просто следует правилам, но изменяет собственные качества. Вебер выделяет два типа самосовершенствования — мистицизм и аскезу. Мистицизм подразумевает стремление верующего «слиться» с объектом почитания, превратиться в его «сосуд». Так, задача индийского йога — ощутить единство с Брахманом, первоосновой бытия.

Мистицизм подразумевает радикальный уход от мира и повседневных обязанностей. «Религиозные виртуозы», практикующие этот путь, обычно ведут бродячий образ жизни, существуя за счет подаяния или «даров природы». Другой способ их существования — отделенный от мира монастырь, монашеская община. В глазах мистика реальный мир не имеет никакой ценности, выступая лишь в качестве препятствия для достижения спасения и блаженства. Мистические практики обычно подразумевают контроль над желаниями и страстями, обусловленными человеческой природой — частью того мира, от которого мистик уходит. Вебер отмечает, что подобный путь представляет собой, по сути, «самообожествление» — целью мистика является слияние с божеством, уничтожение собственного человеческого «Я», которое теряет смысл.

Аскеза — путь самоограничения, подразумевающий, тем не менее, активную внешнюю деятельность, не предполагающую «слияния» с Богом в земной жизни. Аскеза может подразумевать «смирение плоти», ограничение желаний и потребностей, активную трудовую деятельность (не во имя ее результатов, а как дисциплинарную практику), усиленные молитвы и т. д. Аскеза — это обретение нравственных качеств, угодных Богу. Вебер выделил два типа аскезы: «аскезу, отвергающую мир», и «мирскую аскезу».

Отвергающий мир аскет, подобно мистика, стремится уйти от мира, что выражается, например, в разрыве устойчивых социальных связей, отказе принимать участие в обыденных формах человеческой деятельности. Отвергающий мир аскет становится отшельником или монахом. Аскеза «в миру», напротив, предполагает, что аскет ощущает себя «орудием» Бога именно в мирской деятельности. Выполнение мирских обязанностей становится религиозным долгом. Такая аскеза была характерна для протестантов, сочетавших усердный труд «во славу Господа», с избеганием

«греховных» развлечений, излишеств и удовольствий. «Мирская аскеза» может стать мощным средством преобразования мира.

Говоря о различиях религиозных воззрений Азии и Запада, М. Вебер отмечает: «там, где мирской религии спасения присущи специфические аскетические черты, она всегда требует практического рационализма в смысле усиления рациональности поведения как такового, методической систематизации внешнего образа жизни и рациональной организации и институционализации мирских объединений, будь то монашеские общины или теократии. Решающее в историческом значении различие между религией спасения, распространенной преимущественно на Востоке и в странах Азии, и той, которая утвердилась преимущественно на Западе, заключается в том, что в первой главную роль играет созерцание, во второй — аскеза»¹. Это фундаментальное различие проявляется в специфике восточных и западных культур. В частности, активное, рациональное, преобразовательное отношение к миру, свойственное Западу, во многом обусловлено спецификой его религиозного наследия.

Вторая модель спасения, выделенная Вебером — это спасение, достигаемое благодаря свершениям героя, «обладающего милостью Божией» или воплощенному Богу. Те, кто считаются сторонниками или последователями спасителя, спасаются, «будучи сопричастными его деятельности». В этом случае, как справедливо отмечает Вебер, спасение имеет фактически магический характер. Оно происходит благодаря особой магической силе спасителя, которая снисходит на его последователей.

Подобная модель спасения придает большое значение магическим, по сути, обрядам, которые обеспечивают «причастие» верующего к магической силе божества или героя-спасителя. Так, древнегреческие мистерии подразумевали обязательное участие верующих в достаточно сложном ритуале, воспроизводящим историю, происходившую с умирающим и воскресающим божеством. Участвуя в этой истории, верующие отождествлялись с главным персонажем. Благодаря этим действиям, они должны были в будущем разделить его судьбу: умереть, но и с неизбежностью воскреснуть.

Магическая сила, харизма спасителя может воплощаться в определенной религиозной организации, общине его последователей. В этом случае большое значение имеет фактор преемственности, передачи особой благодати от спасителя к его


¹ Вебер М. Социология религий (типы религиозных сообществ) // Вебер М. Избранное. Образ общества. — М., 1994. — С. 210.

наследникам. Так, Римско-католическая церковь возглавляется Папами, являющимися преемниками апостола Петра, который, согласно католическому вероучению, был поставлен во главе общины верующих самим Иисусом. («Ты камень, на котором я построю Церковь Свою» — так сказано в Библии). И католические, и православные священники получают свой сан в результате таинства рукоположения, сущность которого — передача благодати, магической силы, от предшествующих священников «неофитам». Цепь преемственности мыслится как непрерывная, и возводится к первым последователям Христа. Церковь в целом мыслится как носитель Духа Святого. Поэтому с точки зрения католической и православной Церквей, спасение вне Церкви для человека невозможно. Только священники наделены особой благодатью (поскольку причастны Церкви) и могут совершать Таинства, которые обеспечивают спасение души верующего.


Третья модель спасения, выделенная Вебером, предполагает спасение благодаря воле Бога. Эту модель следует отличать от фатализма, покорности безличной судьбе, фатуму, характерных для некоторых религиозных систем древности. Так, вера в судьбу была присуща древним грекам. Однако иррациональная «судьба» в греческой мифологии со временем трансформировалась в представление о некотором общем законе, которому подчинен мир. Человек должен следовать этому закону. Подобная установка отчетливо выражена в индуистской идее кармы — неумолимом законе причинно-следственных связей, определяющем судьбу живого существа в каждом новом воплощении. Человек не в силах преодолеть карму, но может правильными действиями повлиять на будущую карму и будущее воплощение.

В религиях, подразумевающих наличие фигуры всемогущего Бога, зависимость спасения от его воли подразумевает не только жизнь в соответствии с некоторым безличным мировым законом, но иной тип поведения.

Другими словами, последовательная вера в предопределение обесмысливает деятельность специализированных религиозных организаций и магических ритуалов. Зато возрастает значение внутренней субъективной убежденности индивида в своем избранничестве и личной ответственности перед Богом. Именно это и наблюдалось в протестантизме и послужило предпосылкой для последующей секуляризации западных обществ. Ведь единственной опорой религии оказывались субъективные убеждения человека. Убеждениям же свойственно довольно быстро меняться, если они не опираются на институциональный фундамент.



Многообразие религий: история и современность



РАННИЕ ФОРМЫ РЕЛИГИОЗНЫХ ВЕРОВАНИЙ

Первобытность — это не синоним духовного убожества, а явление стадияльное. Современная наука обнаруживает на самых ранних стадиях общественного развития сравнительно богатую и сложную духовную культуру (у аборигенов Австралии — различные формы тотемизма, и колдовство, и знахарство, и разнообразные демонологические представления, и шаманство, и мифы о культурных героях и демиургах, и магию, пронизывающую все религиозное поведение).

К ранним формам религии принято относить *фетишизм, тотемизм, магию и анимизм*. Формы, связанные с основами жизнеобеспечения, называют *продуцирующими обрядами*, или обрядами умножения производящих сил природы. Они имели магическую направленность, посему могут быть отнесены к древним формам религии. *Обряды жизненного цикла* отмечают универсальные кризисные ситуации: рождение, достижение зрелости, изменение статуса, брак, смерть, погребение; *обряды календарного цикла* отмечают смену сезонов и сопровождающие ее перемены в хозяйственной деятельности. То есть объектом и материалом первобытного мышления были прежде всего жизненно важные для человека предметы и явления. Таким образом первоначальной формой религии можно считать *фетишизм* — культ неодушевленных предметов, поклонение предметам или

явлениям природы, наделенным, по мнению верующих, сверхъестественными свойствами. *Тотемизм* — вера в существование родственной связи между группой людей и определенным видом животных или растений. Тотем считался предком рода, его родоначальником, его нельзя было убивать и употреблять в пищу. *Магия* — совокупность представлений и обрядов, в основе которых лежит вера в возможность влияния людей, предметы и явления объективного мира с помощью определенных действий. По некоторым исследованиям (Б. Малиновский) можно утверждать, что необходимость в магических приемах возникает тогда, когда человек не уверен в своих силах, когда возникают проблемы, решение которых зависит не столько от человека, сколько от множества привходящих факторов (использование магии при постройке лодок, но не при постройке домов и т.д.). *Анимизм* — вера в существование духов и души. Существует два направления: первый возник на основе размышлений над сном, болезнью, смертью, галлюцинациями, транса — наделение человека душой, покидающей тело время от времени (в развитии — переселение души, существование после смерти). Второе — стремление к одухотворению окружающей действительности, наделение предметов мира человеческими желаниями, волей, чувствами, мыслями... *Полидемонизм* — почитание множества духов сменяется *политеизмом*, превращающим наиболее почитаемых духов в божества.

ДРЕВНЕГРЕЧЕСКАЯ РЕЛИГИЯ

Религия Древней Греции представляла собой сложный комплекс мифических представлений, складывавшийся на протяжении нескольких тысячелетий. Этот комплекс никогда не был последовательно систематизирован и зафиксирован в каких-либо священных текстах. Греческая религия не выработала единого стройного учения. Однако в произведениях древнегреческих поэтов — Гомера (VIII в. до н.э.) и Гесиода (VIII–VII в. до н.э.) была предпринята попытка «упорядочить» мифы о богах и их функциях. Наши представления о религии древних греков во многом определяются именно содержанием гомеровских поэм «Илиада» и «Одиссея», а также гесиодовской «Теогонии».

В «Теогонии» рассказывается о сотворении мира из хаоса, о смене поколений богов. (Гесиод излагает лишь один вариант космогонического мифа, однако в греческой мифологии существовали и другие варианты).

Наиболее почитаемыми богами в Древней Греции были боги, составлявшие «олимпийский пантеон», обитавшие на священной горе Олимп. Олимпийский пантеон складывался постепенно, и его состав менялся. Верховным и наиболее могучим богом был Зевс, исконно греческое божество, олицетворявшее Небо. Согласно мифам, он был сыном бога Кроноса (отсюда имена Зевса — Кронид, Кронион). Кронос последовательно поедал своих детей (поскольку опасался, что они лишат его власти). Но младенец Зевс был спрятан своей матерью — богиней Реей, подменившей его камнем, который Кронос по ошибке и проглотил.

Образ Зевса, одного из древнейших греческих богов, менялся со временем. А. Ф. Лосев отмечает: «В древнейшие времена Зевс совмещал функции жизни и смерти. Он владычествовал над землей и под нею, вершил суд над мертвыми. Отсюда один из эпитетов Зевса — Хтоний («подземный»). ...Однако позже Зевс стал олицетворять только светлую сторону бытия»¹.

К олимпийскому пантеону принадлежали также Афина (дочь Зевса, родившаяся из его головы) — богиня мудрости и справедливой войны, самая могущественная богиня классической Греции, и Аполлон, сын Зевса, — бог солнца, губитель и целитель, бог-прорицатель (в Дельфах существовал оракул — прорицалище, учрежденное, по преданию, самим Аполлоном) и бог-пастух, а также — покровитель искусств. Сестрой Аполлона была Артемида — богиня-охотница, обитавшая в лесах, покровительница животных, притягательная и опасная одновременно. Этимология ее имени включает такие варианты, как «медвежья богиня», «владычица», «убийца». В древности Артемиде приносились человеческие жертвы. И Аполлон, и Артемида не раз поражали прогневивших их смертных своими стрелами, лук — непрременный атрибут этой пары. Аполлон — древнее, изначально не греческое божество, он имеет малоазийские корни, отсюда — многообразие и противоречивость его функций.

Среди важных и особо почитаемых греческих богов — Дионис, бог плодородия, виноделия, опьянения и экстаза; Гера — супруга Зевса и покровительница домашнего очага; Гермес — вестник богов, посредник между богами и людьми, проводник душ умерших, покровитель пастушества, а также плутовства и воровства; Афродита — богиня любви и красоты; Деметра — богиня плодородия и земледелия, чей образ восходит к архаичному образу Богини-Матери и др.

¹ Мифы народов мира. Энциклопедия. — М., 1991. — Т. 1. — С. 463.

Образы греческих богов прошли длительную эволюцию, в ходе которой менялись их функции и иерархия. Многие греческие боги изначально имели негреческое происхождение. Однако все «главные» греческие боги представляли собой олицетворение и персонификацию стихийных сил природы, а также социальных феноменов. Боги считались покровителями и создателями наиболее важных видов человеческой деятельности. Развитие греческой мифологии сопровождалось оттеснением природных функций и выдвиганием на первый план социальных, «антропоморфизацией» — «очеловечением» образов богов. Наиболее архаичные образы богов («хтонические» божества) часто имели нечеловеческие, даже чудовищные черты. Но боги-олимпийцы во всем, кроме силы, мудрости и бессмертия, подобны людям. Зевс из стихийного природного опасного божества превратился в бога-законодателя, поддерживающего справедливость и порядок. Афина как богиня справедливой войны, подчиненной определенным нормам и правилам, оттеснила бога Ареса, олицетворявшего стихийное упоение битвой. Но «природные» функции богов никогда не исчезали окончательно, а их близость к стихиям природы отразилась в образах животных, которые превратились в их спутников, именах или эпитетах, которые их характеризовали (выше мы уже упоминали об Артемиде — «медвежьей богине», «волоокой» Гере, «совоокой» Афине). Сам Зевс почитался иногда в виде змеи.

Почитание высших богов представляло собой как бы верхний слой греческой религии и было связано с городской жизнью, городскими храмами. Однако существовал мощный пласт так называемой «народной», «сельской религии», пережитки которой сохраняются даже сегодня. Народная религия подразумевал почитание множества мифических существ, духов природы, часто даже не имевших собственных имен, населявших леса, горы и реки — нимф, силенов, кентавров, панов. Для поклонения им строились маленькие святилища, которые были устойчивой частью греческого пейзажа. Природная, лесная богиня Артемида, несмотря на свой пугающий, казалось бы, образ, была, как отмечает исследователь античной религии М. Нильссон, самой популярной народной греческой богиней.

Существа, населявшие мир природы, могли быть и доброжелательными, и опасными. Отдаленные, незнакомые места считались местом обитания различных чудовищ. В качестве примера можно привести горгон. Сестры-горгоны (Медуза, Сфено и Эвриала) — страшные существа, крылатые, покрытые чешуей,

со змеями вместо волос. Их взгляд превращал людей в камни. Обитали горгоны на крайнем западе, на берегу реки Океан — т. е. в местности неизвестной и недоступной. Лишь герои могли посещать такие места и вступать в схватку с чудовищами.

Герои — важные персонажи греческой народной религии (сам термин «герой» — греческого происхождения). Были герои знаменитые, о чьих подвигах повествовали многочисленные мифы, — Тезей, Геракл, Эдип, Персей, Ясон, Одиссей и др. Наиболее выдающиеся герои были детьми богов и смертных. Но в архаичной народной мифологии почитались и безымянные герои, чьи маленькие святилища и почитаемые могилы были распространены повсюду. Народное восприятие героев не сводилось лишь к восхищению их подвигами, более архаичное представление о героях было несколько иным.

Важной частью греческой религии была вера в судьбу. Судьбе подчинялись и люди, и боги. Даже Зевс находился в ее власти. В греческой мифологии существовало несколько персонификаций судьбы: Ананке — божество необходимости, мать мойр, прядущих нить человеческой жизни (именно Ананке стоит «над богами»). Другие воплощения судьбы — Адрастея (Немесиды) — также божество судьбы, имевшее фригийское происхождение, и Дике (Тюхе) — богиня справедливости — дочь Зевса и Фемиды (Фемида — богиня правосудия).

Столкновение героя с неотвратимой судьбой — одна из излюбленных тем греческой мифологии и греческих трагедий.

В повседневной жизни греков вера в судьбу проявлялась в практике гаданий. Существовали специальные святилища — оракулы, чьей основной функцией было именно предсказание. Наиболее знаменитым был Дельфийский оракул, учрежденный, по преданию, самим Аполлоном. Широкой известностью пользовался оракул в Додоне. К оракулам обращались и простые люди, и политические деятели, и даже целые города. Люди обращались к оракулам не только в связи с какими-то особо значимыми событиями, но и для решения повседневных проблем. М. Нильссон пишет: *«мы можем утверждать, что люди обращались к оракулам по любому хоть сколько-нибудь важному для них поводу. В Додоне было обнаружено несколько свинцовых табличек, на которых записаны вопросы людей, обращенные к оракулу. Посмотрим, что же это за вопросы. Некий Гераклид спрашивает, родит ли ему жена ребенка, а Лисаний желает знать, от него ли дитя, которым беременна Амила. Один человек спрашивает, стоит ли ему покупать дом и землю в городе, другой — выгодно ли ему за-*

няться овцеводством, а третий — выгодно ли ему будет торговать разными товарами вразнос. Вот какие советы нужны были людям в семейной жизни и работе. Теперь становится понятно, что оракулы играли важную роль в повседневной жизни»¹.

Важнейшей составляющей греческой религии были мистериальные культы, мистерии. Наиболее известные из них — Элевсинские мистерии — существовали на протяжении двух тысячелетий. Они совершались еще в эпоху раннего христианства. По мнению исследователей, Элевсинские мистерии выросли из древнего земледельческого культа, праздников осеннего сева. Однако их содержание далеко ушло от первоначальной архаичной символики.

Мистериальные культы были тайными. Участники («посвященные») давали обет не разглашать то, что они узнали и увидели. Поэтому прямых свидетельств о том, что происходило в ходе мистерий, нет. Однако есть косвенные свидетельства. Содержание Элевсинских мистерий было связано с мифом о Деметре и ее дочери Персефоне (Коре). Персефону похищает Царь подземного мира, безутешная Деметра ищет пропавшую дочь. В конце концов, Деметра находит ее. По договору с Царем подземного мира Персефона должна проводить треть года в подземном царстве, две трети года — в земном мире. Приход Персефоны — приход весны, период цветения. Сама Персефона, «Дева-Зерно», растительная богиня, так же как и Деметра. В ходе мистерий разыгрывался, вероятно, сюжет этого мифа. Управляли церемонией жрецы, верховный жрец назывался «иерофант». Перед церемонией участники пили специальный напиток, оказывавший, по видимому, какое-то воздействие на психику. К участию в мистериях допускались только посвященные, но посвященными могли стать представители всех слоев общества, выходцы из разных городов. Мистерии создавали определенное братство посвященных. Но смысл мистерий этим не исчерпывался. Главный их смысл заключался в другом. В «Гомеровом гимне Деметре» говорится: «Счастлив, кто это видел. Не прошедший посвящения не удостоится такой участи после смерти, в мрачной тьме». Ту же мысль высказывал Софокл, писавший, что «видевший мистерии трижды счастлив, ибо только для таких — жизнь, а для прочих все зло»². Таким образом, участие в мистериях было связано с обеспечением благой посмертной участи человека. И именно этим была обусловлена их популярность. Ведь традиционные ре-

¹ Нильссон М. Указ. соч. — С. 170–171.

² Нильссон М. Указ. соч. — С. 80.

лигиозные представления греков о посмертном существовании нельзя назвать утешительными.

Греческое царство мертвых — Аид (Гадес), располагалось под землей, как и в мифологиях других народов. (Аид — это одновременно и имя царя подземного мира, одного из олимпийских богов, брата Зевса, получившего подземный мир в свой «удел»). В Аиде обитают тени умерших. Тени приводит в Аид Гермес, проводник душ. Через Лету — реку забвения, их перевозит лодочник Харон. Вход в Аид охраняет трехголовый пес Кербер. Тени влачат в Аиде жалкое призрачное существование. Согласно греческим мифологическим представлениям, они не сохраняют даже памяти о земной жизни. Тем не менее, в Аиде осуществляется суд над мертвыми. «Грешники» отправляются в самую мрачную часть Аида — Тартар, где подвергаются мучениям. Таким образом, греки не могли утешаться представлениями о благой участи после смерти. Только выдающиеся герои вроде Геракла могли рассчитывать на посмертное блаженство в специально предназначенной для них части загробного мира — элизиуме (елисейские поля). Такие мрачные представления о загробном существовании характерны не только для древних греков. Царство мертвых в религии Древней Месопотамии, «Шеол» древних иудеев не обещали посмертного блаженства. Представления о загробном мире древних египтян также не были утешительными для обыкновенного человека. Лишь фараоны и наиболее знатные люди могли обеспечить себе комфортную «жизнь после смерти». Так что едва ли убедительным можно считать предположение о том, что религии порождаются стремлением преодолеть страх перед смертью. Скорее, религия способна усилить этот страх.

ИНДУИЗМ

Индуизм — европейский термин, используемый для обозначения целого комплекса религиозных доктрин и ритуалов, сложившихся в Древней Индии и существующих по сей день. Некоторые современные исследователи полагают, что рассматривать индуизм в качестве одной религии — ошибка, и правильнее было бы говорить о комплексе религий, объединенных общим условным названием.

Термин «индуизм» употребляют в широком и в узком смыслах. В широком смысле «индуизм» — весь комплекс религиозных верований индийской цивилизации, в узком — последняя по времени стадия развития этих верований, следующая за ведийской религией и брахманизмом.

Ведийская религия — верования индоарийских племен, пришедших в Индию около XV в. до н. э. На верования пришельцев — индоариев наложили свой отпечаток и верования автохтонного, дравидского населения Индии. «Брахманизм» — более поздняя стадия ведийской религии, ее название связано с названием религиозных текстов (брахманы), сословия жрецов (брахманов) и божественной первоосновы бытия, которая также именуется Брахманом.

Древнейшими священными текстами ведийской религии, брахманизма и индуизма являются Веда («Ригведа», «Самаведа», «Яджурведа», «Атхарваведа»); возникшие позже комментарии к Ведам — *брахманы* (VIII–VI в. до н. э.); *араньяки* — толкования «Ригведы» и «Яджурведы» (VII–VI в. до н. э.) и *упанишады* (VIII–VII вв. до н. э.) — религиозно-философские тексты, объясняющие и толкующие учение Вед об устройстве мира, смысле и значении ритуалов и т. д. Веда, брахманы, араньяки и упанишады составляют *шрути* — священное писание индуизма, огромное по своему объему. Наряду с ним существует множество других религиозных текстов. Так, огромную роль в народных религиозных верованиях играют древние эпические поэмы «Махабхарата» — «Сказание о великой битве потомков Бхараты», и «Рамаяна», повествующая о деяниях легендарного царевича Рамы. Поэмы сложились в глубокой древности (середина I тыс. до н. э.) и содержат не только распространенные мифические сюжеты и образы, но и воспоминания о реальных событиях. Различные течения в рамках индуизма также имеют свои священные тексты.

«Ригведа» («Книга гимнов») — древнейшая и наиболее значимая из Вед, складывающаяся на протяжении несколько веков. Наиболее древние из ее гимнов исследователи относят к середине II тыс. до н. э. Содержание «Ригведы» — гимны основным богам арийского пантеона. Наиболее значимый из богов «Ригведы» — Индра, бог-громовержец, совершивший множество подвигов, победитель чудовищ, главным из которых является змей Вритра, грозивший поглотить всю вселенную. Однако наряду с Индрой в «Ригведе» упоминается множество других богов, функции которых нередко пересекаются. Это солнечный бог Сурья, пара богов-прародителей — Дьяус и Притхви, небесный бог Варуна, отвечающий за поддержание миропорядка («рита», «рта»); бог огня Агни; бог Сомы — олицетворение священного опьяняющего напитка, бог-воитель Рудра, чье значение в индуистской мифологии позже возросло — он стал почитаться под именем Шивы («Милостивый» — эпитет грозного Рудры). Рудра

сочетает и разрушительные и созидательные функции, он насы-
ляет болезни, но он же — искусный целитель. «Ригведа» упомина-
ет других богов и мифических персонажей: демонов-асурсов,
людоедов-ракшасов, питаров (обожеествленных предков) и др.

Гимны «Ригведы» не только прославляют богов, но и ставят
сложные вопросы о происхождении мира, ответы на которые
будут сформулированы позже в рамках сложной религиозной
философии индуизма.

– 1 –

Не было не-сущего, и не было сущего тогда.
Не было ни воздушного пространства, ни неба над ним.
Что двигалось туда и сюда? Где? Под чьей защитой?
Что за вода была — глубокая бездна?

– 2 –

Не было ни смерти, ни бессмертия тогда.
Не было ни признака дня (или) ночи.
Дышало, колебля воздух, по своему закону Нечто Одно,
И не было ничего другого, кроме него...

– 6 –

Кто воистину знает? Кто здесь провозгласит?
Откуда родилось, откуда это творенье?
Далее боги (появились) посредством сотворения этого мира.
Так кто же знает, откуда он появился?

– 7 –

Откуда это творенье появилось:
Может, само создало себя, может, нет —
Тот, кто надзирает над этим миром на высшем небе,
Только он знает или же не знает¹

«Гимн неизвестному богу» ставит вопрос о неизвестном твор-
це мира:

– 1 –

Он возник (сначала) как золотой зародыш.
Родившись, он стал единственным господином творения.
Он поддержал землю и это небо.
Какого бога мы почтим жертвенным возлиянием?

¹ *Цит. по:* Дубянский А.М. Классическая триада: Брахма, Виш-
ну, Шива // Древо индуизма. Материалы и исследования. — М., 1999.
— С. 130.

– 2 –

Кто дает жизни силу,
Чьи приказы соблюдают все, чьи — боги,
Чье отражение — бессмертие, чье — смерть, —
Какого бога почтим мы жертвенным возлиянием?

– 3 –

Кто (своим) могуществом стал единственным царем
Мира дышащего и дремлющего,
Кто владеет его двуногими и четырехногими —
Какого бога мы почтим жертвенным возлиянием?¹

«Атхарваведа» («Книга заклинаний») содержит описания домашних ритуалов, сопровождавших повседневную жизнь людей, и отражает архаичные народные верования. «Атхарваведа» включала также описание царских ритуалов. В комплексе Вед «Атхарваведа» стоит несколько особняком, и некоторые ортодоксальные брахманы (жрецы) даже не считали ее частью «шрути» — священного писания индуизма.

«Яджурведа» («Книга жертвенных изречений») описывает сложные жреческие ритуалы. Дополнением к ней служили «брахманы» — тексты-толкования Вед, тоже сосредоточенные на ритуале. «Самаведа» («Книга песнопений») во многом повторяет текст «Ригведы», но располагает гимны в ином порядке — так, как они использовались жрецами во время ритуалов. Усиление значения ритуала и тех, кто его совершает — жрецов-брахманов, и обусловило название ведийской религии на этой стадии — «брахманизм».

Завершающей частью ведийского канона стали упанишады, тексты, содержащие религиозно-философское осмысление мифов и ритуалов, изложенных в предыдущих священных ведийских текстах. Создание упанишад означало, что большое значение начинает придаваться не только совершению религиозных ритуалов, но и обретению религиозного знания.

Именно в упанишадах формулируются те идеи, которые стали основой для дальнейшего развития индуисткой религиозно-философской мысли. Это:

1) учение о Брахмане (божественной первооснове бытия) и Атмане (познающий дух, сущность человека, скрытая от него невежеством), а также об их сущностном единстве — «Атман есть Брахман»;

¹ Дубянский А. М. Указ. соч. — С. 131.

2) учение о сансаре — круговороте смертей-рождений, подчиненном закону причинно-следственной связи между прошлыми деяниями и будущими воплощениями живых существ — карме (слово «карма» означает «деяние») — «Они снова возвращаются тем же путем, каким пришли... Затем они рождаются здесь... Те, кто отличаются здесь благим поведением, быстро достигнут благого лона — лона брахмана, или лона кшатрии, или лона вайши. Те же, кто отличается здесь дурным поведением, быстро достигнут дурного лона — лона собаки, или лона свиньи, или лона чандалы» (Чхандогья-упанишада V.10,5–7)¹

Дальнейшее развитие индуизма включало не только конкретизацию и уточнение идей, сформулированных в ведийском каноне, хотя эта линия развития индийской религии была весьма значимой, но и критику этих идей, а также религиозной легитимации сложившегося в Индии социального устройства, прежде всего, кастовой системы, истоки которой можно проследить уже в «Ригведе». Религия жрецов-брахманов оправдывала и закрепила кастовое деление, подразумевающее огромное влияние касты жрецов.

Жрецы, совершавшие сложные и многочисленные ритуалы, приравнивались чуть ли не к богам, поскольку от правильного совершения ритуалов зависело правильное функционирование мира. С помощью ритуалов жрецы могли воздействовать даже на богов. Жрецы были заинтересованы в том, чтобы ограничить доступ представителей других каст к совершению ритуалов. Это вызывало недовольство представителей других каст.

Возникновение таких религий, как буддизм и джайнизм, отрицавших некоторые вероучительные положения индуизма, некоторыми исследователями объясняется, в том числе, и этим недовольством. Так, В.Г. Эрман пишет: «... неограниченное господство жречества в духовной сфере начинает встречать возрастающее сопротивление других сословий, которое выливается потом в ряд религиозно-реформаторских движений (из которых наибольшее значение приобретают буддийское и джайнское). Создание крупных централизованных государств в среднем течении Ганга выдвигает на первый план воинскую аристократию, она и возглавляет в основном новые идеологические движения. Примитивную веру в магию, на которой зиждется брахманистская ритуальная система, общество уже перерастает; наступает пора духовных исканий, эпоха, отмеченная борьбой идей, опре-

¹ Эрман В.Г. Ведийская религия // Древо индуизма. Материалы и исследования. — М., 1999. — С. 63.

деленным прогрессом в развитии философской мысли в Древней Индии»¹. В рамках самого брахманизма эти духовные искания проявились в создании упанишад, значительно усложнивших идейное содержание традиционных верований. Что касается буддизма и джайнизма, то они не смогли «победить» религию брахманов, хотя и оказали на нее определенное воздействие. Буддизм со временем исчез из Индии, получив распространение в других странах Юго-Восточной Азии, а также в Китае и Японии. Джайнизм сохранился, но в качестве религии незначительного меньшинства.

Гораздо большее влияние на дальнейшее развитие индийской религиозности оказало движение *бхакти*. *Бхакти* предполагало искреннюю преданность и любовь верующего (бхакта) к какому-либо божеству. В разработанном виде понятие бхакти представлено в «Бхагавадгите», одном из самых авторитетных текстов индуизма.

«Бхагавадгита» является частью индийского эпоса «Махабхарата». Она не относится к шрути (священному писанию брахманизма), но играет огромную роль в народной религиозности вплоть до сегодняшнего дня. В «Бхагавадгите» бхакти — это определенная практика поклонения божеству — сосредоточенность и благоговение, размышление и прославление. Для бхакта жизнь должна стать постоянной жертвой, отданной его богу. Путь бхакти доступнее, чем путь аскета-йогина, и не требует утонченного знания священных текстов. Этот путь открыт всем — представителям любой касты и женщинам, что отличает бхакти от подхода к спасению, развиваемому в ортодоксальном брахманизме. Движение бхакти приобретает широкий размах во второй половине I тыс. до н.э. Популярности его способствовало отрицание кастовых различий. Некоторые наиболее радикальные направления бхакти (школа лингаята) отрицали не только касты, но и авторитет вед, идею кармы, ритуалы — т. е. базовые элементы брахманизма. Сложилось несколько направлений бхакти, связанные с почитанием и поклонением отдельным божествам многочисленного индийского пантеона, особенно распространенным было почитание Вишну и Кришны. Различают *сагуна-бхакти* и *ниргуна-бхакти*. Сагуна-бхакти почитает персонифицированное божество, ниргуна-бхакти — божество, не выраженное в каком-либо образе. Ниргуна-бхакти повлияло на становление еще одной неортодоксальной индийской религии — сикхизма.

¹ Эрман В. Г. Указ. соч. — С. 60–61.

Брахманизм как поздняя стадия ведийской религии существовал на протяжении длительного исторического периода — с первых веков I тыс. до н. э. до II–III вв. н. э. Следующей стадией развития древней индийской религии является собственно индуизм, на который оказали влияние и вышеупомянутые неортодоксальные религиозные течения, хотя фундамент брахманизма все же остается преобладающим.

Характеризуя индуизм, исследователи подчеркивают его крайнюю внутреннюю неоднородность. Индуизм включает и утонченную религиозную философию (в рамках которой было представлено множество школ), развиваемую учеными брахманами, и экзальтированное поклонение отдельным божествам, практикуемое бхактами, и самые архаичные верования, включая шаманские практики. Значительная часть населения Индии не знакома со священным писанием «шрути» (представителям низших каст запрещалось читать Веда, а именно представители низших каст и составляли большинство населения), поэтому «народная религиозность» часто далеко отстояла от верований образованного и привилегированного меньшинства. Население Индии весьма разнообразно по своему этническому составу, поэтому в рамках индуизма существовало (и существует) множество местных культов. Общеиндийский «пантеон» насчитывает тысячи богов, в индуизме присутствуют самые разные типы верований — от шаманизма до монотеизма.

Крупными направлениями индуизма являются *вишнуизм*, *шиваизм* и *шактизм*. На их формирование повлияла не только ведийская традиция, но и древние верования автохтонного населения Индии.

Вишнуизм и шиваизм почитают как верховное божество соответственно, Вишну или Шиву. Образы этих богов прошли длительную эволюцию. Вишну упоминается уже в «Ригведе» (как соратник Индры в борьбе с чудищами), хотя не играет там заметной роли. Образ Вишну присутствует и в других религиозных текстах, в частности, в «Махабхарате» и «Рамаяне» (то же самое можно сказать и о Шиве). В эпосе и Вишну, и Шива играют важную и заметную роль. Образ Вишну постепенно вобрал в себя черты множества племенных богов местного населения. Эти божества стали пониматься, как *аватары* (воплощения) бога Вишну.

Шиваизм формировался сходным путем взаимовлияния ведийской и местной религиозной традиции. Выше уже говорилось, что имя «Шива» в «Ригведе» — эпитет грозного бога Рудры, чьи функции, в основном, разрушительные. В упанишадах Рудра ста-

новится одним из богов, воплощающих Абсолют, всеобщее духовное первоначало бытия (Брахман-Атман). Образ бога Шива — разрушителя, сформировался в основном на основе образа Рудры (имя «Рудра» осталось в качестве одного из имен Шивы), а также на основе архаичных верований автохтонного населения Индии. Уже на печатях Хараппской цивилизации (цивилизации, существовавшей на территории Индии до прихода индоариев и исчезнувшей по невыясненным до сих пор причинам) изображено сидящее в известной йогической позе божество, с рогами на голове. Некоторые исследователи по ряду признаков отождествляют это божество с «Прото-Шивой».

Вишну и Шива входят в состав триады богов (*тримурти* — букв. «триобраз»), формирование которой, по мнению некоторых исследователей, является отличительной чертой индуизма как этапа, следующего за ведизмом и брахманизмом. «Тримурти» включает Вишну, Шиву и Брахму и олицетворяет единство важнейших аспектов мирового бытия в целом — возникновения, существования и разрушения. Три начала мыслятся как неразрывное единство. Брахма олицетворяет творение, Вишну — поддержание, сохранение, а Шива, соответственно, — разрушение. Все функции одинаково важны. Однако исторически сложилось так, что почитание Вишну и Шивы вылилось в формирование сильных религиозных течений, выдвигавших на первый план именно этих богов, а почитание Брахмы не получило широкого распространения. При этом Вишну (в вишнуизме) или Шива (в шиваизме) превращаются в верховное всемогущее божество, все же остальные боги рассматриваются как их аватары (воплощения, проявления). Так монотеистическая тенденция легко примиряется с политеизмом.

Третье крупное направление индуизма — шактизм. Слово «шакти» упоминается уже в «Ригведе», где означает безличную магическую силу. Позже «шакти» стало означать творческую энергию, ассоциируемую с женским началом бытия. Шактизм — религиозное течение, связанное с почитанием женского начала, тесно связанное с шиваизмом. Главным объектом поклонения в шактизме выступает богиня Дэви (Шакти). Шакти-Дэви предстает как супруга бога Шивы (и выступает под именем Парвати), олицетворяющая его творческую силу, без которой он не может проявить свое могущество. Она является также матерью слоноголового бога Ганеши, одного из самых популярных индийских богов. Шакти-Дэви почитается как доброжелательная богиня, подательница благ, защитница. Однако у этой богини

есть и другая, грозная ипостась, воплощенная в образах богинь Дурги и Кали.

Культовые действия, ритуалы в шактизме нередко принимают оргиастическую форму и сопровождаются жертвоприношениями, не всегда бескровными. Шактизм как поклонение женскому началу восходит к древнейшим культам, почитанию Богини-Матери, хотя ведийская религия оказала определяющее воздействие на идейное содержание шактизма. Высшая реальность с точки зрения шактизма трактуется как нераздельное единство Шивы и Шакти, в котором преодолеваются ложные различия и противоречия. Поскольку шактизм почитает женское начало и каждая женщина рассматривается как воплощение шакти, постольку женщины играют в этом течении заметную роль, в частности могут быть религиозными наставниками. В рамках шактизма существует множество различных школ и направлений.

ДЖАЙНИЗМ И СИКХИЗМ

Джайнизм (от санскритского слова «джива» — победитель) возник во второй половине I тыс. до н.э. (первые упоминания о джайнизме относятся к III в. до н.э.) как религиозное течение, отвергающее авторитет Вед. Последователи джайнизма считают свою религию вечной. По учению джайнизма, 24 пророка возвещали миру эту религию. Однако известна только личность одного из них — Джини Махавиры, жившего, по-видимому, в VI–V вв. до н.э. Его мирское имя — Вардхамана, он родился в царской семье недалеко от города Вайшали. После долгой аскетической практики он достиг просветления и стал проповедовать свое учение.

Джайнизм отрицает высшего Бога-творца, однако признает существование множества божеств, чей статус ниже, чем статус освобожденных душ. Джайнизм сохранил идею кармы, но карма здесь рассматривается как особая тонкая форма материи, которая «привязывает» душу к материальному миру и мешает освобождению. Душа («джива») вечна и бессмертна, но, окутанная кармой, не может получить освобождения. Для того, чтобы «освободиться», требуется соблюдать множество этических заповедей и ритуальных запретов. Среди них — «ахимса», непричинение вреда живому. Чтобы избежать этого, джайны должны были воздерживаться от всех «потенциально опасных» для живого видов деятельности, включая земледелие. Распространенным заняти-

ем джайнов была торговля. Естественно, «ахимса» предполагала и строжайшее вегетарианство. Запрет налагался не только на животную пищу, но и на многие виды растений, мед, рыбу и др. В джайнизме существовал обет «саллекхана», предписывающий добровольный уход из жизни посредством постепенного отказа от пищи. Однако исполнение этого обета не было, естественно, общеобязательным. Конечная цель — мокша, освобождение, понималось в джайнизме как особый мир, где живут развоплощенные существа, достигшие своей истинной сущности. Достичь освобождения могут только монахи, прошедшие долгий путь духовного роста.

Сикхизм (от пенджабского слова «сикх» — ученик) возник достаточно поздно — в XV–XVI вв. на Северо-Западе Индии, в Пенджабе. Сторонники сикхизма до сих пор населяют Пенджаб и требуют автономии, настаивая на том, что они «не индусы». Основатель сикхизма — **Нанак (1469–1539 гг.)**, выходец из торговой касты. Сикхизм подразумевает веру в Бога — вечное начало бытия, лишённое каких-либо четких признаков. Бог порождает мир и присутствует в нем в виде своего имени, которое составляет сущность Бога. Человек, в силу своих грехов, эгоизма, подверженности страстям, не замечает присутствующей в мире гармонии, единства мира и Бога. Страсти подчиняют человека закону кармы. Соответственно, освобождение и единение с Богом возможно лишь для тех, кто преодолел эгоистичность своей природы, проникся любовью и преданностью к Богу. Идея любви и преданности божеству сформировалась в сикхизме под влиянием движения бхакти.

Сикхизм не допускал поклонение иным богам, отрицал деление на касты и неравноправие полов. Несмотря на большую роль гуру (наставников, учителей), в сикхизме нет монашества и жрецов. Путь к спасению подразумевает несколько видов религиозной практики: воспевание имени бога, памятование имен Бога, внутреннее созерцание, а также следование определенным заповедям (хранить супружескую верность, не употреблять алкоголь и табак и др.).

Сикхизм имеет сложную политическую историю. В XVIII веке сикхам приходилось противостоять вооруженным нападениям исламских и индуистских правителей. Существовал раскол и среди самих сикхов. Созданное в XIX веке сикхское государство было завоевано Британской империей и превратилось в ее часть, а затем — в часть Индии. Борясь за политическую независимость от Индии, сикхи нередко прибегали к террористическим актам.

БУДДИЗМ

Буддизм — древнейшая мировая религия. Сложился в древней Индии примерно в VI–V вв. до н.э. на идейной почве брахманизма, но отвергал некоторые его элементы. Основателем буддизма считается Сиддхартха Гаутама, представитель касты кшатриев (воинов), а не жрецов-брахманов. После долгих медитаций сын царя Сиддхартха обрел просветление и стал *Буддой*. «Будда» и означает — «просветленный».

Основная идея буддизма — жизнь в этом мире есть страдание, но страдания можно избежать. Избежать страдания навсегда — это и есть главная цель буддиста.

Современный российский исследователь А. А. Накорчевский так передает основное содержание полученного Буддой откровения: «он прозрел, что в мире все непостоянно (анитья). Этот ... вывод является ... краеугольным камнем буддизма, из которого весьма логично выводятся все другие главные положения учения. Именно последовательное раскрытие этого принципа привело Будду к отрицанию главного положения традиционных для Индии воззрений — нет никакого неизменного постоянного всемогущего вечного Бога, а убеждение в том, что человек обладает собственным истинным постоянным и неизменным «я», есть главнейшее из заблуждений. Более того, нет единой вещи, в которой можно было бы обнаружить что-либо, подобное неизменной субстанции, «своей природы» (свабхава), как говорили буддисты. Третье заключение прямо следовало из первых двух: бытие в этом мире есть страдание (дукха), ибо все непостоянно. ... Невозможно не только постоянное наслаждение, ибо любой радости неизбежно приходит конец (а это и есть страдание! — говорил Будда), но нет и того, кто мог бы постоянно наслаждаться. Ведь даже боги, существование которых Будда не отрицал, тоже смертны. Можно сказать: стремление к тому, что истинно, постоянно и неизменно (а точнее, не подвержено изменениям) и было главной целью поиска Будды. Это состояние в буддизме было названо *нирваной*. ... Одна из особенностей нирваны (в классическом истолковании) состоит в том, что она не подвержена изменениям»¹.

Нирвана — цель верующего буддиста, — это состояние небытия, которое невозможно описать с помощью каких-либо характеристик именно потому, что отсутствие всяких характеристик — ее главное качество. В буддийской традиции нирвана сравнивается с угасанием огня в светильнике, гладкой поверхно-

¹ Накорчевский А. А. Японский буддизм. — СПб., 2004. — С. 25–26.

стью воды. Нирвана — состояние отсутствия любых чувств и желаний, и, соответственно, состояние, полностью избавленное от страдания. Полное угасание неразумной жажды жизни выводит человека из круговорота сансары — бесконечного чередования смертей и рождений, подчиненных закону кармы — закону причинно-следственных связей, определяющих настоящее и будущее любого элемента мира. Любое новое рождение определяется накопленной кармой и определяет дальнейшую судьбу в последующих воплощениях. Изменить карму невозможно. Можно лишь «уравновесить» негативное кармическое наследие благими поступками.

Мир сансары, подчиненный закону кармы, включает несколько сфер, населенных разными типами существ: богами, людьми, голодных духов (прета), животных, существа, обитающие в многочисленных адах. В буддийской мифологии число разнообразных «миров» бесконечно. Рождение в том или ином мире определяется кармой. Таким образом, между людьми, богами и другими живыми существами нет сущностного различия. Все они подвержены страданию и подчинены карме. Наиболее благоприятным является рождение в человеческом мире. Человек не настолько зависим от чувств, как животные и голодные духи, не настолько упоен наслаждениями, как боги, и не задавлен страданием, как обитатели ада. Поэтому ему легче осознать истинную сущность вещей (иллюзорность и непостоянство), что и является путем к спасению из сансары.

Обычно суть учения Будды сводят к «четырем благородным истинам»:

- 1) мир несовершенен и полон страданий (Истина о страдании);
- 2) источник несовершенства — слепая жажда жизни (танха, тришна), которая вводит в действие *карму*, воспроизводящую круговорот смертей и новых рождений (сансара); неведение (авидья), духовная слепота этого желания существовать — источник болезни мира (Истина о причине страдания);
- 3) освобождение из круговорота сансары состоит в прозрении и достижении просветления, позволяющих выйти из круговорота сансары и достичь нирваны, состояния небытия, после которого уже не будет новых рождений (Истина о прекращении страдания);
- 4) путь к освобождению включает следование этическим правилам (шила) — правильная речь, правильные поступки, правильный образ жизни; медитацию (самадхи) и спасительную мудрость (праджня) (Истина о Пути к прекращению страдания).

Путь (марга) к освобождению — «благородный восьмеричный путь» (арья аштанга марга) — включает три этапа, каждый из которых включает несколько составляющих: этап мудрости (праджня), этап нравственности или соблюдения обетов (шила), этап сосредоточения (самадхи). Вставшему на этот путь следует преодолеть три главных аффекта, которые привязывают человека к сансаре — алчность, ненависть и заблуждение.

Этап мудрости включает:

- 1) правильное воззрение (усвоение четырех благородных истин);
- 2) правильную решимость (решение встать на путь спасения).

Этап нравственности подразумевает:

- 3) правильную речь (запрет лжи, клеветы и др.);
- 4) правильное поведение (соблюдение разнообразных правил и обетов. Пять главных правил, которые должен соблюдать тот, кто встал на путь спасения, это: 1) ненанесение вреда живому; 2) не брать того, что не дано; 3) избегать чувственных излишеств; 4) избегать ложных речей; 5) избегать приема веществ, вызывающих опьянение. Эти запреты распространяются и на монахов, и на мирян. Но для монахов они приобретают гораздо более сложную и изощренную форму. Так, запрет избегать чувственных наслаждений не означает для мирян отказа от сексуальной жизни. Для монаха же сексуальная жизнь недопустима. Заповедь «не брать того, что не дано» для мирянина означает «не красть». Для монаха — в том числе и невозможность пользоваться хоть чем-либо, что не отдано добровольно — не только людьми, но и природой. Для монахов существовали сотни правил и предписаний, необязательных для мирян.

5) правильный образ жизни (применение правил в общественной жизни, во взаимодействии с другими людьми — не заниматься, например, теми видами профессиональной деятельности, которые противоречат этике буддизма).

Этап сосредоточения, предназначен главным образом для монахов и включает:

- 6) правильное усердие (различные виды йогических практик сосредоточения и психорегуляции);
- 7) правильное памятование (контроль над собственными желаниями, мыслями, страстями);
- 8) правильное сосредоточение (достижение самадхи — формы созерцания, при которой исчезает различие между субъектом и объектом; правильная практика достижения самадхи ведет к освобождению).

Достичь просветления, освобождения означало достичь состояния Будды, стать буддой. В раннем буддизме считалось, что для достижения состояния Будды адепту требуется очень много времени — период, сопоставимый со временем существования мира (буддизм унаследовал от индуистской традиции циклическое видение мира, хотя несколько изменил его). В более поздних версиях буддизма (в дзен-буддизме, например) сформировалась практика мгновенного достижения просветления.

Буддизм отрицал крайние формы монашеской аскезы, приущие брахманизму. Он провозглашал «срединный путь», более умеренные формы самоограничения и самодисциплины. И, тем не менее, классический буддизм был религией преимущественно монашеской. Миряне, не имевшие возможности соблюдать все ограничения, предусмотренные буддийской этикой, не могли рассчитывать на достижение спасения. Все, на что они могли претендовать, — это улучшение своей кармы путем следования некоторым простым этическим запретам (не убивать, не красть и т. д.) и оказания помощи монахам (прежде всего, милостыней).

НАПРАВЛЕНИЯ БУДДИЗМА

В буддизме выделяются три основных направления — Тхеравада (или Хинаяна — «Малая колесница»), Махаяна («Великая колесница») и Ваджраяна («Алмазная колесница»). В рамках этих направлений, в свою очередь, существуют разнообразные школы и течения. Основные положения буддийской доктрины допускают множество интерпретаций. Отсутствие мощной единой организационной структуры также способствует возникновению многообразных течений.

Тхеравада («учение старейших») — ранний, классический буддизм, сложившийся непосредственно в Индии и распространившийся позже в Юго-Восточной Азии.

Махаяна, возникшая гораздо позже — в I в. до н. э., получила широкое распространение за пределами Индии — в Китае, Корее, Японии. Именно представители новой ветви буддизма пренебрежительно называли Тхераваду «Хинаяной» — «Малой колесницей», в связи с присущим раннему буддизму «элитизмом» в вопросах спасения. Согласно Тхераваде, спасения могли достичь только монахи, ведущие аскетический образ жизни (но даже для монахов достижение нирваны не было возможным в течение одной жизни). Махаяна, в отличие от Тхеравады (Хинаяны), предъявляла менее жесткие требования к адептам, и, главное,

допускала существование и активное вмешательство в мирские дела различных мифических персонажей, помогающих людям. Так, в Махаяне сложилась вера в спасительную помощь многочисленных бодхисаттв. Бодхисаттвы — это существа, почти достигшие просветления, но отказывающиеся сделать последний шаг и вступить в нирвану ради помощи живущим, погруженным в неведение и страдание.

Ваджраяна — это форма буддизма, распространенная прежде всего в Тибете. Ваджраяна — «тайная», «эзотерическая» буддийская доктрина, имеющая сильную магическую составляющую, благодаря которой достижение просветления может быть мгновенным.

Опираясь на А. А. Накорчевского и Е. В. Торчинова, отметим основные различия между двумя главными направлениями буддизма — Тхеравадой и Махаяной.

Согласно учению Тхеравады, спасение достижимо лишь для избранных — отсюда и второе название — «Малая колесница» (Хинаяна). Учение Махаяны, «Великой колесницы» обещало спасение всем страдающим существам (однако путь к спасению занимал множество жизней).

Различие между Хинаяной и Махаяной проявлялось и в учении о сущности бытия. В учении Тхеравады, восходящему к проповеди Будды, мир состоит из бесконечного количества «дхарм». Дхармы — это нематериальные частицы. Для буддизма мир — не скопление материальных объектов, а непрерывный поток психического опыта, а дхармы — элементарные фрагменты опыта. Все элементы мира — суть комбинации дхарм. «Души» человека как таковой, по буддийским представлениям, не существует, она — не более чем скопление дхарм. Сочетания дхарм меняются, подчиняясь закону кармы. В учении Махаяны отрицается даже существование дхарм. Сущностью вещей признается «пустота». Все — «пусто», поэтому нет сущностного различия между сансарой и нирваной. Сансара — это «неправильное» восприятие сущности вещей. Поэтому главным в учении Махаяны считалось изменение сознания, осознание истины (*праджня*), что было равнозначно спасению. Достижение истины — состояние просветления, и есть главная цель. Достигший просветления становится Буддой. Будды были в прошлом и будут в грядущем, а Будда Шакьямуни — основатель буддизма, был одним из многих, достигших просветления. Поскольку буддизм признает существование множество миров, то в Махаяне допускается и одновременное существование Будд в нескольких мирах. Практикующий адепт

может входить в контакт с буддами других миров и получать от них помощь и наставления.

Для сторонников Тхеравады главным в достижении спасения было соблюдение обетов и самосовершенствование. Для сторонников Махаяны, помимо стремления к просветлению и личному спасению, большое значение имело сострадание (каруна) ко всем живым существам, стремление помочь им. Существо, стремящееся не только к собственному просветлению, но и к спасению других, называлось бодхисаттвой. В махаянистском буддизме поклонение бодхисаттвам и буддам играло очень большую роль.

В Махаяне сложилось учение о «трех телах будды»: «тело учения» («тело дхармы») или «тело высшей реальности»; «тело всеблаженства» или «тело воздаяния»; «превращенное тело» или «тело соответствия». «Тело учения» — общее для всех будд, это — их единая «сущность». Тело учения и тело соответствия индивидуальны для каждого Будды. При этом «тело учения» — это присущее будде состояние просветленности, а «тело соответствия» — тело, в котором будда является людям, чтобы вести их к просветлению.

Ваджраяна («Алмазная колесница»), **Тантраяна** (от слова «тантра» — «вертикальная нить», «тантрами» назывались тексты нового учения) — третье направление буддизма, складывающееся почти одновременно с Махаяной в Северной Индии. Особенностью Ваджраяны было внимание к «телесным практикам». Учение Ваджраяны предполагало активное воздействие на тело в целях достижения спасения. Исходя из учения о «недвойственности» сансары и нирваны, свойственного Махаяне, новое учение «в своих практических рекомендациях призывало использовать не только «сердце», но и «тело». В предыдущих школах буддизма Махаяны существовали практики, направленные на контроль за деятельностью тела, но они играли лишь вспомогательную роль, способствуя достижению требуемого состояния сосредоточенности. В новом же течении «телу» отводилась роль, полностью равноправная с «сердцем». К этой двойке была добавлена и «речь», слово как совокупный продукт «тела» и «сердца». Полное и равноправное использование всех этих элементов в практике и определяло, по мнению приверженцев Ваджраяны, превосходство их направления, ибо позволяло достичь желаемого результата — «стать буддой» — в более короткие сроки¹. Ваджраяна активно использует также различные магические практики и заклинания, что отличает ее от других школ буддизма.

¹ Накорчевский А. А. Японский буддизм. — СПб., 2004. — С. 264–265.

В буддизме Ваджраяны сложилось представление, что страсти, обуревающие человека и привязывающие его к сансаре, могут быть использованы для достижения спасения. «Страсти» трактовались как выражение жажды просветления. Заложенную в них энергию адепты использовали в особых практиках, которые и позволяли им достигать просветления быстрее, чем приверженцам других направлений буддизма. Практики адептов Ваджраяны зачастую приобретали весьма специфическую форму.

Чань-буддизм (от «санскритского «дхьяна» — медитация, от той же основы — японское «дзен»). Буддизм получил распространение в Китае и Японии, при этом религиозная традиция этих древних обществ наложила на новое учение своеобразный отпечаток. Чань-буддизм — китайская школа буддизма, возникшая на почве Махаяны и даосизма. Получив распространение в Японии, данная ветвь буддизма стала называться «дзен». Проповедником и основателем чань-буддизма считается легендарный учитель **Бодхидхарма**, пришедший в Китай в VI в.

Большую роль в чань-буддизме играет учение о «природе Будды», которая свойственна всем вещам и составляет их истинную сущность (это положение близко китайскому учению о «дао» — сущности и пути всех вещей). Целью верующего является осознание собственной истинной сущности, что равнозначно просветлению и обретению спасения. Средоточием истинной сущности является «сердце». «Сердце» (в русских переводах часто употребляется также термин «сознание») — синоним «природы будды», скрытой в каждом существе. Соответственно, для реализации собственной истинной сущности следует очистить «сердце» (сознание) от заблуждений. Приведем отрывок из текста, приписываемого чаньскому наставнику **Фу (497–569 гг.)**.

И в Хинаяне, и в Махаяне путь к спасению долог — необходимо пройти через множество перерождений, прежде чем просветление окажется возможным. В чань-буддизме считается возможным обрести спасение в течение одной человеческой жизни. Для достижения этой цели используется не только традиционная для буддизма медитация, но и специфические практики, направленные на то, чтобы вызвать мгновенное просветление посредством своеобразного шока. «Нелепые» вопросы, особые притчи, кажущиеся абсурдными, внезапные окрики или удары, применяемые чаньскими наставниками, имели целью «пробудить» человека, заставить его осознать иллюзорность повседневного существования. Наставник, учитель играет в чань-буддизме весьма важную роль, он считается носителем священного зна-

ния и способен помочь ученику на пути спасения. Однако основная роль принадлежит все же самому человеку, ищущему спасения. В чань-буддизме главную роль в достижении спасения играет не столько изучение священных текстов, сколько личный опыт (важный чаньский принцип — «не опираться на письмена»). Адепт должен научиться видеть скрытую природу Будды во всем, в любом самом незначительном элементе реальности, в любом повседневном занятии. Состояние медитации не обязательно подразумевает неподвижность и отстраненность от повседневной деятельности. Адепт может находиться в состоянии созерцания постоянно, чем бы он не занимался, — в этом специфика чаньской практики.

РЕЛИГИИ КИТАЯ

Китайская цивилизация выработала две религии — даосизм и конфуцианство (некоторые исследователи считают конфуцианство не религией, а этико-философским учением). Помимо этих религий, обладающих значительным массивом религиозных, философских и этических текстов, большое значение на протяжении всей истории Китая сохраняли традиционные народные верования и культы, которые повлияли и на названные доктрины. Со временем в Китай проник и широко распространился буддизм, принявший на культурной почве Китая своеобразную окраску и обогативший китайский пантеон и мифологические представления новыми персонажами и сюжетами. Христианство, принесенное в Китай католическими миссионерами, не пользовалось большой популярностью.

Народные религиозные верования. Большую роль в народной китайской религиозности играл культ предков. Загробный мир мыслился как некое продолжение земного существования, и его обитатели нуждались в пище и заботе со стороны близких. Предки, ушедшие в загробный мир, сохраняли связь со своими живущими потомками. Поэтому предкам регулярно делались приношения. Предкам рассказывали о произошедших в семье переменах, просили о поддержке. В каждом китайском доме был семейный алтарь, на котором помещались таблички с именами предков. Образы богов также складывались в результате обожествления предков или наиболее достойных людей.

Китайцы верили во множество богов. Сочинение эпохи Мин «Саньцзяо сошэнь дацюань» («Полный свод известий о богах трех религий») называл 129 богов, современные исследователи

фольклора Древнего Китая насчитывают до 500–600 божеств¹. Древнейшие божества имели зооморфный облик, подобно божественной паре — Фу Си и Нюй Ва, имевших человеческие головы, но змеиные тела. Этой паре приписывалось изобретение календаря, музыки, графических символов, супружества, а также и создание из глины самого человеческого рода. Со временем образы богов становились полностью антропоморфными.

Формирование государственной структуры и складывание специфической китайской бюрократической управленческой системы оказало воздействие на представление о потустороннем мире. И боги, и обитатели подземного мира стали мыслиться по образу неких чиновников, составляющих чиновничью иерархию. В.В. Малявин отмечает: «В Китае обитатели небесных дворцов-канцелярий были двойниками земных чиновников. Их даже делили, как настоящих служащих, на две категории: военных и гражданских. Впрочем, бюрократическая метафора определяла скорее фасад пантеона и не исчерпывала всех принципов его организации. В числе таковых были, например, армия и семья: в народе богов обычно представляли доблестными воинами и почитали наравне с их супругами... Следует подчеркнуть, что в сознании народа характер богов зачастую имел мало общего с их официальным статусом... Главенствующее положение в небесной иерархии занимали божества, осуществлявшие общий надзор за моральным порядком. С XI в. всеобщее признание получил образ Янмового императора (Юй-хуан), который стал главой общекитайского пантеона. Даосское происхождение имели триады Сань цинь (Трое Чистых) ... и Сань-гуань (Три Властителя), считавшиеся воплощениями стихий Неба, Земли и воды ... Наибольшей популярностью в этой категории пользовалось божество севера — Сюаньтянь шанди (Высший правитель Темного Неба), культ которого достиг расцвета в минскую эпоху, и особенно бог Гуань-ди, который возвысился как покровитель военных, и в цинский период стал... наиболее чтимым божеством народного пантеона»². По образу служебной иерархии мыслилась и преисподняя с ее многочисленными обитателями. «Ад» состоял из десяти «инстанций». В первой инстанции определялось наказание, в последней — форма будущего перерождения (идея перерождения — результат влияния буддизма).

Среди китайских народных богов выделялись несколько групп. Важную роль играли божества природы — боги солнца

¹ Малявин В. В. Китайская цивилизация. — М., 2000. — С. 231.

² Малявин В. В. Указ. соч. — С. 231.

и луны, планет и звезд (во главе их стоял Цзывай дади — Великий император Пурпурного Таинства); божества грома (Лэй-гун) и молнии (Лэйну няннан). Почитались драконы — повелители вод и различные природные духи. Другой важной группой богов были боги-покровители, особенно покровители государственности. Такими покровителями становились наиболее выдающиеся императоры, герои — как мифические, так и имеющие реальные исторические прототипы. Существовало множество локальных божеств, покровителей отдельной местности. Образы этих божеств могли формироваться в результате обожествления какого-либо предка, реального или мифического. Важную роль играли боги-покровители семьи — бог очага Цзао-ван, многочисленные богини-чадоподательницы, буддийское по своему происхождению божество Гуаньинь, ставшее олицетворением сострадания и др.

Многообразными были представления китайцев о «нечистой силе». К этой категории относились злые духи — духи тех, кто умер на чужбине, насильственной смертью, не имел «четкой родовой принадлежности» (незамужние девушки), духи самоубийц и других категорий людей, умерших «необычной» смертью. Помимо злых духов «человеческого происхождения», существовало множество вредоносных и опасных демонов, представавших в виде различных животных, или не имевших определенного облика. Китайцы верили в оборотней. Наиболее распространенной формой оборотня считалась лиса, умевшая превращаться в прекрасную женщину. Воплощением злой силы считались некоторые животные (пауки, змеи, ящерицы, волки и др.), небесные тела (например, кометы). Для защиты от множества темных сил существовали разнообразные ритуалы. (Интересно отметить, что популярное сегодня развлечение — запуск фейерверков, имеет китайское происхождение. В Китае с помощью фейерверков прогоняли злых духов).

Не слишком определенными были представления китайцев о душе. В Китае не существовало единого мнения о том, сколько душ имеет человек.

«Согласно классической концепции, человек наделен двумя видами души — хунь и по, представляющими, соответственно светлое начало ян и темное начало инь (обычно считалось, что в человеке наличествуют три души хунь и семь — по). С глубокой древности китайцы верили, что после смерти человека тяжелая или плотская душа остается с телом в могиле и попадает в подземное царство Желтого источника, тогда как легкая и бессмертная душа хунь возносится на небеса. В средневековом Китае сложилась концепция трех душ, согласно которой одна

душа обитает в табличке с именем человека на семейном алтаре, вторая витает в могиле, а третья попадает в ад или на небеса. В даосской традиции существовало представление о наличии в человеке 7 или 12 душ, однако оно не оказывало большого влияния на народное сознание. В некоторых случаях допускалось, что у человека только одна душа»¹. Представление о множестве душ присутствовало и в верованиях других народов. Ярким примером может служить мифология Древнего Египта.

«И цзин» — «Книга перемен». Говоря о мифологических представлениях древнего и средневекового Китая, невозможно обойти молчанием знаменитую китайскую «Книгу перемен» — «И цзин» (или «Чжоу и»). Эта книга легла в основу всех религиозно-философских школ, возникших в Китае, повлияла на общее мировоззрение, восприятие мира, присущее китайской цивилизации в целом.

Время возникновения «И цзин» — I тыс. до н.э., VIII–VII вв. до н.э. Книга выросла из древних гадательных практик. Она включает 64 гексаграммы. Гексаграммы — особые значки, состоящие из различных комбинаций 6 горизонтальных прерывных или непрерывных линий, расположенных друг над другом. Непрерывная линия символизирует мужское, активное, огненное, творческое начало — ян. Прерывистые линии означают женское, темное, пассивное, влажное начало — инь. Все элементы мира, с точки зрения «И Цзин», образованы различным сочетанием ян и инь. Каждая гексаграмма отражает вариант взаимодействия ян и инь, определяющего специфику той или иной жизненной ситуации.

Гексаграммы писались и интерпретировались «снизу вверх» — т. е. первой считалась нижняя, а не верхняя черта. Помимо 64 гексаграмм, расположенных в определенном порядке, «И цзин» включает комментарии к ним, имеющие крайне «темный» характер. Приведем пример. Гексаграмма №1 — первая гексаграмма, целиком состоящая из непрерывных линий и отражающая, таким образом, определяющее значение ян — мужского, активного начала. Эта гексаграмма называется Цянь — Творчество. Комментарий же к ней дается следующий:

Изначальное свершение; благоприятная стойкость

<I> В начале девятка.

Нырнувший дракон.

– Не действуй.

<II> Девятка вторая.

¹ Малявин В. В. Китайская цивилизация. — М., 2000. — С. 228.

Появившийся дракон находится на поле
 [- Благоприятно свидание с великим человеком]
 <III> Девятка третья.
 Благородный человек до конца деятелен; вечером он
 осмотрителен, точно в опасности.
 [Хулы не будет]
 <IV> Девятка четвертая.
 Точно прыжок в бездне.
 [Хулы не будет]
 <V> Девятка пятая.
 Летящий дракон находится в небе.
 [Благоприятно свидание с великим человеком]
 <VI> Наверху девятка.
 Возгордившийся дракон.
 – Будет раскаяние
 [При действии девяток смотри, чтобы все драконы
 не главенствовали; тогда будет счастье]¹.

На протяжении столетий китайские мудрецы занимались толкованием как самих гексаграмм, так и комментариев к ним. Одни из наиболее значимых и влиятельных комментариев приписывается самому Конфуцию. Однако значение «И цзин» не исчерпывалось ее использованием в практике гадания. Книга имплицитно содержит интересную и глубокую натурфилософию. Основные элементы этой натурфилософии отечественный исследователь и переводчик «Книги перемен» Ю.К. Щуцкий сформулировал следующим образом:

1) *мир представляет собою и изменчивость, и неизменность, и, более того, их непосредственное единство;*

2) *в основе этого лежит проходящая через весь мир полярность, антиподы которой столь же противоположны друг другу, сколь и тяготеют друг к другу (речь идет о началах ян и инь — прим.): в их отношениях проявляется мировое движение как ритм;*

3) *благодаря ритму ставшее и еще не наступившее объединяются в одну систему, по которой будущее уже существует в настоящем как «ростки» наступающих событий;*

4) *необходимо и теоретическое понимание, и практическое осуществление этого; и если деятельность человека нормирована таким образом, то он гармонически включается в свое окружение;*

¹ Щуцкий Ю.Н. Китайская классическая «Книга перемен». — М., 1993. — С. 246.

5) таким образом исключается конфликт внутреннего и внешнего, и они лишь развивают друг друга тем, что внутреннее определяется внешним и творит во внешнем;

6) при этом личность уделяет достаточное внимание как себе, так и окружающему ее обществу и, довольствуясь своим положением, находит возможность высшей формы творчества;

7) так, благодаря выдержанному единству абстракций и конкретности достигается полная гибкость системы¹.

Таким образом, «И цзин» формирует целостное и динамичное видение мира. Все элементы мирового целого взаимосвязаны и развиваются, находятся в постоянном движении, подчиняясь чередованию двух базовых начал. Задача человека — проникнуть в сущность подвижной мировой гармонии и «встроиться» в нее — на это и направлена практика предсказаний «И цзин». Все проблемы, трудности и катастрофы порождаются «отклонением» от нормального порядка вещей, нарушением естественно-го ритма.

КОНФУЦИАНСТВО

Конфуцианство, восходящее к учению мудреца Конфуция («Кун-цзы» — учитель Кун), возникло в середине I тыс. до н. э. Конфуций, по преданию, родился в 551 г. до н. э. в княжестве Лу, в семье мелкого чиновника и также долго пробыл на чиновничьей службе. Уже в зрелом возрасте Конфуций начал проповедь своего учения, путешествуя по Китаю. Проповедь свою Конфуций обращал, прежде всего, к правителям и чиновникам, среди которых его учение пользовалось популярностью — по преданию, у него было три тысячи учеников. В 66 лет Конфуций вернулся в родное княжество и больше не покидал его до своей смерти, которая наступила в 72 года, в 479 г. до н. э. На месте его дома был построен храм.

Несмотря на присутствие в конфуцианстве религиозных элементов — почитания Неба как олицетворения порядка и справедливости, разнообразных богов, сакрализации императора, культа предков, в целом конфуцианство представляло собой не столько религию, сколько этическую доктрину.

Живший в смутные времена китайской истории, Конфуций старался найти верные правила человеческого общежития. Воплощением «нормального состояния вещей» для него стало идеализированное прошлое. Конфуций называл себя «любителем

¹ Щуцкий Ю. К. Указ. соч. — С. 235.

древности» — времени, когда в обществе существовал правильный и справедливый порядок. Правильное поведение — следствие правильного знания. Конфуций придавал огромное значение процессам обучения и воспитания. Ученость же понималась главным образом как усвоение накопленной предками мудрости.

В конфуцианстве сложилось учение о «благородном муже», противостоящем «ничтожным людям». «Благородного мужа» характеризуют высокие морально-нравственные качества, «великая мораль», источником которой служит Небо. «Благородный муж», таким образом, реализует небесную волю.

К качествам «благородного мужа» относились: человеколюбие (жэнь), долг (и); нормы поведения (ли); знание (чжи); верность (синь) сыновняя почтительность (сяо)¹. Каждое из качеств довольно емкое. «Жэнь», человеколюбие, включало в себя милосердие, сдержанность, скромность, справедливость, сострадание и т. д. «Долг» подразумевал умение человека подчинить себя моральным обязательствам и жить ради них, а не собственного мелкого удовольствия. «Благородный муж» живет ради служения высоким идеалам и целям, поисков истины и служения людям. «Нормы поведения» (ли) — одно из важнейших понятий в конфуцианстве. Нормы регулируют отношения между людьми в соответствии с правильными образцами, т. е. соответственно традиционным ритуалам. Ритуал, церемония — основа правильного общежития. Если ритуалы нарушаются — наступает хаос. Отсюда идея Конфуция — «преодолей себя, восстанови ритуалы».

Такие качества, как верность и сыновняя почтительность касались, прежде всего, отношений между правителем и подданными, родителями и детьми (прежде всего, между отцом и сыном). Верность подразумевает искреннюю преданность правителю, сыновняя почтительность — самоотверженную любовь, уважение и послушание по отношению к родителям. В китайском назидательном фольклоре существует масса историй о преданных сыновьях — например, история о сыне, который даже после смерти матери, при жизни боявшейся грозы, с каждым раскатом грома бежал на могилу матери и, закрывая ее собой, приговаривал — «Не бойтесь, матушка, я здесь». Глубокое почитание родителей и старшего поколения — неотъемлемый элемент китайской культуры, и конфуцианство способствовало ее укреплению. В VI в. н. э. появилась книга — «24 примера сыновней почтительности», представлявшая собой популярный сборник нравоучи-

¹ Сидихменов В. Я. Китай. Страницы прошлого. — М., 1987. — С. 137–138.

тельных примеров для воспитания молодежи, и это был лишь один из примеров подобной литературы.

Что касается «знания» как характерной для «благородного мужа» добродетели, то оно понималось, прежде всего, как «книжная мудрость», усвоение опыта древних мудрецов. «Древность» была для Конфуция и его последователей источником как истинного знания, так и правильной морали. Знание и мораль в конфуцианстве — вещи взаимосвязанные. Конфуций говорил: «Благородный муж проявляет осторожность по отношению к тому, чего не знает. Если имена неправильны, то слова не имеют под собой оснований. Если слова не имеют под собой оснований, то дела не могут осуществляться. Если дела не могут осуществляться, то ритуал и музыка не процветают. Если ритуал и музыка не процветают, то наказания не применяются надлежащим образом. Если наказания не применяются надлежащим образом, народ не знает, как себя вести»¹.

После смерти Конфуция его учениками было собрано и записано наследие учителя. Так появилась книга «Лунь юй» — «Суждения и беседы». Дальнейшее развитие конфуцианства было связано с целым рядом философов. **Цзы Сы** (по преданию, внук Конфуция) развил учение о «середине» как аналоге дао — упорядочивающим мироздание принципом. **Мэн-цзы** (крупнейший представитель конфуцианской традиции), учил о том, что человек по природе добр и выдвинул принципы справедливого устройства общества. **Сюнь-цзы** (оппонент Мэн-цзы) отрицал изначальную «доброту» человека и возлагал ответственность за правильное состояние общества и власти на «благородных мужей» и др.

В III в. н. э. конфуцианство превратилось в официальную религию Ханьского государства. Это сопровождалось укреплением идеи об особой сакральности императора и императорской власти, опиравшейся на волю Неба и осуществлявшей ее. От нравственных качеств императора и совершаемых им ритуалов зависело благополучие Поднебесной. Идеи о благородных мужах, об определяющей роли ритуалов и важности образования (как процесса освоения классических текстов) влияли на формы деятельности управленческой элиты китайского государства. Если раннее конфуцианство можно представить как религию «ученых мужей», то более позднее стало «религией чиновников».

«В 555 г. до н. э. император повелел возвести храмы в честь Конфуция в каждом городе... При династии Тан (618–907 гг.)

¹ *Цит. по:* Сидихменов В. Я. Китай. Страницы прошлого. — М., 1987. — С. 142–143.

Конфуцию был присвоен почетный титул «первый святой». При династии Сунн (960–1279 гг.) был установлен обряд поклонения на могиле мудреца. Позднее Конфуций был удостоен титула «наставник государства». При династии Мин (1368–1644 гг.) его называли «совершеннейшим, мудрейшим, прозорливейшим, доблестнейшим учителем нации»¹. Можно добавить, что влияние учения Конфуция проникло и в другие страны — Японию и Корею. В современном Китае конфуцианство по-прежнему пользуется широкой популярностью.

ДАОСИЗМ

Даосизм как религиозно-философское течение зарождается в «эпоху воюющих царств» — Чжань-го, несколько позже конфуцианства. Как отмечает Е. А. Торчинов, даосизм, сложившийся на юге Китая, возник на почве архаичных шаманских верований и практик, хотя включил в себя и философскую рефлексию.

Наиболее важное даосское сочинение «Дао-Дэ цзин» было создано в IV–III в. до н. э. Автором этой книги и основателем даосизма считается мудрец **Лао-цзы**. Сведения о реальной жизни легендарного учителя скудны. Однако известно его собственное имя — Ли Эр, место рождения — царство Чу на юге Китая. Считается, что он встречался с другим легендарным учителем мудрости — Конфуцием. Образ Лао-цзы представлен в многочисленных народных легендах, он, как и другие выдающиеся персонажи китайской истории, со временем превратился в божество.

Слово «даосизм» соответствует китайскому «дао цзяо» — «Учение Пути». Понятие Дао присутствует не только в даосизме, это, фактически, универсальная категория китайского мировоззрения. В даосизме «Дао» — это основа бытия и путь всех вещей. «Назвать» Дао, описать его — невозможно. Любые слова искажают его сущность. «Дао» можно лишь постичь, слившись с ним.

— 1 —

Путь, что может быть пройден, не есть
Постоянный Путь-Дао.
Имя, что может быть поименовано,
не есть постоянное имя.
Безымянное — Неба, Земли начало.
Именуемое — Матерью сущего стало.
В отсутствии тайну вещей созерцать стремись.

¹ Сидихменов В. Я. Указ. соч. — С. 130.

В наличии предел бытия созерцать стремись.
Те двое родятся вместе, но их имена различны.
Их вместе назову я Сокровенным.
И Сокровенное вновь Сокровенным стало.
Таковы врата всех тайн¹.

«Дао» — самозаконно, жить в соответствии с ним, значит жить согласно природе вещей, не нарушая их естественную гармонию. Отсюда — принцип «у вэй» — «недеяние», практикуемый даосскими мудрецами. Проблема людей в том, что они постоянно отклоняются от «Дао», отходят от истинного пути. В результате возникают ложные идеи и противоречия: между истиной и ложью, законом и преступлением, красивым и безобразным. Истина выше людских понятий, выше кажущихся противоречий, которые порождаются самими людьми. Люди стремятся к ложным идеалам, что порождает соперничество и конфликты, и еще дальше уводит от «Дао».

— 2 —

Когда в Поднебесной все узнают, что прекрасное прекрасно, — это уже безобразное.

Когда в Поднебесной все узнают, что добро есть добро — это уже не добро.

Поэтому отсутствие и наличие друг друга порождают, легкое и трудное друг друга определяют, длинное и короткое друг друга измеряют ... начало и конец друг с другом чередуются.

Поэтому совершенный мудрец пребывает в недеянии, не прибегая к словам, он осуществляет учение.

Все сущее творит, не полагая начала творению, и действует, не замышляя ничего преднамеренно...²

Следуя истинному «Дао», мудрец обретает не только мудрость, но и бессмертие. В даосизме была развита вера в достижение бессмертия и культ бессмертных («сянь»).

«При обретении бессмертия ... во-первых, меняется сама внешность человека: у него заостряются уши, становятся квадратными или двойными зрачки, тело покрывается чешуей, шерстью или перьями и т. д.; во-вторых, он приобретает ряд сверхъестественных способностей (от левитации до умения одновременно пребывать в нескольких местах и становиться неви-

¹ Торчинов Е. А. Даосизм. СПб., 1999. — С. 227.

² Там же. — С. 227–228.


димым), в третьих, он становится столь же долговечным, «как Небо и Земля»¹.

Для достижения бессмертия даосы практиковали не только «недеяние». В рамках даосизма сложилось много практик, связанных с познанием «Дао» и следованием ему — от специфической даосской алхимии и гимнастических упражнений до практик сексуальных.


В рамках даосизма можно выделить даосизм элитарный, систему верований и действий, характерный для избранных, для мудрецов, монахов и отшельников, и «даосизм народный», включающий не столько философские рассуждения и изощренные практики, сколько почитание святых мудрецов-даосов, в том числе самого Лао Цзы, культ бессмертных и различных божеств.



¹ Там же. — С. 25.



Авраамические религии и их общая характеристика



Иудаизм, христианство и ислам относятся к авраамическим религиям, или «догматическим религиям откровения». Они сформировались на почве ближневосточной мифологической традиции и имеют ряд сходных черт. Иудаизм — первая из авраамических религий. Он оказал определяющее воздействие и на христианство, и на ислам. Христианство возникло первоначально как одно из направлений в рамках иудаизма.

1. У истоков этих религий лежала деятельность выдающихся личностей, имевших особый религиозный опыт: Моисея, Иисуса Христа, Мухаммеда.

2. Монотеизм — вера в одного трансцендентного всемогущего Бога, создавшего мир и человека актом свободного волеизъявления.

3. Линейное восприятие времени и человеческой истории. В большинстве древних религий восприятие времени было циклическим, периоды рождения, расцвета и упадка сменяли друг друга, согласно изначально присущему мирозданию порядку. В авраамических религиях мир был создан Богом единожды. Существование мира прекратится в результате Страшного Суда.

4. Наличие обязательных вероучительных положений (наиболее ярко эта черта проявляется в христианстве и исламе).

5. Индивидуальная ответственность верующего перед Богом, преобладание нравственной, этической проблематики перед космогоническими мифологическими сюжетами; осознание необходимости нравственного совершенствования для достижения спасения.

ИУДАИЗМ

Иудаизм — монотеистическая религия бога Яхве, которая начала формироваться во II тыс. до н.э. у древних евреев. Термин «иудаизм» возник гораздо позже.

Священное писание иудаизма (Танах) включает в себя три части:

1) Тора («Пятикнижие Моисеево»), в состав которой входят книги (Берешит) Бытие, (Шмот) Исход, Ваикра (Левит), Бемидбар (Числа), Дворим (Второзаконие) — еврейские названия воспроизводят первое слово каждой книги («берешит» — «в начале» и др.);

2) Невиим («Пророки») — книги Иисуса Навина, Судей, 1–4-я книги Царств, излагающие историю древней Палестины до начала VI в. до н.э., и собственно пророческие тексты — речения пророков Исайи, Иеремии, Иезекииля и др.

3) Ктувим («Писания»), включающие Псалмы, Притчи Соломона, книги Иова, Ездры, Руфи, Екклесиаста и др.

Эти книги составляют библейский Ветхий Завет — часть Священного Писания христиан, однако есть незначительные несоответствия по списку книг, включенных в канон евреями, православными, католиками и протестантами.

Тексты ветхозаветного канона создавались на протяжении длительного исторического периода — от I тыс. до н.э. до первых веков нашей эры. Они разнородны по своей тематике: от мифов о сотворении мира и деяниях мифических персонажей до текстов молитв и исторических повествований.

Специфика мифологии иудаизма в том, что она связана не столько с описанием «священного космоса», сколько с сакрализацией истории народа. Бог Яхве мыслился не только как создатель мира, но как Бог именно евреев, свободно избравший для себя именно этот народ и требующий от него не столько ритуалов и жертв, сколько преданности и любви, соответствия нравственным заповедям, которые Яхве и дает своему народу через своего пророка — Моисея. Вот знаменитый фрагмент книги Шмот (Исход), где перечисляются заповеди, составившие нравственный фундамент иудаизма (и христианства).

И говорил Б-г все слова сии, сказав:

(2) Я Г-сподь, Б-г твой, который вывел тебя из земли Египетской, из дома рабства.

(3) Да не будет у тебя других Б-гов сверх Меня.

(4) Не делай себе кумира и никакого изображения того, что на небе вверху и что на земле внизу, и что в воде под землею.

(5) Не поклоняйся им и не служи им; ибо Я Г-сподь, Б-г твой, Б-г-ревнитель, карающий за вину отцов детей до третьего и четвертого рода, тех, которые ненавидят Меня,

(6) И творящий милость до тысячных родов любящим Меня и соблюдающим заповеди Мои.

(7) Не произноси имени Г-спода, Б-га твоего, попусту, ибо не пощадит Г-сподь того, кто произносит имя Его попусту.

(8) Помни день субботний, чтобы святить его. (9) Шесть дней работай и делай всякое дело твое;

(10) А день седьмой — суббота — Г-споду, Б-гу твоему: не делай никакого дела ни ты, ни сын твой, ни дочь твоя, ни раб твой, ни рабыня твоя, ни скот твой, ни пришелец твой, который во вратах твоих.

(11) Ибо в шесть дней создал Г-сподь небо и землю, море и все, что в них, и почил в день седьмой. Посему благословил Г-сподь день субботний и освятил его.

(12) Чти отца твоего и мать твою, дабы продлились дни твои на земле, которую Г-сподь, Б-г твой, дает тебе.

(13) Не убивай. Не прелюбодействуй. Не кради. Не отзывайся о ближнем твоим свидетельством ложным.

(14) Не домогайся дома ближнего твоего; не домогайся жены ближнего твоего, ни раба его, ни рабыни его, ни быка его, ни осла его, ничего, что у ближнего твоего.

Важная и специфическая идея иудаизма — идея «завета», договора между Богом и его народом. На раннем этапе развития иудаизма Яхве не мыслился как единственный Бог. Существование других богов также признавалось. Однако Яхве требовал от своего народа поклонения только ему. Он предстает как «ревнивый» Бог, карающий за поклонение «чужим» богам.

Образ Яхве отличается от образов богов других древних мифологий. О его облике ничего не известно: его изображения изготовлять запрещалось. Его земным «пристанищем» первоначально был не храм, а переносная скиния — шатер, где помещался «ковчег завета» — ларец, с которым связывалось мистическое «присутствие» Яхве. В отличие от богов других древних мифологий — египетской, греческой и др., у Бога Яхве нет ни «божественных родственников», ни мощного антагониста. Образ сатаны в иудаизме фактически отсутствует. В отличие от богов других древних мифов о сотворении мира, Яхве не побеждал чудовищ, не приносил никого в жертву и не «порождал» мир из самого себя. Он создал мир актом свободной творческой воли, причем создал его словом.

Для формирования иудаизма большое значение имело пророческое движение. Оно возникло в эпоху ослабления и распада древнего Израильско-Иудейского царства (пик могущества которого пришелся на правление царей Давида и Соломона, построившего Храм Яхве в Иерусалиме, позже разрушенный) на южное — Иудейское царство, с центром в Иерусалиме, и северное — Израильское, в ситуации растущей внешней угрозы со стороны Ассирии и Вавилона. В этот кризисный период, как отмечает С. С. Аверинцев, «важнейшим фактом идейно-религиозной жизни становится т. н. пророческое движение. Прорицатели и проповедники призывали к восстановлению патриархальных норм, всенародной солидарности, смягчению социального неравенства. Обличительная социальная программа пророков связывалась ими с требованием отказа от языческих культовых традиций и от почитания каких-либо божеств, кроме Яхве, — так впервые в истории выявляется идейная структура (т. н. «этический монотеизм»), соединяющая определенные социально-нравственные требования с притязанием на исключительные права одной веры против всех остальных»¹. Эта идея о единственно правильной вере проявится потом и в христианстве, и в исламе.

После того, как в 587–86 гг. до н. э. Иудейское царство было завоевано вавилонским царем Навуходоносором (Израильское царство было разрушено Ассирией еще в VIII в. до н. э.), в истории еврейского народа наступает эпоха так называемого «вавилонского пленения». Разрушение собственной государственности, завоевание чужаками-идолопоклонниками, осмысливается религиозным сознанием как кара, которой Яхве подверг свой народ за измену. Однако в тот же период формируется и мечта о восстановлении Царства и о возвращении к власти потомков Давида. Складывается идея мессии — царя из рода Давида, который восстановит Храм и Царство, что представляется как наступление Царства Божия. Так к идее избранного народа, завета с Богом, этическому монотеизму и сознанию религиозной исключительности добавляется мессианизм и ожидание Царства Божия на земле.

В эпоху эллинизма и позже — во времени Римской оккупации, сопровождавшихся, с одной стороны, отходом части еврейского народа от собственных традиций под влиянием античной культуры, а с другой стороны — борьбой за независимость и связанными с этим жертвами, формируется идея о необходимости

¹ Иудаистическая мифология // Мифы народов мира. Энциклопедия. — М., 1991. — Т. 1. — С. 584.

воздаяния за мученичество после воскресения мертвых. Так постепенно складывается комплекс специфических верований иудаизма как первой в истории монотеистической этической религии.

Священные книги иудаизма содержат множество ритуальных предписаний и религиозно-правовых норм. Следование им и истолкование их часто представляет собой непростую задачу. В эпоху, когда иудаизм окончательно сложился как сложная религия с богатым ритуалом, этим истолкованием занимались специальные толкователи закона — перушим (фарисеи). В течение столетий складывается традиция интерпретации религиозного закона, известная как Устная Тора. Согласно иудейской традиции Устная Тора была получена Моисеем на горе Синай вместе с письменной Торой. В начале нашей эры Устная Тора была записана. Это было связано с тем, что евреи, потерпевшие поражение в борьбе против римлян, оказались рассеяны по территории Римской и Персидской империй, и возникла реальная опасность утраты устной традиции толкования закона. Эти записи в совокупности составили сборник, получивший название Талмуд. Известно две редакции Талмуда — Вавилонский и Иерусалимский Талмуд. Вавилонская редакция является более обширной. Талмуд состоит из двух частей — Мишна и Гемара.

Содержание Талмуда крайне разнообразно. В нем содержатся нравоучительные рассказы, решения законоучителей по каким-либо спорным вопросам, пересказы споров различных религиозных наставников по вопросам закона и т. д.

На протяжении столетий Талмуд играл огромную роль в религиозной жизни евреев. Его изучение рассматривалось как важнейший религиозный долг верующего еврея. Поэтому все евреи должны были быть грамотными. Женщинам читать Талмуд запрещалось. Люди могли изучать Талмуд самостоятельно или в специальных религиозных школах под руководством опытных законоучителей — раввинов. Несмотря на огромный объем Талмуда, были люди, знавшие его наизусть. Во многом благодаря Талмуду евреи сохранили свою религиозную и национальную идентичность в условиях «рассеяния», жизни среди других народов.

ХРИСТИАНСТВО

Христианство — крупнейшая мировая религия, ставшая идейным фундаментом европейской и российской цивилизаций, — возникло в Палестине в I в. н. э. В это время Палестина

была одной из провинций Римской империи. Взаимодействие новой религии с политической властью Рима оказало огромное влияние на дальнейшее историческое развитие христианства, которое из преследуемой властями и презируемой секты превратилось в государственную религию Римской империи.

Христианство возникло на идейной почве иудаизма. Часть священных книг иудаизма (составляющих Ветхий Завет) вошла в христианское Священное Писание. Идея монотеизма, вера в мессию-спасителя («машиах» на иврите), идея грехопадения человека как нарушения запрета Бога, идея избранного Богом народа принадлежат иудаизму, но они были восприняты и переосмыслены христианством.

Так, в частности, грехопадение в иудаизме понималось лишь как послушание первыми людьми Бога, наказанием за что стала смертность людей. В христианстве идея грехопадения со временем усложняется, превращается в учение о «поврежденности» духовной природы человека, в представление о наследуемом первородном грехе. Переосмысливается и понятие «избранного народа»: в иудаизме избранный Богом народ — еврейский народ, в христианстве — последователи Христа, без различия этнической принадлежности. Однако надэтнический характер христианства формируется не сразу. Среди ранних христиан преобладали иудеи, которые считали, что проповедь Христа обращена именно к иудейскому народу. Лишь в результате деятельности апостола Павла христианство потеряло этнический характер, что и сделало возможным превращение христианства в мировую религию.

Присущее иудаизму учение о «машиахе» (мессии) также подверглось переосмыслению. В иудаизме «машиах» — царь, потомок Давида, который восстановит Иудейское царство. В христианстве Мессия, Спаситель — это Иисус Христос, Сын Божий, который мученической смертью, искупившей человеческие грехи, делает возможным спасение всех, кто поверит в Него.

Основатель христианства — Иисус из Назарета, названный Христом («Христос» по-гречески означает «помазанник») — историческая личность. Факт его реального существования признается сегодня большинством исследователей. Упоминания о личности Иисуса есть у древних историков — иудея Иосифа Флавия и римлянина Корнелия Тацита.

Основным источником сведений об Иисусе являются Евангелия, повествующие о событиях его земной жизни (слово «евангелие» восходит к греческому слову, означающему «благая весть»).

Христианская церковь признала каноническими четыре Евангелия: от Матфея, Марка, Луки и от Иоанна. Существуют также Евангелия неканонические, апокрифические (т. е. «тайные»), которые Церковь не признала достоверными.

Канонические Евангелия были написаны после смерти Иисуса. Несмотря на различия в деталях, все канонические Евангелия передают главные события жизни Иисуса одинаково. Евангелия упоминают ряд исторических личностей, чье существование никем не подвергается сомнению (в частности, Ирода — царя Иудеи, римского прокуратора Пилата). Наряду с повествованием о чудесных событиях, связанных с жизнью и деятельностью Иисуса — его рождении от Святого Духа, совершаемых им чудесах, и, самое главное, — о его воскресении после мученической смерти, Евангелия описывают палестинское общество этого периода, существовавшие религиозные группировки в иудаизме, напряженные отношения между иудейскими властями и представителями власти Рима и т. д.

Яркое отличие Евангелий от священных текстов других религий (и сближающее их со священными книгами иудаизма) заключается в том, что речь в них идет, главным образом, о реальных исторических событиях, на фоне которых разворачиваются события чудесные. Однако тексты Евангелий содержат некоторые исторические неточности, которые свидетельствуют о том, что писались Евангелия за пределами Палестины, в эллинизированной культурной среде. Кроме того, написаны они по-гречески (хотя есть предположение о существовании «протоевангелия», послужившего основой для древнейшего из четырех Евангелий — Евангелия от Марка, которое было написано на арамейском языке, разговорном языке древней Палестины).

Доктринальное и организационное становление христианства. Первые христиане, воодушевленные живой памятью об Учителе, не нуждались в разработанной религиозной доктрине и устойчивой организации. Главная идея, объединявшая их — идея о спасительной миссии Христа и его Воскресении, которое рассматривалось как подтверждение возможности воскресения для всех его верных последователей. Другая важная черта раннего христианства — напряженный эсхатологизм. В проповедях Иисуса Христа неоднократно упоминался Страшный Суд, необходимость бдительности и готовности верующих к этому испытанию, после которого праведники обретут жизнь вечную, а грешники будут низвергнуты в ад. Иисус говорил, что точного дня Страшного Суда никто не знает, но, тем не менее, этот Суд со-

вершится достаточно скоро. Поэтому ранние христиане ожидали Страшного Суда и Второго Пришествия Христа — Сына Божия, буквально со дня на день. Земной мир и земная жизнь не имели никакой ценности в глазах тех, кто ждал скорого преобразования мира и наступления Царства Божия. Вера ранних христиан придавала им удивительную стойкость и мужество перед лицом жестоких гонений, которым подвергала их римская власть (ярким примером подобных гонений были массовые зверские казни христиан, обвиненных императором Нероном в «поджоге Рима». Это произошло в 64 г. н. э.).

Главной причиной враждебного отношения Рима к христианам был их отказ участвовать в отправлении официального культа императоров, которым полагалось воздавать божественные почести. Для христиан Бог был один, и поклоняться императорам означало совершать грех идолопоклонства. Во всем остальном христиане были вполне лояльны по отношению к власти, не проявляя никакой политической активности. Но римские императоры, как любые диктаторы, боялись инакомыслия, в какой бы форме оно не выражалось. Поскольку группы ранних христиан вынуждены были существовать незаконно и тайно, о них распространялись самые нелепые слухи, что вызывало ненависть к христианам не только со стороны властей, но и со стороны общества, даже образованной его части.

Несмотря на гонения, христианство распространялось очень быстро, благодаря активной проповеднической деятельности, обращенной ко всем слоям населения. Первоначально среди христиан преобладали представители угнетенных слоев и групп, однако достаточно быстро социальный состав верующих стал более разнообразным. Популярности христианства способствовал идейный и духовный кризис, переживаемый Римской империей. Официальный культ императоров большинством воспринимался как формальность. Люди искали новые мировоззренческие ориентиры. В период распространения христианства в Римской империи существовало множество других религиозных течений. Первоначально христианство воспринималось лишь как одна из множества сект.

Христианских общин на территории Римской империи, включая и сам Рим, становилось все больше, поэтому во II веке н. э. возникла задача их объединения и организации. Начинает складываться единая Церковь (по-гречески «эκκлесия» — «собрание верующих»), объединяющая разные общины. Отдельные общины возглавлялись пресвитерами, во главе нескольких общин, на-

ходившихся в пределах провинции, стояли епископы, первоначально выполнявшие административные и финансовые функции, но позже превратившихся в духовных руководителей. Считалось, что власть епископов основана на апостольской преемственности. Организационное оформление христианства повлекло за собой разработку религиозной догматики, в чем большую роль сыграло усвоение наследия греческой философской мысли.

Неуклонное усиление новой церкви вызывало все большую тревогу властей и усиление репрессий. Наибольший размах гонения принимали в 250–251 гг. (в правление императора Деция), в 257–260 г. (в правление Валериана), при императоре Диоклетиане. Специальными указами власти требовали от христиан подчинения официальной религии, императорскому культу. Однако эти меры не смогли уничтожить растущую христианскую Церковь. В конце концов, римская власть капитулировала. Император Константин, преемник Диоклетиана, признал законность существования христианства. В 313 г. в Милане был принят императорский «эдикт о веротерпимости», признавший право исповедовать любую религию. Со времен Константина начинает формироваться союз политической и церковной власти, нашедший яркое воплощение уже в истории Восточной Римской империи — Византии, где христианская церковь была признана государственной и сама нередко выступала в качестве гонителя инакомыслия, опираясь, при этом на государственные механизмы насилия и принуждения. На территории Западной Римской империи развитие церкви пошло несколько иным путем (об этом подробнее будет сказано ниже).

Организационное оформление и легализация христианской церкви способствовали выработке единого систематизированного вероучения. Большую роль в этом процессе сыграли Вселенские соборы IV–VIII вв.

В раннем христианстве существовало множество идейных течений, между сторонниками которых шла активная полемика, зачастую переходящая в репрессии. Заметными еретическими течениями были арианство, пелагианство, несторианство, монофизитство, монофелитство и др.

Арианство (IV в.) — учение александрийского пресвитера Ария, согласно которому Иисус Христос — не Бог-Сын, но всего лишь творение Бога, хотя и превосходящее все другие творения. Таким образом, арианство отрицало учение о Троице и Богочеловеческую природу Иисуса Христа. Для борьбы с арианством был созван I Вселенский собор в Никее (325 г.), осудивший арианство

и принявший Символ веры, закрепивший основные положения Троичного учения. Арианство осуждалось также на II Вселенском соборе в Константинополе (381 г.), окончательно утвердившем Символ веры.

Несторианство — учение Константинопольского патриарха Нестория. Несторий утверждал, что Дева Мария должна считаться не Богородицей, а Христородицей, поскольку родила она не Бога, а человека Христа. Слово же Божье «соединилось» с человеком Иисусом Христом, который стал его обителью и жилищем. Нестория обвинили в ереси и отправили в ссылку. Несторианство было осуждено на III Вселенском соборе в Эфесе (431 г.). Несмотря на осуждение несторианства, некоторые церкви сохранили приверженность этому учению — например, Ассирийская церковь Востока.

Монофизитство — учение о том, что в Иисусе Христе божественная природа полностью поглотила человеческую. Человеческая природа Христа — лишь «кажущаяся». Монофизитство было осуждено на IV Вселенском соборе в Халкидоне (451 г.), который признал правильным учение о неслиянном и нераздельном соединении в Христе двух природ — Божественной и человеческой. V Вселенский собор, состоявшийся в 553 г. в Константинополе, подтвердил это решение. Однако постановление Халкидонского собора не было принято в Египте, Армении и ряде других областей, что привело к возникновению самостоятельных монофизитских Церквей.

Монофелитство отрицало различие между Божественной и человеческой волей Христа. Монофелиты полагали, что в Иисусе присутствуют две природы — Божественная и человеческая, но лишь одна воля — Божественная, в которой человеческая и Божественная воли слились воедино. Монофелитство было осуждено как ересь на VI Вселенском соборе в Константинополе (680 г.). Собор постановил, что в Иисусе присутствуют две природы (естества) и две воли — человеческая и Божественная, при этом человеческая воля следует Божественной, но не уничтожается ею.

ХРИСТИАНСКИЕ КОНФЕССИИ

К настоящему времени христианство представляет собой очень разнообразную религию, включающую множество различных течений, больших и маленьких церквей, деноминаций, сект, автономных общин верующих. Между ветвями христианства есть как сходство, так и отличия. Все это выглядит как чрезы-

чайно пестрая картина. Иногда, например, в двух христианских общинах богослужебные обряды и убранство церкви могут быть практически неотличимы, но, тем не менее, это будут разные религиозные организации, с различной догматикой. Такое мы можем увидеть, например, посетив православную церковь, и католическую церковь восточного обряда. Такое же впечатление произведет на нас и сравнение богослужения, скажем, баптистов и адвентистов седьмого дня. А иногда — наоборот. Например, если мы побываем в католической церкви, где богослужение идет по латинскому обряду, а, вслед за этим, посетим богослужение маронитов, также принадлежащих к католической церкви, то мы увидим два очень не похожих зрелища. И все же, несмотря на это, и те и другие принадлежат к одной и той же религиозной организации — Римско-католической церкви, и имеют общую догматику.

Все разнообразие христианства можно до некоторой степени обобщить, сведя его к основным ветвям этой религии, которые принято называть конфессиями. Обычно называют три конфессии: католицизм (или, иначе, католичество), православие, и протестантизм. Но это не совсем правильно. В мире существуют еще так называемые дохалкидонские церкви (о значении этого термина мы скажем ниже). Они довольно близки по своему вероучению к православным. Бывает так, что верующие и не придают особого значения этим богословским различиям, или даже вовсе не догадываются о них. Например, Армянская апостольская церковь относится к числу дохалкидонских церквей, но верующие армяне, живущие в России, могут ходить в православную церковь, если поблизости нет армянской. В некоторых случаях эти различия не считаются принципиально важными не только простыми верующими: в официальных документах католической церкви, посвященных проблемам взаимоотношений между христианскими церквями, довольно часто говорится просто о Восточных церквях, под которым понимаются и православные, и дохалкидонские церкви. И, тем не менее, правильнее все-таки было бы говорить о четырех основных христианских конфессиях.

Разделение христианства на конфессии сложилось исторически. В начале IV в. н. э. христианство становится официальной религией Римской империи. С этого времени оно, при участии светской власти, приобретает четкую и довольно сложную административную структуру, а епископы становятся высокопоставленными имперскими чиновниками. Административная структура церкви дублировала административное деление

империи; епископы, находившиеся в самых значительных городах, получили титулы патриархов. Всего было пять патриархов: в Риме, в Константинополе, в Иерусалиме, в Антиохии, и в Александрии. Одновременно начинается и упорядочение вероучения церкви. До тех пор не было редкостью, когда разные общины христиан придерживались неодинаковых взглядов по каким-либо вопросам учения. Спорные вероучительные вопросы начинают решаться на общеимперских собраниях церковных иерархов. Эти собрания получили название Вселенских соборов. Те христиане, которые не соглашались с решениями соборов, тем самым оказывались вне официальной церкви. Их судьба была разной. Если противники официальной церкви находились в пределах досягаемости императорской власти, то они подвергались преследованиям как государственные преступники — так, как это происходило раньше со всеми христианами. Если они жили там, где империя не могла расправиться с ними, то они могли сохранить свою собственную церковь, теперь уже не связанную с имперской церковью ни общей организацией, ни общим вероучением.

Вероучительные вопросы очень часто пересекались с политикой. Огромная Римская империя включала в себя разные народы, с древней и богатой культурой, которые ревниво оберегали свою самобытность. Одним из ее проявлений (и важнейшим в глазах людей той эпохи) как раз и был собственный вариант христианства. Если императорская власть в этих областях была не настолько сильна, как в столице, то оставался шанс его сохранить. К тому же, помимо населения империи, были исповедовавшие христианство народы, не подчинявшиеся имперской власти, но в большей или меньшей степени входившие в орбиту культурного влияния империи. Таким образом, возникли объективные условия для организационного дробления христианской церкви. Это дробление началось уже после I Вселенского собора, состоявшегося в Никее, в 325 году, когда вне рамок официальной церкви оказались ариане, не принявшие вероучительные определения собора о триединстве бога. После IV собора, состоявшегося в Халкидоне в 451 году, с официальной церковью разорвали общение те, кто не согласился с принятой собором формулировкой, гласившей, что в Иисусе Христе нераздельно и неслиянно присутствуют божественная и человеческая природы. С тех пор и начинается история дохалкидонских церквей. Дохалкидонские церкви признают только три первых Вселенских собора.

Чрезвычайно значимое по своим последствиям для христианства стало разделение ортодоксальной церкви на две ветви — западную и восточную, которые получили наименование Католической и Православной церквей. Датой разделения считается 1054 год, потому что тогда разрыв был засвидетельствован взаимными отлучениями, которые наложили друг на друга высшие иерархи западной и восточной ветвей некогда единой церкви. Этому предшествовали следующие события. В Римской империи за первые века нашей эры сложились две довольно ярко отличавшиеся друг от друга по своим культурным, этническим и политическим традициям области: западная, историческим центром которой был Рим, и восточная, центром которой стал построенный в IV веке Константинополь. Население западной части империи в основном изъяснялось на латыни, а восточной — говорило на греческом языке, хотя в обоих частях официальным языком был латинский. Иногда в огромной империи был не один, а два (или даже четыре) императора. Императоры Запада, как правило, имели свою резиденцию не в Риме, а в Медиолане (то есть в современном Милане), а восточные императоры правили своими подданными из Константинополя. Несмотря на это, империя считалась единым государством, а в глазах римлян она была Ойкуменой — христианским миром, вселенной, священной территорией, которая просто в принципе не может не быть единой. В 395 году западная и восточная части империи окончательно стали независимы друг от друга — империя была официально поделена между императорами Геннадием и Гонорием. Правда, в глазах подданных и с позиций римского права она все равно оставалась единой Ойкуменой, но это уже ровным счетом ничего не значило с точки зрения реального состояния дел.

Но, тем не менее, в этой разделенной империи, а, точнее, в двух империях, оставалась единая церковь. Зато очень остро стоял вопрос о первенстве ее иерархов. Вопрос — кто же из епископов главнее? — и так никогда не был простым. Исторически сложилось так, что на первенство в церкви претендовали два епископа: епископ Рима — священного для римлян города, древней имперской столицы, и епископ Константинополя. Константинополь и во времена единой империи нередко играл роль новой столицы, а после распада империи он стал единственной столицей Восточной империи. Обе части империи соперничали друг с другом, и к тому же каждый из императоров вполне мог считать себя вправе быть единственным правителем всей империи (в глазах юристов империя оставалась, как и была, единой, просто теперь

в ней было два императора). Нет, поэтому, ничего удивительного в том, что между двумя самыми высокопоставленными епископами — римским и константинопольским — тоже постоянно возникали трения по вопросу о первенстве. Этим противоречия между восточной и западной частями церкви не ограничивались. За века полуавтономного существования накопилось множество различий в обрядности, трактовке догматики, порядке административного управления и так далее. Весьма существенным было то, что на западе и на востоке были различные представления о том, в чем именно заключается первенство первого из епископов. Римские епископы, имеющие неофициальный титул папы, понимали первенство как полную власть над церковью. Это соответствовало тем традициям церковного управления, которые сложились на западе империи. Притязания константинопольских патриархов обычно были меньше — на востоке империи, помимо Константинополя, были еще и Иерусалим, и Александрия, и Антиохия, со своими патриархами, значение которых не могли не учитывать ни патриарх константинопольский, ни светские власти.

На протяжении всей второй половины первого тысячелетия нашей эры трения между Римом и Константинополем неоднократно приводили к временному разрыву церковного общения, которое всегда потом восстанавливалось. Все это происходило на фоне очень бурных политических событий, которые привели, в конце концов, Западную Римскую империю к катастрофе. В 476 году нашей эры западная империя была уничтожена в результате нашествия «варваров» — народов, живших на периферии империи, а последний император был свергнут с престола. В Европе возник вакуум политической власти, в результате которого западная церковь осталась фактически единственным организованным административным институтом, охватывавшим всю Европу. Эти обстоятельства способствовали еще большему укреплению единовластия римского епископа над западной церковью. В 800 году западная империя была восстановлена Карлом Великим, что привело к взаимному непризнанию восточными и западными императорами законности друг друга. Дело в том, что после уничтожения на Западе института императорской власти императоры Востока считали себя единственными законными правителями всей империи, включая и Восток, и Запад, а западные юристы обосновывали, что Карл Великий был избран абсолютно законно, и тоже как император обеих частей империи. Политические противоречия между западноевропейской империей, и империей на востоке, известной нам как Византийская

империя, усиленные противоречиями между папами и константинопольскими патриархами, и привели, в конце концов, к окончательному разрыву между церквями, который произошел в 1054 году. Эти события вошли в историю как Великий Раскол. Если говорить точно, то и после официального разрыва контакты продолжались, а о самом разрыве отношений в те времена никто и не думал как об окончательном — такое ведь раньше уже случилось. Полностью все отношения прекратились только в начале XIII века, после того, как армия западных крестоносцев захватила Константинополь.

Итак, после Великого Раскола существуют отдельно западная, то есть римско-католическая, и восточные, то есть православные, церкви. Мы не случайно использовали, говоря о православии, множественное число. Если католическая церковь строго централизована, то в православии этого нет. Существуют отдельные православные церкви, каждая из которых, не отличаясь от других церквей вероучением и обрядностью, пользуется полной административной автономией — **автокефалией**. Сейчас в мире насчитывается пятнадцать автокефальных церквей: Константинопольская, Александрийская, Антиохийская, Иерусалимская, Русская, Грузинская, Сербская, Румынская, Болгарская, Кипрская, Элладская, Албанская, Чехословацкая, Польская, Американская.

Наибольшей по численности верующих является Русская православная церковь, но первой по своему авторитету в православном мире считается Константинопольская. Резиденция константинопольского патриарха находится на территории Турции — в Стамбуле. Стамбул (Иstanbul) — это то название, которое носит сейчас бывшая столица Византийской империи Константинополь. Турки-османы взяли ее штурмом в 1453 году, и положили конец тысячелетнему существованию империи. Резиденция находится в районе Стамбула, который называется Фанар. Это — тот район древнего города, в котором традиционно жили греки во времена Османской империи. Многие из этих греков были богаты, влиятельны, занимали довольно высокие посты в многонациональной Османской империи. Этим грекам называли фанариотами. Современная Турецкая Республика — светское государство, в котором религия полностью отделена от государства, но отношения константинопольских патриархов с турецким правительством осложнены некоторыми обстоятельствами. Константинопольские патриархи официально носят титул: Архиепископ Константинополя — Нового Рима и Вселенский Патриарх. Если против архиепископского титулования турецкое прави-

тельство ровным счетом ничего не имеет, то титул «Вселенский» (а точнее, вытекающий из него статус патриархата) им не признается. Константинопольский патриархат также добивается возвращения ряда зданий, ранее отчужденных правительством, и открытия духовного учебного заведения на острове Халки, закрытого властями более тридцати лет назад. В настоящее время правительство ведет переговоры с патриархатом, и заявляет о готовности приложить усилия для разрешения всех накопившихся проблем. В наше время на территории Турции у патриарха очень мало епископов, священников и прихожан: всего в Турции живет не более трех тысяч принадлежащих к этой церкви православных греков. Но Константинопольский патриархат имеет многочисленные епархии за пределами Турции буквально по всему миру: в Европе, Америке, Австралии. Часть из них возникла потому, что там оказалось греческое население, часть перешла под управление Вселенского патриарха при самых различных обстоятельствах. Вселенские патриархи понимают свое первенство среди православных церквей как дающее им исключительное право принимать под свое управление любую православную епархию, находящуюся за пределами канонической территории любой автокефальной церкви. Они также считают, что сама автокефальность зависит от Константинополя, который может давать или снимать автокефалию. С этим не согласна Русская православная церковь, настаивающая на принципе абсолютной автокефалии и считающая, что Вселенский патриарх не может иметь никаких преимуществ перед патриархами других церквей, за исключением первенства чести — то есть уважения, предполагающего первое место в перечне патриархов, но не дающего при этом никаких дополнительных прав.

Римско-католическая церковь. Резиденция главы Римско-католической церкви находится в Италии, в Риме. Но здесь — совершенно особая ситуация, и, наверно, правильнее было бы сказать, что резиденция папы находится и в Италии, и одновременно вне Италии. Почему это так? Дело в том, что папская резиденция находится на совершенно особом правовом положении, которого нет больше ни у одной резиденции ни одного главы ни одной религии в мире. Папская резиденция — Ватикан — является суверенным государством, и носит официальное название государство-город Ватикан. Все государство Ватикан — это папский дворец, собор Святого Петра и некоторые прилегающие участки территории — площадь перед собором, ватиканские сады и так далее. Общая площадь папского государства — 64 гек-

тара. В средние века папы владели обширным государством, столицей которого был Рим. Эти 64 гектара — все, что сохранилось от бывшего политического могущества пап к нашему времени. Тем не менее, это крошечное государство обладает территориальным суверенитетом — на его территории не действуют законы Италии. Ватикан — абсолютная монархия, главой государства является папа римский. Папа римский и органы центрального управления церкви — Римская Курия — официально называются Святым Престолом. Населения в собственном смысле слова у Ватикана, можно сказать, нет; ватиканское гражданство получают епископы, священники, миряне, работающие в находящейся там Римской Курии и в административных службах. Ватикан имеет собственную радиостанцию, чеканит собственную монету (которая, правда, не идет в оборот, а пополняет коллекции нумизматов). Ватикан имеет и собственную армию — это рота швейцарских гвардейцев численностью около ста человек. Гвардейцы носят яркую парадную форму, которая выглядит в современном городе, мягко говоря, не очень привычно — это форма начала XVI века, которую создал Рафаэль, или, по другим источникам, Микеланджело. Когда папские гвардейцы выполняют церемониальные функции, то они вооружены под стать своим мундирам — мечами и алебардами. Тем не менее, это настоящее воинское подразделение, а не просто зрелище для туристов, которые очень любят смотреть на развод караула, или фотографироваться рядом с гвардейцем, стоящем на посту (есть даже поверье, что это приносит удачу). На гвардейцев возложены функции охраны государства Ватикан и особы папы римского, а при необходимости они несут службу с современным автоматическим оружием, с которыми они обучены обращаться вполне профессионально. Крошечные размеры папского государства несопоставимы с его значением, которое довольно значительно, потому что значительно влияние католической церкви. Она насчитывает более миллиарда человек, живущих по всему земному шару. Святой Престол располагает собственной дипломатической службой, и практически все основные государства мира установили с ним дипломатические отношения.

И в католической церкви, и в православных церквях существует **институт монашества**, которого нет в протестантских церквях. Но, если все православные монахи живут по одним и тем же предписаниям, то есть по одному уставу, то в католической церкви существует много **орденов** — монашеских объединений, имеющих каждый собственный устав, и **конгрегаций** — тех объедине-

ний, которые, будучи самостоятельными, не имеют собственного устава, а живут по уставам какого-либо из орденов. В католицизме принято различать деятельные и созерцательные монашеские ордена. Монахи созерцательных орденов посвящают свою жизнь молитве и работам в монастырях. Монахи деятельных орденов, как это видно из названия, обязаны по своим уставам заниматься, помимо обычных монашеских трудов, еще и какой-либо дополнительной деятельностью — например, уходом за больными. И католические, и православные монахи также могут быть одновременно и священниками; для священников, не являющихся монахами, в католической и православных церквях действуют разные правила: православные священники женятся до принятия сана, и не могут, овдовев, вновь вступить в брак, а католические священники обязаны соблюдать целибат — безбрачие. Это правило не распространяется на католических священников восточного обряда (что это такое, мы скажем ниже).

Римско-католическая церковь и православные церкви имеют много общего в догматике, богослужбном культе, церковной организации. Но есть и достаточно серьезные отличия. Католическая догматика отличается от православной. Основное догматическое различие заключается в следующем: и православные, и католики одинаково признают главную догматическую формулу — Никео-Константинопольский символ веры, принятый I Вселенским (Никейским) собором, и дополненный на II Вселенском (Константинопольском) соборе в 381 году. Символ веры содержит в себе в сжатом виде основные положения ортодоксального христианского вероучения: о Боге-творце, о триединстве Бога, о воскресении мертвых, о церкви, и другие. Но, если православные церкви следуют первоначальной формулировке Символа веры, где говорится о том, что Бог-Дух святой исходит от Бога-Отца, то в католическом варианте добавлено: «и от Сына». То есть, по учению католической церкви, Бог-Дух Святой исходит от Бога-Отца и от Бога-Сына. Православные считают это добавление искажением догматики, а католики — дополнением, не противоречащим изначальной формуле. «И от Сына» по-латыни звучит как «филиокве». На протяжении веков «филиокве» служило предметом самых горячих споров между православными и католиками. На первый взгляд, может показаться, что различие не столь уж и значительное, но верующие придают огромное значение всем нюансам догматики, а тем более в таком вопросе, имеющем самое непосредственное отношение к учению о триедином боге. В вероучении католической церкви также есть некоторые догматы,

которых у православных нет, и которые были приняты католической церковью после того, как произошел разрыв. Есть различия и в том, каким именно образом происходит принятие догматов. Православные церкви считают, что догматы могут быть приняты только на вселенском соборе, католическая — что догмат может быть провозглашен папой римским как главой всей церкви единолично, без созыва собора. Дело в том, что в католической церкви есть догмат о папской безошибочности (в нашей литературе безошибочность часто называют непогрешимостью, что не совсем удачно — ведь католики не считают, что папа безгрешен по определению, и ему не надо ходить на исповедь). Согласно этому догмату, римский папа, когда он выступает как глава всей церкви, то есть говорит «с кафедры», и дает определения, касающиеся веры и нравственности, защищен самим богом от возможности ошибиться. Этот догмат был принят сравнительно недавно, на I Ватиканском соборе (1869–1870 годы), когда папы стремились всячески укрепить свое значение и авторитет, сильно пошатнувшиеся к тому времени, и он вызывает особо сильные возражения у православных. Таким образом, Священное Писание — совокупность книг Ветхого и Нового Заветов, признаваемых церковью богодухновенными, — у православных и католиков практически не различается, так же как и у других христианских конфессий. Расхождения между христианскими конфессиями здесь имеются только по вопросу о включении в канон некоторых второстепенных текстов, и эти расхождения не принципиальны. Но зато между католиками и православными имеются довольно значительные расхождения в священном предании. В узком смысле священное предание — это совокупность вероучительных положений церкви, определенных соборами (у католической церкви — и папой), а также учение особо почитаемых и авторитетных богословов, именуемых отцами церкви. В широком смысле священное предание — это все богословское и литургическое наследие церкви. Отметим также, что такое сопоставление писания и предания, какое мы провели здесь, является неполным. Например, современные православные богословы неоднократно писали: само Священное Писание является частью священного предания, и это — не два рядоположенных явления. И с ними трудно было бы поспорить — ведь сам канон Священного Писания не появился в готовом виде откуда-то извне, а был принят церковью на соборах.

И у православных и у католиков существуют особо важные ритуальные действия — таинства, во время которых, согласно

церковному учению, в ходе совершения видимых действий невидимо передается божественная благодать. Всего таинств семь. Это: крещение, евхаристия, миропомазание, покаяние, священство, брак и елеосвящение. Список таинств одинаков, и он первоначально был в таком виде составлен в католической церкви в XII веке, а в XIII веке принят и православными. До этого разные богословы называли различное число таинств. В католической, и в православных церквях также считается, что священники являются необходимыми посредниками между богом и человеком, потому что им от бога дана власть совершать таинства, без которых невозможно спасение. Согласно церковному учению, священники, могущие совершать действительные таинства, должны быть должным образом рукоположены, а для этого им надо принадлежать к церкви, которая сохраняет непрерывную традицию рукоположения от апостолов, а те, в свою очередь, были рукоположены самим Иисусом Христом. Таким образом, у католической и православных церквей во многом сходная экклезиология — то есть учение о церкви. Несмотря на разрыв между церквями, католики и православные взаимно признают, что преемственность от апостолов ни у кого из них не была прервана.

Все первоначальные догматы, единые у православных и католиков, принимались на вселенских соборах, в которых участвовали, в те времена, когда церковь была единой, представители и запада и востока. После разрыва 1054 года общие соборы епископов запада и востока стали невозможны. Православные церкви признают как вселенские только первые семь соборов, относя (дохалкидонские церкви, как мы уже говорили — три). В католической церкви соборы продолжали созываться и после раскола. Восточные епископы больше в них не участвовали, но католическая церковь рассматривает их как вселенские, просто проходившие без участия епископов отпавших церквей. И православные и католики считают разрыв 1054 года отпадением от единой церкви. Но католики считают, что отпали восточные церкви, а православные — наоборот, что от единого православия отпала церковь запада. Таким образом, Римско-католическая церковь насчитывает двадцать один вселенский собор, последний из которых — II Ватиканский — проходил с 1962 по 1965 годы. Этот собор провел значительные реформы, и обозначил новый курс католической церкви на обновление всех сторон церковной жизни с учетом реалий современности.

Между католиками и православными существуют и большие различия в обрядности. Они в первую очередь бросаются в гла-

за, если мы, например, посетим богослужения в той и другой церкви. Нередко от самых разных людей в ответ на вопрос: «Чем православные отличаются от католиков?» можно услышать в ответ перечисление этих отличий: католики причащаются облатками из пресного хлеба, а православное причастие — из квасного; православные всегда причащались и хлебом, и вином, а в католической церкви миряне до II Ватиканского собора причащались только хлебом, а хлебом и вином — одни священники. Католики крестятся слева направо и открытой ладонью, а православные — справа налево и тремя пальцами; в католической церкви играет орган, и поют в некоторые моменты службы все верующие, а в православной церкви поет хор; в православной церкви все стоят, а в католической сидят, и встают или опускаются на колени только в самые важные моменты службы. В католической церкви алтарь открыт, и священник совершает литургию у всех на виду, а в православной алтарь скрыт иконостасом; в православной церкви всегда много икон, а в католической обычно находятся статуи. В католической церкви служба раньше шла по-латыни, а после II Ватиканского собора почти всегда на национальных языках, а вот в православных церквях по-другому — в греческой служба идет по-гречески, в русской — на церковнославянском (впрочем, в Англии, например, или в США православное богослужение также, скорее всего, будет идти по-английски — как и в католической церкви, находящейся где-нибудь по соседству). Такие внешние различия можно перечислять почти до бесконечности, можно вспомнить еще, например, что православные священники носят бороды, а католические священники — нет (хотя в наше время и они тоже носят, если им угодно). И может создаться впечатление, что эти отличия и есть главное. На самом деле это все, по большому счету, является второстепенным. Еще во времена единой церкви на востоке и на западе сложилась разная обрядность, которая была вызвана различием культурных традиций латинской и греческой частей империи. Но никто не предавал этому какого-то чрезмерного значения — это считалось вполне естественными различиями поместных церквей, имеющих общее вероучение и организационное единство. С течением веков, и особенно после разрыва отношений, эти различия только накапливались. Но и сейчас и православные и католические богословы считают, что не обрядовые различия служат препятствием для восстановления единства, а значительно более веские основания. В самом деле: много ли могут значить в глазах богослова, да и любого хоть немного образованного верующего

отличия в покрое облачения священников по сравнению с отличиями в догматике?

Обрядовые различия никогда не служили особым препятствием тогда, когда в истории христианства уже происходили слияния церковных организаций. Иногда ортодоксальные церкви, находящиеся на востоке, объединялись с католической. Точнее, они входили в состав католической церкви — ведь Римско-католическая церковь считает, что православные церкви отпали от нее (православные, как мы говорили, считают, что отпали католики). Поэтому воссоединение церквей могло произойти, только если одна из сторон признает догматы другой стороны, и присоединится к ней. А в глазах католиков, считающих папу абсолютным главой церкви, соединение с католической церковью означало признание над собой власти папы. Одной из самых известных попыток объединения церквей — то есть заключения унии — была Флорентийская уния, заключенная в 1439 году между католической церковью и делегациями почти всех православных церквей во главе с представителями Константинополя. Эта уния была подписана иерархами восточных церквей в то время, когда над ослабленной Византийской империей нависла смертельная угроза со стороны турок-османов. Последняя надежда оставалась на то, что западноевропейские страны пришлют на помощь гибнущей империи свои войска, отсюда и готовность признать первенство над собой римского папы. Но надежды на помощь не оправдались, и империя пала, а Флорентийская уния была отвергнута большинством православных.

Иногда соединение церквей происходило безболезненно, а иногда сопровождалось кровавым противоборством сторонников и противников объединения с Римом. Так происходило, например, во времена Брестской унии 1596 года, когда по инициативе высших православных иерархов с Римско-католической церковью были объединены православные церкви Украины и Белоруссии. Но когда такое объединение тем или иным путем все-таки происходило, то восточные церкви, сохраняли богослужение по своему обряду. Поэтому к настоящему времени дело обстоит так. Во всех православных церквях богослужения совершаются по одному обряду, который окончательно сложился в XIV–XVI веках. Есть только незначительные отличия. А в католической церкви есть несколько обрядов богослужения. Самый распространенный, который у нас, прежде всего, и ассоциируется с католичеством, и особенности которого мы перечисляли выше — это латинский обряд. Но есть еще католические церкви

восточного обряда — например, это украинские греко-католики, последователи Брестской унии, у которых богослужение идет так же, как и в православных церквях. Всего в католической церкви пять восточных обрядов, они называются: византийский, александрийский, антиохийский, армянский, халдейский.

Несмотря на очень серьезные проблемы, накопившиеся в отношениях католической церкви и православных церквей за долгие века отчуждения, и существующие различия в догматах, многие православные и католики не теряют надежду на то, что когда-нибудь все препятствия будут преодолены и церковь вновь станет единой, как в первую половину своей двухтысячелетней истории.

Протестантизм является третьей основной христианской конфессией, наряду с католицизмом и православием, или четвертой, если рассматривать как отдельную конфессию дохалкидонские церкви. Но, если католицизм представляет собою единую церковную организацию, имеющую общее вероучение, а православие — совокупность имеющих общее вероучение автокефальных церквей, то в протестантизме ни организационного, ни вероучительного единства нет вообще. Протестантизм — это множество самых разнообразных христианских церквей — от больших, многочисленных, имеющих сложную разветвленную организационную структуру, и до крайне малочисленных, насчитывающих несколько сотен верующих. Разнообразна и организационная структура внутри самих церквей. Есть централизованные церкви; есть церкви, представляющие собой объединения автономных местных церковных общин. Различны богослужебные традиции: у всех протестантов культ очень простой, по сравнению с православными или католиками, но есть церкви, богослужения в которых могут быть более или менее сложными, а есть церкви с предельно простой службой, включающей только совместную молитву и проповедь. Наконец, весьма разнообразны и вероучения протестантских церквей; существуют, например, церкви, учения которых настолько далеки от тех положений, которые принимаются абсолютным большинством христианских конфессий, что возникает вопрос: правомочно ли относить эти религиозные организации к собственно христианским?

И все же, несмотря на все это, мы говорим о протестантизме как о христианской конфессии, подразумевая тем самым некоторую общность между составляющими ее церквями. Что же дает нам право говорить так, и в чем заключается эта общность?

Во-первых, она заключается в общности происхождения протестантских церквей. Самые первые протестантские церкви возникли в первой половине XVI века, в Западной Европе, в эпоху Реформации (мы скажем о ней чуть ниже); они противопоставили себя Римско-католической церкви. Впрочем, если уж быть совершенно точными, то несколько не самых значительных церквей появились еще до Реформации, а после ее начала они признали общность своих взглядов с протестантами. А те церкви, которые появились позже, ведут свою родословную от более ранних. Вообще, в протестантизме появление новых церквей — обычное дело.

Во-вторых, все протестантские церкви отвергают авторитет священного предания и считают предание, в лучшем случае, собранием человеческих размышлений о вере, из которых можно при желании почерпнуть нечто полезное, но в которых есть и множество заблуждений, но уж никак не собранием обязательных для христиан истин веры. Протестанты признают только Священное Писание, то есть Ветхий и Новый Заветы, и считают их единственным источником христианской веры. Конечно, протестанты принимают те вероучительные положения, которые являются общими для всех христиан, которые были утверждены в свое время на самых первых соборах, и поэтому могут рассматриваться как часть священного предания. Это учение о триединстве бога, о богочеловечестве Иисуса Христа, о бессмертии души, о воскресении мертвых. Однако протестанты полагают, что для познания этих положений достаточно изучать Священное Писание. Регулярное чтение Библии, действительно, рассматривается протестантами как первейшая религиозная обязанность каждого верующего. Справедливости ради отметим, что есть протестантские церкви, полностью или частично отвергающие и эти положения, или интерпретирующие их принципиально иначе, чем все остальные христиане любых конфессий, но таких церквей очень мало, и они не определяют общей картины.

В-третьих, протестантские церкви придерживаются доктрины оправдания только верой. Поясним, что это значит. Католическая церковь учит, что для спасения души — то есть для того, чтобы получить после смерти блаженство в раю, а не вечные адские мучения, — необходимо верить и совершать добрые дела. Протестанты считают, что после грехопадения человек настолько отделился от Бога, что добрые дела для спасения бесполезны. Спасти можно, только уверовав в спасительную миссию Иисуса Христа.

В-четвертых, протестанты отвергают институт священства. Они считают, что никакие посредники между богом и человеком, которые совершали бы особые таинства, не требуются. А правильнее будет сказать, что протестанты считают всех верующих священниками. Протестантские священнослужители — пасторы — не считаются теми людьми, что исполняют особые, не доступные остальным верующим ритуальные действия, а только лишь наставниками, обучающими вере и проводящими богослужения. Протестантские церкви поэтому, с точки зрения католиков и православных, утратили преемственность от апостолов, а сами протестанты не разделяют такого учения о преемственности. По их мнению, преемственность церкви заключается не в непрерывной цепочке рукоположений, а в преемственности учения. С этим последним положением согласны, конечно, и католики, и православные тоже, но они, как мы сказали, признают необходимым для законности церкви не только это.

В-пятых, отказавшись от института священства, протестанты отказались и от учения о таинствах. Из семи таинств протестанты оставили только два — крещение и причастие. Те церкви, которые возникли первыми, признавали и продолжают признавать за этими ритуалами сакральный смысл, а более поздние считают их просто символическими действиями.

В-шестых, у протестантов отсутствует институт монашества. Протестантизм вообще ориентирует верующего не на уход от мирской жизни, как это происходит в монастырях, а на следование божественным заповедям в миру, в обычной повседневной жизни.

В-седьмых, протестанты отвергают столь популярный и у католиков, и у православных культ Девы Марии, или Богородицы. Протестанты, разумеется, относятся с огромным почтением к матери Иисуса Христа, но считают неприемлемым воздавать ей какие-то особые почести.

В-восьмых, протестанты отказались от культа святых, который есть в католицизме и православии. Протестанты считают, что недопустимо обращаться с молитвами к кому-то еще, кроме самого Бога.

В-девятых, в протестантских церквях, к какому бы из направлений они ни принадлежали, мы никогда не увидим ни икон, ни статуй. Протестанты считают почитание изображений абсолютно недопустимым, ссылаясь при этом на соответствующий текст Ветхого Завета, запрещающий поклонение изображениям. Православные и католики, напротив, считают, что этот запрет к иконам не относится.

Как мы сказали, история протестантизма начинается с Реформации, которая произошла в XVI веке, и связана с именем Мартина Лютера — первоначально католического священника, служившего в немецком городе Виттенберге. Мартин Лютер в 1517 году выступил против католической церкви, обвинил ее в искажении христианского учения, увлек за собой последователей и положил тем самым начало Реформации. Первоначально конфликт возник по частной проблеме. В то время в Риме строился грандиозный собор Святого Петра, и папа испытывал недостаток в средствах. С этой целью им были направлены посланники, предоставлявшие от имени папы индульгенции. В католицизме индульгенция — это тот «выкуп», удовлетворение Богу, которое дает совершивший грех верующий для того, чтобы Бог освободил его от временного наказания в земной жизни за этот грех. Католическая церковь считает, наказание от бога за грехи бывает как после смерти (и такое наказание вечно, если только не получить отпущение грехов на исповеди), так и временное. Вот от него-то и освобождала индульгенция. Индульгенцией могут быть различные богоугодные дела — например, паломничество, или денежное пожертвование на нужды церкви. Это последнее и представляло в то время особый интерес для Рима. Так что все немедленно превратилось в фактическую продажу индульгенций, против чего и выступил Лютер. За этим выступлением, и жесткой реакцией Рима, выразившейся в отлучении Лютера от церкви, после которого уже сам Лютер объявил отлученным папу, и последовало возглавленное Лютером движение Реформации (заметим, что продажа индульгенций была позже строжайше запрещена Тридентским собором 1545–1563 годов).

Лютера поддержали многие немецкие князья, которые были недовольны тем, что католическая церковь владела в Германии огромными богатствами, обширными землями, и имела политическую власть. Их намного больше устраивала созданная Лютером реформированная церковь — немецкая, не подчинявшаяся итальянцам в Риме, да и обходящаяся, что тоже немаловажно, намного дешевле. Созданная Лютером церковь в дальнейшем получила название лютеранской — по имени своего основателя. В настоящее время в Германии примерно половина населения принадлежит к лютеранской церкви, а другая половина — к католической. В скором времени, по мере распространения Реформации, возникли и другие течения протестантизма. В Швейцарии Ульрих Цвингли и Жан Кальвин положил начало цвинглианству и кальвинизму, на основе которого потом возникли реформат-

ские пресвитерианские, и конгрегационалистские церкви. В Англии король вывел церковь из подчинения Риму и сам стал главой церкви. Так возникла Англиканская церковь. Лютеранская церковь, при значительном упрощении обряда и полном отказе от торжественности и роскоши католического богослужения, сохранила некоторое сходство своего культа с католическим. Кальвинисты упростили богослужение до предела, сведя его просто к совместной молитве верующих. Это вполне соответствует характерной для кальвинизма традиции «аскетизма в миру». Англикане сохранили всю католическую обрядность, а также епископальную иерархическую структуру. Высшим главой церкви в Англии (после короля) так же остается архиепископ Кентерберийский. Католическая церковь считает, что у англикан не потеряна апостольская преемственность в рукоположениях. Поэтому, если, например, англиканский священник решит перейти в католичество, то его принимают не как мирянина, а как священника, сохраняя за ним законный, с позиций Рима, священнический сан. Англиканские священники женаты, и перешедший в католичество останется в браке. Но если в католицизм захочет перейти любой пастор любого другого направления протестантизма, то он не будет считаться там священником (аналогично, католический священник останется священником, перейдя в православие, и православный священник, перешедший в католичество, будет там женатым священником восточного обряда, — как мы говорили, православные и католики признают сохранение апостольской преемственности друг у друга).

Среди первых протестантских течений были и такие, которые стояли на значительно более радикальных позициях, чем Лютер и его сторонники. Сам Лютер стремился к преобразованию церкви, и возвращению к первоначальной чистоте христианского учения — так, как он понимал это. Но нашлось в Германии не так уж мало людей, которые захотели полного изменения общества на основе упоминаемых в Новом Завете принципов жизни первых христиан: общинной жизни с совместным владением имуществом. Конечно, это была беднота, жившая впроголодь. Их движение, быстро переросшее в народное восстание, возглавил Томас Мюнцер. Лютер яростно обрушился на Мюнцера, воодушевляя князей уничтожить бунтовщиков. Народная армия Мюнцера была разбита княжескими войсками, а сам Мюнцер был схвачен и казнен.

Движение Реформации быстро охватывало не только Германию, но и другие европейские страны. Через несколько десяти-

летий оказалось, что от Рима отпала примерно половина Европы. Вначале Рим защищался от новой угрозы по существу только репрессиями, но стало ясно, что этим делу уже не помочь. Католическая церковь должна была принять вызов и начать обновление, которое получило название Контрреформации. Вершиной Контрреформации стал Тридентский собор. Со временем Риму удалось вернуть себе немалую часть утраченного уже не только силой оружия тех монархов, которые стояли на его стороне. Но вооруженное противостояние католиков и протестантов шло в Европе не менее полутора веков. Самым кровавым периодом этого противостояния была Тридцатилетняя война 1618–1648 гг., в которую оказалась вовлечена практически вся Европа. Когда война закончилась, то некоторые немецкие города даже принимали специальные постановления, разрешавшие уцелевшим мужчинам в течение определенного срока иметь две жены — многие области Германии практически обезлюдели.

По мере расширения протестантизма, наряду с первыми церквями, возникли и более поздние протестантские направления: баптисты, методисты, квакеры, меннониты, и другие. В этом нет ничего удивительного: протестантизм ведь провозгласил обязанностью каждого христианина изучение священного писания, и объявил, что каждый может постигнуть содержащуюся в нем истину без того, чтобы прибегать к авторитету иерархии, которая, как учил Рим, наделена исключительным правом толковать вероучение. Поскольку понимание Священного Писания у разных людей может и не совпадать, постольку в протестантизме с самого начала обнаружилась тенденция к непрерывному появлению новых религиозных общин. И этот процесс продолжается и до настоящего времени. В XIX веке появилось, например, движение адвентистов, с рубежа XIX–XX вв. ведут свою историю пятидесятники. А некоторые церкви появились и совсем недавно, как, например, основанная в 1979 году в Бостоне Церковь Христа.

ИСЛАМ

Ислам возник в древней Аравии в VII в. н. э. и является самой поздней из трех мировых религий. Большое влияние на вероучение ислама оказали иудаизм и христианство. Они были известны населению Аравии и отчасти подрывали традиционные политеистические верования.

Основателем ислама является пророк Мухаммед (около 570–632 гг.). В возрасте около сорока лет Мухаммед пережил мистический опыт. Явившийся ему ангел Джабраил повелел Мухаммеду проповедовать веру в Единого Бога.

Следует отметить, что факт получения откровения свыше не был чем-то необычным для арабских племен. В древней Аравии существовала давняя пророческая традиция, проявлявшаяся в деятельности **кахинов**. Кахины (это могли быть и мужчины, и женщины) время от времени впадали в транс и вещали от имени различных богов и духов. Мухаммеда обвиняли в том, что и он является всего лишь одним из кахинов. Однако Мухаммед отрицал это. Он утверждал, что говорит от имени Единого Бога, в то время как кахины — от имени демонов и джиннов.

Проповедь нового пророка не сразу встретила понимание, но, опираясь на поддержку своих сторонников, среди которых большую роль играли его родственники, Мухаммед, в конце концов, достиг успеха. Важные даты в ранней истории ислама: 610–612 гг. — начало проповеди Мухаммеда в Мекке; 622 г. — переселение Мухаммеда из Мекки в Ясриб (т. н. «хиджра» — с этого события ведется начало мусульманского летосчисления). Позже Ясриб стал называться Мадинат ан-наби — «Городом пророка», сокращенно, Мадина или Медина. В 630 г. произошло мирное занятие мусульманами Мекки (после ряда столкновений с противниками Мухаммеда на протяжении предыдущего десятилетия). Заняв Мекку, где находилась Кааба, бывшая в то время языческой святыней, приверженцы Мухаммеда уничтожили там языческих идолов и сделали ее местом паломничества для сторонников новой религии. Кааба стала главной святыней мусульман. Кааба представляет собой каменное здание в форме куба (сторона — около 15 м), в стену которого вмонтирован черный камень — главный объект поклонения и символ могущества Аллаха. По преданию, камень (подаренный Аллахом Адаму) изначально был белым, но почернел от грехов людей. Обычно Кааба накрыта черным полотнищем, на котором вышиты строки из Корана. После занятия Мекки учение Мухаммеда быстро распространялось по всему Аравийскому полуострову. Но в 632 г. Мухаммед умер.

После смерти Мухаммеда общину верующих возглавляли его преемники — **халифы**, избираемые членами общины. Первые халифы — Абу Бекр, Омар, Осман и Али получили имя «праведных халифов». Они продолжили распространение ислама в Египте, Северной Африке, Сирии, Ираке, Иране. Распространение ислама продолжалось и при династии Омейядов. (Омейяды — династия

халифов из рода омейя, восходящая к Муавии¹. В ходе соперничества и борьбы за власть между Муавией и Али, мусульманская община раскололась. Этот раскол положил начало двум главным направлениям ислама — суннизму и шиизму).

В результате активной завоевательной политики сторонников новой религии было создано арабское исламское государство, охватившее огромную территорию от Южной Европы до Китая, — Арабский халифат. Халифат просуществовал до XIII века — эпохи монгольских завоеваний. В Халифате правили династии Омейядов и Аббасидов. Народы, попавшие под власть халифата, со временем принимали ислам — так создавалась культурная общность между носителями различных традиций, сходство в формах социального устройства. Арабский халифат был одним из наиболее развитых в культурном и экономическом отношении государств эпохи Средневековья. Арабская наука и арабская философия во многом повлияли на развитие европейской культуры. Часть наследия античной цивилизации европейцы также получили от арабов.

Вероучение ислама и обязанности верующих

Основу ислама как вероучения и образа жизни составляют «пять столпов веры»:

1. Вера в то, что нет иного Бога, кроме Аллаха и пророческую миссию Мухаммеда.
2. Пятикратная ежедневная молитва («салат», «саяят»).
3. Налог в пользу бедных («зьякат»).
4. Пост в священный месяц рамадан.
5. Паломничество в Мекку (хадж), которое нужно совершить хотя бы раз в жизни.

Ислам — монотеистическая религия, провозглашающая веру в единого Бога (Аллаха), грозного и милосердного, создавшего мир и человека. Бог непостижим в своей сущности, человек может знать о нем лишь то, что Он сам открывает о себе. Свою волю Аллах сообщает людям через пророков. Ислам признает пророков, упоминавшихся в Библии, Иисуса Христа также рассматривает как пророка (в Коране его имя — Иса). Однако Мухаммед — последний пророк, «Печать пророков». После него пророков не будет; откровение, данное через него — окончательное.

¹ Муавия — сторонник и секретарь Мухаммеда после завоевания Мекки в 630 г. Установил принцип наследования власти халифов.

Главная обязанность верующего — покорность Аллаху, знаком чего служит выполнение Его заповедей, отраженных как в «пяти столпах веры», так и во множестве предписаний **шариата** — правовых нормах и правилах, сложившихся на основе Корана и сунны. Шариат регламентирует повседневное поведение, мораль, хозяйственную деятельность, тип одежды — т. е. он охватывает все стороны жизни мусульманина. Мусульманин, неукоснительно следующий шариату, ведет праведную жизнь, и после смерти попадает в рай. Шариат — «божественный закон», приводит верующего к Богу, регулируя внешнее поведение. В исламе есть еще один путь к Богу — через мистическое созерцание. Этот путь называется **тарика** или **тарикат** (термин взят из Корана). Тарика — путь внутреннего, духовного совершенствования человека, доступный не всем, поскольку требует напряженных усилий, самодисциплины, ухода от обыденной жизни. Этот путь был развит в **суфизме** — мистическом течении в исламе.

В исламе сохраняются, хотя и с некоторыми изменениями, присущие иудаизму и христианству идеи изгнания первых людей из рая, воскресения мертвых и грядущего Страшного Суда над миром. Именно Страшный Суд был главным мотивом ранних проповедей Мухаммеда. Судному дню, описаниям ада и рая посвящены многие ранние суры Корана.

Последователи Мухаммеда не приравнивали «людей Книги» (имеется в виду Библия) — иудеев и христиан к «язычникам» и «неверным», хотя и считали, что они в некоторых вопросах заблуждаются (иначе не потребовалось бы новое откровение, данное через Мухаммеда). К заблуждениям, с точки зрения сторонников ислама, в частности, относилось христианское учение о божественности Иисуса Христа и троичности Бога.

Основными объектами веры в исламе считаются: вера в единого Бога, вера в ангелов, в Богооткровенные Книги (помимо Корана, это ряд текстов иудаизма и христианства), Божьих пророков и посланников, Страшный Суд, ад и рай.

Ислам предполагал активную проповедь и распространение, даже вооруженным путем. Термин «**дар аль-ислам**» — «мусульманский мир», «территория ислама» использовался для обозначения стран, живущих по закону шариата, подчиненных исламским правителям. Все остальные территории рассматривались как «**аль-харб**» — территория войны, которая потенциально тоже должна быть превращена в территорию ислама с помощью джихада.

Понятие «**джихад**» (священная война, война за веру, но также — усердие) употребляется в Коране в разных значениях.

Первоначально джихад понимался как борьба в защиту и за распространение ислама, что подразумевало и мирное убеждение «многобожников», и оборонительные действия, и нападение на «неверных». Позже понятие джихада усложняется и получает новое значение борьбы с собственными недостатками, нравственного совершенствования верующего. Стали различать «джихад сердца» (борьба с собственными пороками), «джихад языка» («повеление достойного одобрения и запрещение достойного порицания»), «джихад руки» (наказание тех, кто нарушает нравственные нормы); «джихад меча» (вооруженная борьба с «неверными»). Тем, кто погибал в ходе борьбы с неверными, было уготовано райское блаженство. Сегодня термин «дар аль-ислам» применяется и к тем территориям, где мусульмане могут свободно исповедовать свою веру, подчиняясь немусульманским властям, что теоретически делает вооруженную борьбу излишней.

Коран и Сунна

Главный источник мусульманского вероучения — Коран, считающийся Священной книгой. В Коране Бог открывает себя верующим. Коран представляет собой запись проповедей и откровений пророка Мухаммеда. Однако согласно исламскому вероучению, Мухаммед не создал, но лишь записал вечное содержание Священной Книги. Считается, что существует небесный прототип Корана. Такое трепетное отношение к Корану определяет особое отношение к его текстам. Для верующего мусульманина невозможен, например, «критический анализ» содержания Корана. Ни одна буква в нем не может быть подвергнута сомнению. Кроме того, и в обыденной жизни правоверному мусульманину с экземплярами Корана следует обращаться крайне почтительно и осторожно.

При жизни Мухаммеда его проповеди, составившие будущий текст Корана в основном распространялись устно. Первые записи Корана появляются после смерти пророка. Заслугой халифа Османа исламская традиция признает создание окончательного списка Корана — по приказу халифа был установлен канонический текст, отменявший другие варианты. Это произошло между 650 и 656 гг.

Коран включает 114 сур (слово «сура» первоначально значило «божественное откровение», позже приобрело значение «часть», «глава» Корана). Суры состоят из аятов — наименьших частей

текста, отдельных стихов. Суры делятся на мекканские (90 сур) и мединские (24 суры).

Язык Корана (арабский) считается священным, поскольку, согласно исламской традиции, именно на этом языке Мухаммеду было ниспослано откровение.

Открывающая сура Корана гласит:

- 1 (1). Во имя Аллаха, милостивого, милосердного!*
- 1 (2). Хвала — Аллаху, Господу миров!*
- 2 (3). Милостивому, милосердному,*
- 3 (4). царю в день суда!*
- 4 (5). Тебе мы поклоняемся и просим помочь!*
- 5 (6). Веди нас по дороге прямой,*
- 6 (7). по дороге тех, которых Ты облагодетельствовал,*
- 7. не тех, которые находятся под гневом, и не заблудших.*

Второй источник вероучения ислама — сунна, священное предание. Сунна состоит из **хадисов** (у суннитов) или **ахбаров** (у шиитов) — считающихся достоверными рассказов и преданий о поступках пророка Мухаммеда, его высказываний. Сунна служит правоверным мусульманам руководством в повседневной жизни. Сунна сложилась на протяжении VII–VIII веков.

На основе Корана и Сунны вырабатывались нормы мусульманского права и складывались основные правовые школы внутри ислама (**мазхабы**). В суннизме выделяются четыре основных школы: **ханафитская, ханбалитская, маликитская и шафитская**. В шиитском исламе существует одна крупная правовая школа — **джафаритская** (имамиты-джафариты).

Внутренняя дифференциация ислама

Вскоре после смерти Мухаммеда наметился раскол среди его последователей, главной причиной которого был вопрос о власти над общиной верующих (**уммой**). Первой группировкой, возникшей в рамках исламской общины, были **хариджиты**.

Во время борьбы за власть между Муавией — основателем династии Омейядов, и Али (657 г.), часть сторонников последнего, недовольная его примиренческой тактикой, выступила и против Али, и против Муавии. Именно их и стали называть хариджитами. Впоследствии хариджиты отстаивали идею выборности главы исламской общины — имама, при этом главным фактором должны были быть качества избранника

и прочность его веры. Имам мог быть смещен общиной, если не соответствовал предъявляемым ему требованиям. Хариджиты признавали, что в разных частях исламского мира может существовать несколько имамов. Хариджиты отличались крайней нетерпимостью в вопросах веры и морали. Любой мусульманин, совершивший грех, считался вероотступником и жестоко карался. Пролитие его крови грехом не считалось. Нетерпимость и фанатизм были присущи хариджитам и в отношении к инаковерующим. Эти черты религиозного поведения помешали широкому распространению хариджизма, несмотря на проповедуемые им демократические принципы управления общиной.

Два ведущих направления в исламе — **шиизм** и **суннизм**. Суннизм исходит из того, что «наследник (халиф) является признанным главой исламской уммы, при этом его нельзя считать посланником Бога. Шиизм исходит из того, что только специальный посланник Бога, имам, может возглавить умму, и что таким имамом был Али (четвертый и последний из «праведных халифов»), и в дальнейшем может быть только кто-либо из его потомков. Дальнейший ход исламской истории показал, что среди всех имамов — в шиитском значении этого слова — один только Али занимал престол халифа. С шиитской точки зрения это было нарушением божьей воли, а те, кто провозглашал себя халифами, мешая исполнению божьей воли, не могут считаться легитимными правителями. Шииты с той поры дистанцировались от власти, и их версия описания политической истории ислама сводилась к тому, что миром правят узурпаторы власти, в то время как меньшинство верных последователей Али и его потомков отстранено от участия в делах уммы. Однако шииты верят, что это положение будет исправлено, произойдет переворот в истории, появится истинный <...> имам, махди, и это будет началом возвращения к тому, что было предначертано»¹.

За столетия раскола между шиизмом и суннизмом сложился ряд различий, касающихся форм организации верующих, правовых вопросов, толкования Сунны и др. Однако общая вероучительная база сохранилась в неприкосновенности. Шииты всегда составляли меньшинство, большинство последователей ислама — сунниты. При этом именно в рамках шиизма часто возникали новые группы, среди которых наиболее известными являются **зейдиты**, **исмаилиты** и **имамиты**.

¹ Антес П. Религии современности. История и вера. — М., 2001. — С. 106–107.

В суннизме (уже достаточно поздно — в XVIII веке) сложилось такое крупное направление, как **ваххабизм**, последовательно выступавшее за чистоту первоначального ислама и борьбу со всяческими новациями и отклонениями. Ваххабизм придавал большое значение идее джихада.

Своеобразное направление в исламе составляют **друзы** (возникли в X веке). Сохраняя веру в единого Бога, друзы верят в переселение душ, что, фактически, выводит их за рамки ортодоксального ислама. Друзы полагают, что Бог многократно появлялся в человеческом образе. Собственно, об учении друзов известно мало, поскольку оно носит закрытый, эзотерический характер, его знают лишь избранные представители религиозной общины, стремящиеся сохранять его в тайне. Друзы — немногочисленная группа верующих, сосредоточенная в настоящее время главным образом в Израиле и Ливане.

Названные направления отнюдь не исчерпывают всего разнообразия исламского «разномыслия», они лишь являются наиболее заметными.

Факторами, которые способствовали появлению в рамках ислама множества течений и ответвлений являются:


— отсутствие единой жесткой организационной системы, подобной, например, католической церкви;

— немногочисленность обязательных вероучительных положений, что оставляет значительный простор для толкований и интерпретаций;

— своеобразие священнического сословия (мусульманское духовенство — не «священники» в полном смысле этого слова, но, скорее, «ученые», обладающие глубоким знанием Корана, сунны и других богословских и правовых источников).

Тем не менее авторитет Корана как вероучительной основы ислама остается нерушимым, и разногласия чаще всего касаются не содержания самого религиозного учения, но политических и правовых вопросов. Однако для ислама политические и правовые вопросы не менее важны, чем собственно религиозные. Специфика ислама в том, что он не проводит четкой границы между «верой» и «повседневной жизнью». Поэтому формы организации жизни верующих — не менее важный вопрос, чем богословские диспуты о рае и аде.





Бог, мир и человек в христианском вероучении



О БЫТИИ БОГА

Бога нет, потому что...

Наука доказала, что Бога нет. Однако научного доказательства небытия Бога не существует и принципиально не может существовать. Религия своим «объектом» познания имеет мир трансцендентный, духовный, Самого Бога. Наука же (естествознание в целом), по определению, занимается изучением лишь этого, посюстороннего мира. С точки зрения современной науки «на любом уровне развития цивилизации наши знания будут представлять лишь конечный островок в бесконечном океане непознанного, неизвестного, неизведанного». Но если научные знания никогда не смогут дать человеку возможность охватить все бытие в целом, следовательно, никогда в принципе нельзя будет научно утверждать и небытие Божие (даже если бы Бога не было). Атеизм, таким образом, оказывается концепцией, прямо противоречащей одному из самых элементарных научных выводов.

Мы Его не видим. Это утверждение, по меньшей мере, наивно, ибо мы верим в существование очень многого, что никто из людей непосредственно не видел и не может видеть, например: субатомный мир, бесконечную Вселенную, психический

мир человека (мышление, эмоции, волевые движения) и т. д. Бог же явился в мир в лице Иисуса Христа, о чем сохранилось много исторических свидетельств. Познали с несомненной достоверностью бытие Божие и очень многие «чистые сердцем» (Мф. 5, 2) люди в своем личном опыте. Поэтому вопрос должен ставиться не о факте видения Бога, а об условиях этого видения.

Библия содержит в себе много противоречий. Но, во-первых, наличие противоречий могло бы иметь значение для отрицания *богодуховности* Библии, а не для решения вопроса о бытии Бога. Во-вторых, эти так называемые «противоречия», будучи ничтожны и количественно и по существу, нигде не касаются главного — истин веры и жизни, лишь в силу которых Библия является Писанием Священным.

Мир полон страданий. Это сомнение наиболее распространенное. Основная его ошибка состоит в том, что оно исходит исключительно из посястороннего понимания смысла жизни. И оставляется без внимания христианское учение о том, что конечным смыслом и вечным благом человеческой жизни является *вечная жизнь* в Боге. Кроме того, здесь не учитывается исповедуемая христианством свобода воли человека и отсюда обусловленность жизни, внутренней и внешней, характером и степенью духовно-нравственной чистоты человека и общества. Всякий грех влечет за собой страдание. То есть скорби и страдания человек причиняет сам себе своими страстями: самолюбием, гордостью, алчностью, плотуугодием... которые и порождают ссоры, вражду, убийства, войны и т. п. «Бог не искушает никого, но каждый искушается, увлекаясь и обольщаясь собственной похотью» (Иак. 1, 13–14). Бог благ и только благо творит, вредить же никому не вредит, пребывая всегда одинаковым; а мы, когда бываем добры, то вступаем в общение с Богом — по сходству с Ним, а когда становимся злыми, то отдаляемся от Бога — по несходству с Ним. Иную природу имеют страдания детей, праведников и вообще святых и невинных людей. Их страдания являются жертвенными, поскольку обусловлены они в основном не личными грехами, но грехами «ближних» (Лк. 10, 25–37) и проистекают из духа любви, пребывающего в каждом чистом, святом сердце. Только с признанием Бога Любви и вечной жизни личности и можно увидеть глубокий положительный смысл всех земных человеческих страданий друг за друга и праведника за неправедных — во имя вечного царства любви, вечной правды и радости.

БОГ ЕСТЬ...

Космологический аргумент (от греч. *κόσμος* — порядок, мироздание, мир). Был высказан уже древнегреческими философами Платоном и Аристотелем и другими древними мыслителями. Основан на принятии причинности как всеобщего закона бытия. Исходя из этого закона делается вывод, что, следовательно, должна быть первопричина и самого бытия, то есть всего существующего. Таковой причиной, естественно, может быть то сверхбытие, которое уже ничем не обусловлено, существует вечно (т. е. является «причиной» бытия самого себя). Это сверхбытие и есть Бог.

Телеологический аргумент (от греч. *telos (teleos)* — результат, цель и *λόγος* — слово, учение) — аргумент, основанный на разумности, совершенстве наблюдаемого мира. Устройство мира и его жизнь как в отдельных частях, так и в целом (познанном) поражают своей гармоничностью и закономерностью, свидетельствующими о целесообразности и, следовательно, разумности действия силы, его созидающей. Отсюда и соответствующий вывод: мир устроен таким Разумом, который должен обладать необыкновенным могуществом и совершенством, т. е. им может быть только Бог.

Онтологический аргумент (от греч. *ὄντος* — сущее, то, что существует) — аргумент, исходящий из идеи совершенного Существа. Логика его такова: если в нашем уме есть понятие о Существом всесовершенном, то такое Существо необходимо должно существовать, поскольку, не имея признака бытия, Оно не было бы всесовершенным. Мы мыслим Бога Существом всесовершенным, следовательно, Он должен иметь и свойство бытия.

Психологический аргумент (от греч. *ψυχή* — душа, сознание). Основная идея его была высказана еще блаженным Августином и развита Декартом. Поскольку идея Бога как Существа всесовершенного, вечного присутствует в человеческом сознании, а такая идея не могла произойти ни от впечатлений внешнего мира, как глубоко отличного от представлений о Боге, ни как результат чисто мыслительной деятельности человека, его психики, — следовательно, источник этой идеи принадлежит Самому Богу. Аргумент этот приобретает особую значимость в связи с историческим аргументом.

Исторический аргумент. На этот аргумент, как на самый надежный, ссылается уже Цицерон. «Мы считаем, — говорит он, — нужным указать на то, что нет племени столь дикого, нет чело-

века, настолько потерявшего сознание о нравственных обязанностях, душу которого не освещала бы мысль о богах. Многие думают о богах неправо, но это обыкновенно происходит от нравственного развращения и порочности: все, однако же, убеждены в том, что есть сила и природа божественная. И такое признание не от предварительного уговора и соглашения людей; это памятование о богах утвердилось не в силу государственных постановлений или законов, но во всяком этом деле единомыслие всех народов должно быть почитаемо законом природы».

Нравственный аргумент. Этот аргумент в зависимости от принимаемого основания имеет два вида. Один из них исходит из факта присутствия в человеке идеи и чувства нравственного (т. н. «нравственного закона»). Под нравственным законом подразумевается присущее человеку свойство различения добра и зла, голос совести и внутреннее требование правды, выражающееся в основном принципе: *не делай другому того, чего не желаешь себе*; другой — из идеи нравственного и духовного совершенства человека как высшей цели, к которой стремится нравственное существо.

Существуют разные точки зрения по поводу источника нравственного закона. Основными являются: биологическая, автономная, социальная и религиозная. *Биологическая* точка зрения объясняет возникновение нравственного закона в человеке его стремлением к удовольствию и пользе, которые, таким образом, являются единственными критериями различения добра и зла. Здесь человек рассматривается не более чем животное, в котором нет ни души, ни стремления к истине и бескорыстной любви к Богу.

Автономная гипотеза, в лице Канта, находит, что человек, как существо разумное и абсолютно свободное, сам устанавливает себе нравственный закон, исходя исключительно из внутренних убеждений. Этот нравственный принцип, которым должны руководствоваться все люди, Кант назвал категорическим императивом. Но законы «даны» Богом, а не созданы волею человека.

Социальная точка зрения исходит из той основной идеи, что нравственный закон порождается социальной жизнью людей. Источником нравственного закона, совести в человеке является общество. Но существует множество примеров, когда люди самых разных цивилизаций, культур, классов и обществ имели одинаковые моральные воззрения, а люди одного общества — различную мораль. Сами муки совести возникают большей частью по мотивам личного характера.

Религиозная. С точки зрения христианства человек является высшим из всех существ, он — образ Бога в мире и призван к богоподобному бытию. Это царственное величие, к которому призван человек, не есть, однако, что-то внешнее по отношению к нему, но заложено в творении в саму природу человеку («Царствие Божие внутрь вас есть» — Лк. 17, 21) и раскрывается в нем «по силе жития» (преп. Исаак Сирий, VI в.). Таким образом, нравственный закон, весь «категорический императив», в этом контексте оказывается лишь одним из выражений той полноты духовных даров, которыми изначально наделен человек.

Конечная цель, к которой должно стремиться разумно-нравственное существо, есть высшее благо или абсолютное совершенство. Однако видно, что достижение абсолютного совершенства для человека на земле невозможно. Поэтому с необходимостью требуется признать бытие высочайшего блага как Абсолютного Существа, в Котором человек достигает конечной цели всех своих устремлений. То есть требуется признать бытие Бога. Неискоренимая же потребность человека в постоянном духовном и нравственном совершенствовании заставляет наш разум с такой же необходимостью постулировать и бессмертие души.

Религиозно-опытный аргумент. Бытие Бога является фактом проверенным «еще и еще» огромное число раз. Люди разных исторических эпох, с глубокой древности и до наших дней включительно, различных рас, национальностей, языков, культур, уровней образования и воспитания, часто ничего не зная друг о друге, с поразительным единодушием свидетельствуют о реальном, невыразимом, глубочайшем личном переживании Бога — именно переживании Бога, а не просто «чего-то сверхъестественного», мистического. При этом одно обстоятельство сближает все эти свидетельства, делает их несомненными научными фактами, — это совершенно конкретные и принципиально однозначные условия опыта познания Бога. Богопознание — это по-своему очень точная и сложная наука, в которой есть своя последовательность, свои условия, свои критерии. Оно осуществляется в бескорыстном поиске смысла жизни, в подвиге нравственного очищения себя и покаяния, в понуждении себя к добру ради добра. Это есть первое необходимое условие, без которого «эксперимент» богопознания не может быть успешным. В Евангелии оно выражено кратко и ясно: «Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят» (Мф. 5, 8).

КЕМ И ЧЕМ НЕ ЯВЛЯЕТСЯ БОГ

То, что мы знаем о Боге бесконечно меньше того, что о нем мы не знаем. Существует представление и мнение о Боге, диапазон которых от ущербных или недостаточных, до проблематичных и неприемлемых. Приведем некоторые из них:

- Незлобный седоватый старец «боженька». Добрый дедушка с длинной бородой, который все понимает, который все принимает и не о чем не спрашивает.

- «Высшее существо, высшая сила» — это вершина пирамиды, которую выстраивает наш разум, размышляя об устройстве мира. Холодный, безразличный, безличный, не имеющий никакого отношения к нам, к нему невозможно обратиться и чего-либо узнать.

- Шпион, контролер, палач. Он надзирает над нашей жизнью, его интересуют наши ошибки, он ожидает, как бы застичь кого на месте преступления.

- «Скорая помощь» в трудную минуту. Мы призываем его, когда что-нибудь не так, а когда все в порядке мы забываем его. «Пока гром не грянет, мужик не перекрестится».

- Бог порядка и богатства по преимуществу — это власть имущих. Он покровитель мира сего. Особенно любят прибегать к нему диктаторы.

- Бог-гарант. Ритуальными действиями, обетами и приношениями ему можно обеспечить себе защиту. «Разумные и порядочные» могут быть уверены в его наградах. Его имеют ввиду, когда говорят: «Что же я сделал плохого, что он меня так наказывает, всегда все у меня было в порядке».

- Бог радостных или печальных обрядов: свадеб, крестин, похорон, различных религиозных украшений.

Вывод: В этих случаях Бог представляется по человеческим меркам, которые нельзя применять к Нему, — «Неизреченное да будет почтено молчанием». (Св. Василий Великий.).

Бог непостижим и невместим для нашего ума. Бог сам открывает себя людям. Божественное Откровение — это все то, что Бог сам открыл о себе людям.

Существует два вида Божественного Откровения:

- Естественное откровение — Бог открывает через весь мир: «Небеса проповедуют Славу Божию, а о делах рук Его вещает твердь». При внимательном изучении человеческой истории, т. е. естественными способами.

- Сверхъестественное откровение — через святых людей, пророков, через Библию.

В Боге различают Его сущность, и Его действия в Своей Сущности. Бог непостижим для человека: «Беспредельное Божество непостижимо и только одно в нем постижимо: беспредельность и непостижимость» (св. Иоанн Дамаскин). Сообщает Бог себя в Своих действиях или энергиях. Это учение святых о Богопознании (великие капподакийцы — св. Григорий Богослов, св. Григорий Нисский, св. Иоанн Златоуст, IV век н.э.).

БОГ В ХРИСТИАНСКОМ ВОСПРИЯТИИ

Бог един по Существо и троичен в Лицах. Догмат Троичности — основной догмат **христианства**. Догмат Пресвятой Троицы заключает в себе две основные истины: Бог есть един по Существо, но Троичен в Лицах, или, иными словами, Бог — Троиединый, Троиипостасный, Троица Единосущная. Ипостаси имеют личные свойства: Отец не рожден. Сын рожден от Отца. Дух Святой исходит от Отца.

Христианская церковь, сознавая таинственность этого догмата, видит в нем великое откровение, возвышающее веру христианскую над всяким исповеданием простого единобожия, какое встречается и в иных религиях, нехристианских. Догмат триипостасности указывает на полноту таинственной внутренней жизни в Боге, ибо *Бог есть любовь* (1 Ин. 4, 8), и любовь Божия не может простираться только на сотворенный Богом мир: она в Святой Троице обращена и внутрь Божественной жизни. Еще яснее догмат триипостасности указывает на близость Божию к миру: Бог **над** нами, Бог **с** нами, Бог **в** нас и во всем творении. Над нами — Бог-Отец, Источник приснотекущий, по выражению молитвы церковной, Основа всякого бытия, Отец щедрот, любящий нас и пекущийся о нас, творении Его; мы — дети Его по благодати. С нами — Бог-Сын, рождение Его, ради любви Божественной явивший Себя людям Человеком, чтобы мы знали и своими глазами увидели, что Бог с нами, приискренне, то есть совершеннейшим образом «приобщившийся нам» (Евр. 2, 14). В нас и во всем творении — Своею силою и благодатию — Дух Святой, Который все наполняет, Податель жизни, Животворящий, Утешитель, Сокровищница и Источник благ. Три Божественных Лица, имеющих превечное бытие, *явлены миру с пришествием и воплощением Сына Божия, будучи едина сила, едино существо, едино Божество*.

Так как Бог по самому Существо Своему есть весь сознание и мысль и самосознание, то и Каждое из этих тройственных веч-

ных проявлений Себя Богом Единым имеет самосознание, и потому Каждое — есть Лицо, и Лица не суть просто формы, или единичные явления, или свойства, или действия; Три Лица содержатся в самом Единстве Существа Божия. Таким образом, когда в христианском учении мы говорим о Троиединстве Божиим, то говорим о таинственной, в глубине Божества сокрытой внутренней жизни Божией, явленной — приоткрытой миру во времени, в Новом Завете ниспосланием от Отца в мир Сына Божия и действием чудотворящей, жизнеподательной, спасающей силы Утешителя — Духа Святого.

Троичность Лиц в Боге явлена в Новом Завете в пришествии Сына Божия и ниспослании Духа Святого. Послание на землю от Отца Бога Слова и Духа Святого составляет содержание всех новозаветных текстов.

Явление Бога в Троице совершилось при Крещении Господа Иисуса Христа, отчего и само Крещение называется Богоявлением. Сын Божий вочеловечившийся принимал водное Крещение; Отец свидетельствовал о Нем; Святой Дух явлением Своим в виде голубя подтверждал истинность гласа Божия.

Есть в новозаветных Писаниях изречения о Троиедином Боге, в самой сжатой, но притом точной форме выражающие истину троичности.

Мф. 28, 19: *Итак, идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа.* Святитель Амвросий замечает: «... сказал Господь: **во имя**, а не **во имена**, потому, что один Бог; не многие имена: потому, что не два Бога, не три Бога».

2 Кор. 13, 13: *Благодать Господа нашего Иисуса Христа, и любовь Бога Отца, и общение Святого Духа со всеми вами. Аминь.*

1 Ин. 5, 7: *Три свидетельствуют на небе: Отец, Слово и Святой Дух; и Сии три суть едино.*

Кроме того, в значении Троичности изъясняет Святитель Афанасий Великий следующий текст послания к **Еф. 4, 6:** *Один Бог и Отец всех, Который над всеми (Бог Отец), и через всех (Бог Сын), и во всех нас (Бог Дух Святой).*

ЛИЧНОСТЬ ИИСУСА ХРИСТА

Важно понимать, что всякий выбор между добром и злом совершает не воля или природа, а личность, которая волей обладает. Воля лишь может склонять в ту или иную сторону, желать того или иного. У Христа была одна личность (лицо) — личность Сына Божьего, которая не выбирает между добром и злом, она

всегда пребывает в добре. Поэтому мы говорим, что Христос — учение о Христе можно кратко сформулировать так: «Иисус Христос совершенный Бог; совершенный человек; Иисус Христос не две, а одна личность — личность Бога».

Иисуса Христа называют Спаситель человека. Бог воплотился, пришел на землю, чтобы спасти соединение с Богом. Спасение человека состоит из следующих составляющих: **объективной (искупление)** — это точно совершает Христос, Его воплощение, Его проповедь, грешная смерть, Воскресение и т.д.; субъективное, то, что человек делает для спасения, жизнь по заповедям Христа. Ириной Лионский сформулировал фундаментальный сотериологический принцип (учение о спасении) «Бог сделался тем, что и мы, дабы сделать нас тем, что и Он». Конечная цель спасения — единение человека с Богом — обожение.

Главные ереси

— *Первая богословская система*, отрицавшая божественность Христа, была сформулирована **александрийским священником Арием (IV в.)**, проповедавшим, что когда-то Сына Божия, Второго Лица Пресвятой Троицы (Иисуса Христа) как личности не было, что Он сотворен Богом-Отцом из ничего прежде всех других творений и, следовательно, не совечен Богу Отцу, а значит, и Иисус Христос, воплотившийся Сын Божий, — не Бог в полном смысле этого слова.

— *Вторая богословская система*, отрицавшая божественность Христа, — **несторианство** (по имени **Константинопольского патриарха Нестория (V в.)**), учила о Христе как просто о человеческой личности, но в высшей степени одаренной Богом.

— *Третья крупнейшая ересь*, впервые сформулированная **архимандритом Евтихием в Константинополе (V в.)**, — **монофизитство**. Оно выражает ошибочное мнение, что Иисус Христос был только Богом, так как человеческая природа прекратила в Нем свое существование после соединения с Божественной природой.

Все последующие заблуждения можно отнести к одному из этих трех. Их причиной всегда были и остаются попытки понять Христа исходя из привычных схем человеческого разума.

Принципиально новый этап в истолковании личности Иисуса Христа начался в эпоху Просвещения (XVIII в.). Просветители объявили, что единственным инструментом разрешения всех человеческих проблем должен быть разум. На основании рациона-

лизма (от лат. *ratio* — разум) они предприняли попытку подвергнуть критике все истины христианской веры. Их философские и исторические исследования о Христе и о возникновении христианства оказали влияние на широкие круги общества, склонив их к отказу от хранимого Церковью знания о Христе.

В нашем веке эта тенденция в протестантских странах выразилась в учении о различии Христа исторического и Христа веры. Тот Христос, в которого верят христиане, согласно автору этой теории Бульману, отличается от реального исторического лица — человека Иисуса. Но Христос веры помогает христианам жить и в качестве идеи оказывает влияние на развитие человеческой истории.

По мнению **Реймаруса (XVIII в.)**, Христос был простым учителем, проповедовавшим Царство Божие как земную реальность, как новое устройство человеческих отношений. Реймарус считал, что восклицание Христа на Кресте: «Боже мой, Боже мой, для чего ты оставил Меня?» — показывает Его отчаяние из-за невозможности установления такого царства.

В XIX в. **Давид Штраус (1808–1874 гг.)** утверждал, что все, что мы знаем об Иисусе, — это миф, однако, независимо от этого, Христос остается вечной истиной. Отрицание историчности не уменьшает значения религиозных истин. Рассказы о чудесах, согласно Штраусу, были легендами христиан. При этом он отказывался признать историческим источником опыт и впечатления тех, кто был свидетелем жизни Христа.

Эрнест Ренан (1823–1892 гг.) — наверное, самый известный критик христианства. Согласно ему, Христос был человеком, который представлял Себя Сыном Божиим и требовал от людей покаяния. Главным в Его учении была любовь. Из-за сопротивления религиозных властей Христос из проповедника любви сделался чем-то вроде революционера под видом Мессии. В конце концов, Он был предан и казнен. Ренан создал романтический образ Христа, пренебрегая реальностями Евангельского повествования.

КОНЦЕПЦИЯ ПРОИСХОЖДЕНИЯ МИРА

Существует ряд концепций о происхождении мира:

■ **Дуализм** рассматривает материю как субстанцию вечную, самобытную, являющуюся тем исходным материалом, из которого Бог лишь образует мир, подобно архитектору-строителю. Материя и мир с этой точки зрения субстанциальны сами по себе, и в этом смысле независимы от Бога. Даже если мир и будет разрушен, его основа — материя — неуничтожима.

Для христианства эта концепция неприемлема. Во-первых, потому, что для нее нет никаких библейских оснований. Во-вторых, она обесценивает Бога как единое высшее начало и источник бытия. К тому же эта концепция неразрывно связана с идеями метафизического и этического дуализма, окончательно выводящими ее за пределы Откровения.

■ **Пантеизм.** По этой концепции, материя и мир оказываются или единосущными Божеству (т.е. имеющими ту же самую природу, что и Бог), или вообще несуществующими (мир — это мираж; все есть Бог).

Пантеистическая точка зрения на мир, его происхождение и сущность также несовместима с христианством.

Пантеизм не только лишает понятие о Боге высшего положительного предиката, которым наше человеческое сознание может Его наделить, — Личности, — но и само происхождение мира рассматривает как акт, необходимый в Боге, обусловленный онтологическими свойствами Его природы. Поэтому пантеистическая мысль стремится избежать и самого понятия «творение», как предполагающего наличие безусловной свободы Бога.

Пантеистическая космогония диаметрально противостоит христианству и в других весьма важных отношениях. Отождествляя сущность Бога и мира, пантеизм делает и следующий шаг: упраздняет или Бога, или мир.

Пантеизм приводит сознание к абсурду и в решении важнейших мировоззренческих вопросов: об истине и заблуждении, добре и зле, свободе и произволе, красоте и безобразии, страдании и наслаждении и т.д. Решение их в пантеизме предлагается поистине «уникальное»: поскольку все эти полярные категории с необходимостью происходят, в конечном счете, из одного источника — «Бога-мира», Абсолюта, то между ними нет, следовательно, никакого принципиального различия, никакого антагонизма по существу. Разрушительность для жизни религиозных и антропологических выводов, истекающих отсюда, очевидна. Это — утверждение равноценности всех религий, упразднение понятия истины как таковой; признание равенства всех духовных путей жизни, независимо от их религиозной направленности; утрата цели и смысла какой-либо положительной этики (так как добро и зло одинаково присущи Абсолюту). Для жизни человека в результате остается или чисто пассивная созерцательность, или чисто прагматическая деятельность, касающаяся исключительно его телесной оболочки.

Христианство, отвергая и дуалистическую и пантеистическую концепции, утверждает идею творения мира «из ничего», «не из сущих», «от не сущих» (2 Мак. 7, 28), «из невидимого» (Евр. 2, 3), «словом Божиим» (Евр. 2, 3). Евангелист Иоанн в самом начале изложения Благовестия Христова говорит о Логосе: «Все через Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть» (Ин. 1, 3).

Богословская интерпретация творения мира исходит из древнецерковного учения, особенно тщательно разработанного в XIV в. св. Григорием Паламой (1359 г.), о необходимости различения в Боге Его сущности, или природы, трансцендентной тварному миру, и Его энергий, или действий, доступных познанию человека. Основная идея богословской модели природы мира достаточно ясно усматривается уже из следующего высказывания св. Григория Паламы: «Бог есть и называется природой всего сущего, ибо Ему все причастно и существует в силу этой причастности, но причастности не к Его природе, а к Его энергиям». Профессор прот. В. Зеньковский (1962 г.), как бы комментируя это высказывание, пишет: «Божественные энергии пронизывают мир, — и через эти энергии мир держится Богом и управляется Им. Это учение св. Григория Паламы, охраняющее апофатический момент в понятии Божества и в то же время уясняющее «вездеприсутствие» Бога в мире в Божественных энергиях, не только важно для богословия, для чистоты учения о Боге, оно важно для метафизики, для пониманий мира. В мире существует не только его поверхность (оболочка), измеримая и чувственно воспринимаемая, — через все в мире проходят лучи Божественных энергий и творят свое оживляющее и преображающее действие. Сквозь все ткани мира проходят лучи Божественных энергий; не принадлежа к тварному бытию, не будучи «сотворенными», эти излучения не могут быть отождествляемы с закрытой для нас «сущностью» в Боге — без твердого признания этого различия «сущности» в Боге и Его Божественных энергий, мы ни мира не можем понять как живого целого, ни Бога понять без впадения в чистый трансцендентализм».

Божественные энергии явились тем, что осуществило материю и затем космос во всем его многообразии и величии, включая венец творения — человека; осуществило, т.е. «сообщило существенность», сущностность, сущность, став основой, «природой» бытия «вещей», их «субстанцией». Мир, таким образом, оказывается осуществлением в материи, как тварности, вечных, нетварных идей (энергий) Божиих, и потому лишь существую-

щим, что он причастен к энергиям Бога, хотя и не причастен к Его природе. Отсюда следует, что космос без субстантивирующей его Божественной энергии есть ничто, небытие. Бытие мира зиждется исключительно на силе, энергии Божественного слова: «И сказал Бог: да будет... И стало так!» «Ибо все из Него, Им и к Нему» (Рим. 2, 36). То есть в основе мира лежит не какая-то вечная материальная субстанция, но нетварная, духовная идея Бога о мире, Его энергии, и в этом смысле «Бог есть и называется природой всего сущего».

Таким образом, по христианскому учению, мир предстает, с одной стороны, неразлучно и нераздельно соединенным со своим Творцом, поскольку является «осуществлением» Его вечных, нетварных энергий, с другой — мир, как непричастный природе (сущности) Бога, не сливается с Ним, сохраняя свою реальность, свое «лицо», свою неизменность.

МИР ВИДИМЫЙ И НЕВИДИМЫЙ

Вначале, прежде всего видимого мира и человека, Бог из ничего сотворил **небо**, то есть **духовный, невидимый мир**, или **ангелов**.

По своей природе ангелы — это деятельные духи, имеющие разум, волю, знание; они служат Богу, исполняют Его промыслительную волю и прославляют Его. Ангелы — духи совершеннейшие, они превосходят человека духовными силами; однако и они, как существа тварные, носят в себе печать ограниченности. Будучи бесплотными, они меньше, чем люди, зависимы от пространства и места, но нельзя сказать, чтобы они существовали совершенно независимо от пространства и места и были вездесущи. Священное Писание изображает ангелов то сходящими с неба на землю, то восходящими, причем предполагается, что в одно и то же время они не могут быть и на небе и на земле. В определенной степени Ангелы зависят и от времени, так как в ангельском мире возможны изменения, например падение части Ангелов. Значит, если Ангелы обладают некоторыми пространственно-временными формами, то их сотворение должно было происходить, по крайней мере, не ранее сотворения самих этих форм. Согласно этой точке зрения Ангелы сотворены одновременно с вещественным миром или позже его. Строго опираясь на данные Священного Писания, можно утверждать, что Ангелы сотворены не позже третьего дня творения. В Иов. 38, 4–7 говорится, что Бог основывал землю «при

общем ликовании утренних звезд, когда все сыны Божии (Ангелы) восклицали от радости». Ангелам принадлежит бессмертие, как об этом свидетельствует и Писание, уча, что они *и умереть уже не могут* (Лк. 20, 36). Однако их бессмертие не есть бессмертие божественное, то есть самобытное и безусловное, а зависит оно, как и бессмертие человеческих душ, всецело от воли и милости Божией. Ангелы, как духи бесплотные, в высшей степени способны к внутреннему **саморазвитию**, их ум возвышеннее сравнительно с умом человеческим. Однако их высокие качества имеют свои границы. Писание указывает, что они не знают глубины сущности Божия, ведомого одному Духу, не знают будущего, ведомого тоже одному Богу (*о дне же том, или часе, никто не знает, ни Ангелы небесные.* — Мк. 13, 32), а также не постигают вполне тайны искупления, в которую желают проникнуть (*во что желают проникнуть Ангелы.* — 1 Пет. 1, 12), и даже не знают всех помышлений человеческих (3 Цар. 8, 39); наконец, они не могут сами по себе, без воли Божией, творить чудеса (*Благословен Господь Бог, Бог Израилев, един творящий чудеса!* — Пс. 71, 18).

Ангельский мир имеет иерархическую структуру. Согласно *Corpus Aeoragiticum* (нач. VI в.), ангельский мир насчитывает девять чинов, которые разделяются на три триады (лика):

- Серафимы (Ис. 6, 2);
- Херувимы (Быт. 3, 24; Исх. 25, 18–22; Пс. 47, 79, 98; Иез. 1, 10);
- Престолы (Кол. 1, 16; Еф. 1, 21 и 3, 10);
- Господства (Кол. 1, 16; Еф. 1, 21 и 3, 10);
- Силы (Еф. 1, 22; Рим. 8, 38);
- Власти (Кол. 1, 16; Еф. 1, 21 и 3, 10);
- ◆ Начала (Кол. 1, 16; Еф. 1, 21 и 3, 10);
- ◆ Архангелы (1 Фес. 4, 16; Иуд. 9);
- ◆ Ангелы (Рим. 8, 38; 1 Пт. 3, 22).

После сотворения неба — невидимого, ангельского мира — Бог сотворил из ничего одним Своим Словом землю, то есть вещество (материю), из которого постепенно создал весь наш видимый, вещественный (материальный) мир: видимое небо, землю и все, что на них. Согласно Священному Писанию, Бог сотворил мир в шесть дней. Но эти «дни» творения не были нашими обыкновенными днями в 24 часа. Ведь наш день зависит от солнца, а в первые три дня творения не было еще и самого солнца, значит, не могло быть и теперешних дней. Библия была написана пророком Моисеем на древнееврейском языке, и на этом языке и день, и период времени назывались одним словом «йом». Но точно знать, какие это были «дни», мы не можем, тем более что нам из-

вестно: «У Господа один день как тысяча лет, и тысяча лет как один день» (2 Пет. 3, 8; Пс. 89, 5).

Святые отцы Церкви считают седьмой «день» мира продолжающимся и поныне, а затем, по воскресении мертвых, настанет вечный восьмой день, то есть вечная будущая жизнь. Как и пишет о том, например, св. Иоанн Дамаскин (VIII век): «Считается семь веков сего мира, от сотворения неба и земли до общего скончания и воскресения людей. Ибо хотя есть частное скончание — смерть каждого, но есть и общее совершенное скончание, когда будет общее воскресение людей. А восьмой век — будущий».

Св. Василий Великий еще в IV веке писал в своей книге «Беседы на шестоднев»: «Посему назовешь ли его днем или веком, выразишь одно и то же понятие».

Итак, сначала созданная Богом земля (материя) не имела ничего определенного, никакой формы, была неустроена (как туман или вода) и покрыта тьмою, и Дух Божий носился над нею, давая ей живоносную силу.

Из безвидной и пустой, сотворенной вначале, земли Бог затем постепенно произвел:

— В первый день — свет;

— Во второй день — твердь, то есть видимое небо;

— В третий день — вместилища вод на земле, сушу, растения;

— В четвертый день — солнце, луну, звезды;

— В пятый день — рыб и птиц;

— В седьмой день Бог почил от всех Своих дел. Поэтому седьмой день назван субботой, что в переводе с еврейского означает покой (Быт. 2, 2).

РЕЛИГИОЗНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

Согласно Священному Писанию (Библии), творению человека предшествовал особый Предвечный Совет в сокровенных недрах Бога — Троицы: «Сотворим человека по образу Нашему» (Быт. 1, 26). Это совещание Божественных лиц имеет глубокий смысл. Если все чувственные твари — это отдельные части нашего видимого мира, то человек не является просто частью мира. Он — личность и в силу этого соединяет в себе все: мир видимый и невидимый. Святитель Григорий Нисский пишет: «К одному только устройству человека Творец Вселенной при одной как бы с осмотрительностью, чтобы вещество предуготовить для его состава, и образ его уподобить первоизданной красоте, и предназначить цель, для которой он будет существовать».

Как принцип творения человек объединяет в себе духовный и вещественный миры. Согласно Библии, его тело составлено из «земли», а душа принадлежит иному миру — духовному. Душа человека — «бессмертная струя дыхания Божества», как говорит святитель Григорий Богослов.

Античные философы называли человека «микрокосм», то есть малый мир. Святые отцы были согласны с таким наименованием, святитель Григорий Нисский писал, что человек — это «некий малый мир, содержащий в себе те же стихии, которыми наполнена вселенная», который «объемлет собою всякий род жизни». Но величие человека не в том, что роднит его с космосом, а в том, что напротив, выделяет его из мира природы. Выделяет же человека образ его сотворения и существования: по образу Божию. *«И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему.. И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его..»* (Быт. 1, 27).

Все святые отцы сходятся в том, что образ Божий состоит в способности человека отражать Божественные совершенства. Например: Бог есть абсолютный Дух, и человек имеет в своем составе нематериальную составляющую, Бог есть абсолютный разум, и человек также есть существо разумное, Бог вечен, отражением вечности в человеке является бессмертие, Бог царствует над всем миром, и человек также наделен царским достоинством, призван властвовать над Вселенной. Современная православная антропология, опираясь на святоотеческое учение, приходит к выводу, что образ Божий «не относится к какому-то одному элементу человеческого состава, но ко всей природе ее в целом».

В отличие от всех прочих тварей, человек не только причастен Божеству, но способен свободно участвовать в Божественных совершенствах, предстоять Богу «лицом к лицу». Но предстоять может не что, а кто, то есть личность. Таким образом, можно сказать, что собственно богообразность человека заключена не в естестве человека, радикально отличном от нетварной Божественной природы, а в способе его существования, который у Бога и у человека — личностный. Следовательно, образ Божий в человеке состоит, прежде всего, в том, что человек есть личностное существо, и в этом безличном мире он единственный является личностным образом личного Бога.

Большинство святых отцов и современных богословов проводят различие между понятиями «образа Божия» и «подобия Божия». Это различие устанавливается на том основании, что волеизъявление Божие о сотворении человека содержит оба эле-

мента — и образ, и подобие, тогда как сотворен только один — образ (Быт. 1, 26–27). Образ Божий есть дар Божий каждому человеку, который выражается в способности участвовать в Божественных совершенствах, а подобие — проявление этого дара в жизни человека и та мера, в какой эта способность реализуется. Можно сказать, что образ и подобие — два аспекта двуединого понятия. Образ Божий есть то, что человеку изначально дано, подобие же есть некоторая заданность, задача, которую человек должен решать в течение всей своей жизни. Черты образа Божия относятся к сущности человека, являются существенными свойствами человеческой природы, в то время как черты подобия раскрываются в результате направленности человеческой воли к добру. Черты образа суть свойства природы, благодаря которым человек может совершенствоваться, уподобляться Богу, отражая совершенства своего Творца, например разумность, дар слова и тому подобное. Соответствующим образом пользуясь этими способностями, человек может достичь богоподобия, приобретая, например, благость и мудрость, которые являются уже чертами не образа, а подобия. Чертами образа Божия обладают практически все люди, тогда как черты подобия раскрывают далеко не все. Тем не менее, возможно говорить об образе и подобии как о двуедином понятии. Ведь богообразность потенциально включает в себе богоподобие, а подобие есть раскрытие богообразности в жизни человека.

ПРОБЛЕМА ЗЛА В ХРИСТИАНСТВЕ

Бог создал мир чистым, совершенным, свободным от зла. Зло вошло в мир вследствие падения, которое произошло, как говорит слово Божие, сначала в мире бесплотных духов, а затем в роде человеческом, и отразилось на всей живой природе. Последствия грехопадения отразились как на личной, так и на общественной жизни человека. Блаженный Августин говорит, что в нарушении первыми людьми Заповеди Бога содержались все преступления: гордость — потому что человек захотел больше принадлежать себе, чем Богу; и надругательство над святыней — потому что нарушил верность Богу; и убийство — потому что обрек себя на смерть; и духовный блуд, измена — потому что общением и соглашением со змеем была нарушена непорочность, девственность человеческой души; и воровство, и корыстолюбие. Грехопадение, означавшее удаление от Бога, создало трещину в общении человека с Богом и, как следствие, внесло вражду в общении людей

друг с другом. Адам сразу после грехопадения переложил вину на Еву, позднее один из родившихся у них сыновей убил другого. Агрессия в отношениях людей друг с другом характеризует всю последующую историю человечества.

Удалившись от Бога, человек, предназначенный для соединения всего видимого творения с Богом, увлек за собой и мироздание. А мир, утративший связь с Богом, стал враждебен человеку. Поэтому человек оказался вынужден бороться за свое существование и покорять природу. Как поучает слово Божие, следствия нравственного зла распространяются от людей и на животный мир, и на всю тварь.

Ибо мы знаем, что вся тварь совокупно стенает и мучится доныне, — пишет Апостол Павел и объясняет: Потому что тварь покорилась суеи не добровольно, но по воле покорившего ее, в надежде, что и сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих (Рим. 8, 20–22).

Святые отцы указывают, что зло не есть какая-либо сущность, которая имела бы действительное самостоятельное бытие подобно созданным Богом элементам и силам мира; оно есть только уклонение живых существ от того состояния, в которое поставил их Творец, в состояние противоположное. Поэтому не Бог виновник зла нравственного, но оно исходит от самих существ, уклоняющихся от согласования своей воли с волей Божией. Сущность зла состоит в нарушении воли Божией, заповедей Божиих и того нравственного закона, который написан в совести человека. Это нарушение называется **грехом**.

По свидетельству слова Божия начало греха идет от диавола. Кто делает грех, тот от диавола, потому что сначала диавол согрешил (1 Ин. 3, 8). Причиной же грехопадения была **гордыня**. *Начало греха — гордость, — говорит сын Сирахов (Сир. 10, 15).*

Зло не есть природа, но состояние природы, и в этом высказывании святых отцов заключается большая глубина. Таким образом, оно есть как бы болезнь, как бы паразит, существующий только за счет той природы, на которой паразитирует. Точнее, зло есть определенное состояние воли этой природы; это воля ложная по отношению к Богу. Зло есть бунт против Бога, то есть позиция личностная. Таким образом, зло относится к перспективе не сущностной, а личностной. *«Мир во зле лежит», — говорит Иоанн Богослов, зло — это состояние, в котором пребывает природа личных существ, отвернувшихся от Бога.*

Итак, начало зла коренится в свободе твари. Вот почему оно непростительно; зло рождается только от свободы существа,

которое его творит. «Зло — не есть; или вернее, оно есть лишь в тот момент, когда его совершают», — пишет Диадок Фотийский, а Григорий Нисский подчеркивает парадоксальность того, кто подчиняется злу; он существует в несуществующем.

Итак, человек дал место злу в своей воле и ввел его в мир. Правда, человек, по природе расположенный к познанию Бога и любви к Нему, выбрал зло потому, что оно было ему подсказано: в этом — вся роль змия. Зло в человеке, а через человека и в земном космосе, представляется, таким образом, связанным с заражением, в котором нет, однако, ничего автоматического: оно могло распространиться только со свободного согласия человеческой воли. Человек согласился на это господство над собой.

Но после грехопадения Бог не отверг человека-грешника. Он не отнял от него ни образа Своего, отличающего его от животного мира, ни свободы воли, ни разума. Бог поступил с ним, как врач и воспитатель: одеждами прикрыл наготу его; умерил в нем самомнение и гордость, плотские похоти и страсти целительными средствами — трудом и болезнями, придав им даже воспитательное значение (мы сами испытываем воспитательное влияние труда и очищающее душу действие болезни). Бог подверг человека физической смерти, для того чтобы греховное начало в нем не развивалось до крайних, сатанинских пределов.

Однако естественная узда страданий и смерти не искореняет самого источника зла. Она только удерживает его развитие. Для человечества была крайне необходима такая сила, такая сверхъестественная помощь, которая бы совершила в нем самом внутренний переворот и дала ему возможность от неуклонного, все более глубокого падения повернуться к победе над грехом и к постепенному восхождению к Богу.

Божий Промысел предвидел будущее падение неукрепившейся свободной воли человека. Предвидя падение, преустроил и восстание. Грехопадение Адама не оказалось непоправимой гибелью для человечества. Силой возрождающей, по предвечному определению Божью, явилось нисшествие Сына Божия на землю.

Средство для противостояния злу было дано всем людям, не исключая и народы, не знающие закона. У каждого нормального человека есть орган, различающий добро и зло, побуждающий нас к добру и отвращающий от зла, — наша совесть. Совесть же, по единодушному мнению святых отцов, является гласом Божиим в душе человека, а не просто неким субъективным настроением, к которому можно не прислушаться. Само слово

«Со-весть» означает «Со-ведение», «Со-значение» (с Богом) высшей Божией правды, отступление от которой порой приводит человека к мучительным раздумьям и переживаниям, к мукам совести. Это происходит тогда, когда человек перестает осознавать подлинную природу, призвание, место в мироздании, и пытается во главу угла поставить эгоистические интересы. Это состояние мучительной внутренней борьбы в человеке двух начал: эгоистического и другого — призывающего человека следовать правде Божией, ярко описано Апостолом Павлом (Рим. 7, 15–25).

Но ни закон, ни совесть не могли избавить человека от главного последствия грехопадения и проявления зла — поврежденности человеческой природы. Для тех, кто старался исполнять закон и следовать голосу совести, становилось очевидным, что только вмешательство Самого Бога может спасти человека.





Секуляризация



СУЩНОСТЬ СЕКУЛЯРИЗАЦИИ

На исходе XX века религия продолжает существовать, опровергая прогнозы о ее исчезновении под влиянием научно-технического прогресса. Однако роль и влияние религии в различных обществах, составляющих современную человеческую цивилизацию, неодинаково. В современных западных обществах, как и в российском, религия играет не слишком заметную роль. Религиозные организации существуют, но не вмешиваются в политическую и экономическую деятельность, практически не влияют на образование (помимо собственно религиозных учебных заведений). Воздействие религии на повседневное поведение людей, моральные нормы тоже не слишком значительно. Таким образом, религия занимает отдельную «социальную нишу», но не воздействует на другие социальные институты. Такое положение стало результатом секуляризации.

П. Бергер характеризует секуляризацию так: «Под секуляризацией мы понимаем процесс освобождения определенных сфер общества и культуры от господства религиозных институтов и символов. Если речь идет об институтах и обществах, относящихся к новейшей истории Запада, то здесь, конечно, секуляризация проявляется в утрате христианской церковью сфер, прежде находившихся под ее контролем или влиянием: в отде-

лении церкви от государства, в экспроприации церковных земель, в освобождении системы образования из-под власти церковных авторитетов. Но если мы говорим о культуре и символах, то под секуляризацией понимается нечто большее, чем социально-структурный процесс. Она оказывает влияние на всю совокупность культурной жизни и идеаций. Ее можно наблюдать по снижению роли религиозной тематики в искусстве, в философии и литературе, и, что самое важное, — по развитию науки как автономного, чисто секулярного взгляда на мир. Более того, в данном случае мы имеем в виду, что у процесса секуляризации есть и субъективная сторона. Как существует секуляризация общества и культуры, так же существует и секуляризация сознания. Проще говоря, это означает, что современный Запад порождает все больше индивидов, которые в своем отношении к миру и самим себе не пользуются религиозными интерпретациями»¹.

Причины секуляризации разнообразны. Ее истоки восходят еще к протестантской Реформации, вызвавшей падение влияния католической церкви, критике религии мыслителями эпохи Просвещения, процессам развития научного познания и индустриализации экономики. Все эти моменты, так или иначе, были связаны с «рационализацией», стремлением строить человеческую жизнь соответственно требованиям рациональности, а не традиции и авторитета. П. Бергер, вслед за М. Вебером соотносивший секуляризацию с рационализацией, особое значение придавал формированию индустриальной экономики и бюрократического управленческого аппарата — сфер деятельности, по самой своей сути предполагающих рациональную организацию и, соответственно, рационализацию мышления и поведения. Бергер писал в связи с этим следующее:

«Современное индустриальное общество требует обширного научно-технического персонала, обучение и текущая социальная организация которого предполагает высокий уровень рационализации не только на уровне инфраструктуры, но и на уровне сознания... Потенция секуляризации, заключающаяся в капиталистически-индустриальной рационализации, обладает силой не только самосохранения, но и самоусиления. <> Поскольку современное государство все больше занято политическими и юридическими требованиями гигантского экономического аппарата индустриального производства, оно должно при-

¹ *Цит. по:* Сымыгин С. И., Нечипуренко В. Н., Полонская И. Н. Религиоведение: социология и психология религии. — Ростов н/Д., 1996. — С. 637.

способливать свои собственные структуру и идеологию к этой цели. На уровне структуры это ... означает установление высоко-рациональных бюрократических аппаратов; на уровне идеологий это означает поддержку обоснований, которые соответствуют таким бюрократическим аппаратам. Таким образом, между политической и экономической сферой неизбежно устанавливается «родство», как структурное, так и «духовное». Затем, путем практического неостановимой «диффузии» секуляризация переходит из экономической области в политическую. <> Решающей переменной для секуляризации является, судя по всему, процесс рационализации, который является необходимой предпосылкой всякого индустриального общества современного типа»¹.

Формирование в обществе сфер, свободных от религиозных идей и символов не означает, однако, полного уничтожения религии. Так, в сфере частной жизни многих современных людей по-прежнему сохраняется некоторое влияние религии. Бергер в связи с этим говорит об «индивидуализации» и «приватизации» религии. Он отмечает и другие последствия секуляризации для религиозных организаций: это существование в условиях скептицизма и радикального плюрализма различных мировоззрений, в том числе и различных религий. В современных обществах с их культурным разнообразием, постоянными контактами между различными культурами, и, что особенно важно, — с отделением церкви от государства (что означает для церкви утрату государственной защиты и поддержки), религиозные организации оказываются вынужденными конкурировать между собой и бороться за «потребителя». При этом религиозные организации вынуждены конкурировать не только с другими религиозными организациями, но и другими идейными течениями, например, политическим идеологиями или движениями «новой духовности».

Индивидуальная религиозность в современных обществах имеет чаще всего поверхностный и ни к чему не обязывающий характер. Встречающиеся случаи глубокой личной религиозности могут вызывать со стороны социального окружения различные негативные санкции. Характерным примером служит недавний случай так называемых «пензенских сектантов». Несколько человек, собравшись в землянке, ожидали наступления Страшного Суда. Такие случаи весьма распространены в истории христи-

¹ Бергер П. Религия и проблема убедительности // Неприкосновенный запас. — 2003/ — №6(120). [Электронный ресурс]. — Режим доступа: URL: <http://www.nz-online.ru/index.phtml?aid=20010691>.

анства, особенно протестантских течений. Реакция российских СМИ, общественного мнения на поведение «сектантов» была совершенно неадекватной и резко отрицательной. Корни этой негативной реакции следует искать не в поведении верующих (которое не представляло никакой угрозы для окружающих), а в особенностях современной секулярной культуры, которая рассматривает глубокую религиозную веру как «отклонение от нормы» и «патологию» (не случайно глава пензенских сектантов был направлен на психиатрическую экспертизу).

Секуляризация в своем классическом виде — часть процесса модернизации западных обществ. Тем не менее, различные западные общества «секуляризовались» не в одинаковой мере. Так, например, в Италии, Польше, Ирландии католическая церковь остается довольно влиятельным институтом (хотя это влияние главным образом моральное). Наиболее глубоко процесс секуляризации затронул, в первую очередь, страны, где доминировал протестантизм. Но, с другой стороны, американское общество, несмотря на преобладание протестантизма, демонстрирует довольно высокий уровень религиозности. Эта религиозность выражается, скорее, в форме индивидуальной приверженности тем или иным религиозным идеям, чем в участии в религиозных организациях. Однако и членство в той или иной религиозной общине сохраняет значимость для многих американцев. Эти общины, как отмечал, в частности, Р. Белла, становятся не только религиозными центрами, но и центрами общения, взаимопомощи и поддержки.

Что касается незападных обществ, то процесс секуляризации в них затрагивает общество в гораздо меньшей степени. Многие страны Ближнего Востока и Африки (Иран, Саудовская Аравия, Судан и др.) вполне официально декларируют свою приверженность исламу. Отделения религии от государства фактически не происходит, повседневная жизнь людей по-прежнему во многом регулируется религиозными нормами (в качестве наглядного примера можно привести недавний случай, произошедший в Судане. Британская учительница была заключена в тюрьму за то, что позволила детям назвать игрушечного медведя именем пророка Мухаммеда. Этот поступок был рассмотрен как «оскорбление ислама», что карается, согласно шариатскому законодательству Судана, сорока ударами плетью и тюремным заключением. Учительница получила минимальное наказание — несколько суток тюремного заключения лишь благодаря заступничеству британских дипломатов). Во многих африканских странах по-

прежнему сильны и традиционные верования и культы, сложившиеся в эпоху родового строя.

Страны Азии также в значительной степени сохраняют приверженность традиционным верованиям. Ярким примером может служить Индия, где развитие демократических политических институтов и современной экономики не мешает существованию традиционных верований, по-прежнему придающих яркое своеобразие индийской культуре. Не падает влияние ислама в такой крупной стране, как Пакистан. Современный Китай, наряду с коммунистической идеологией, пытается укреплять традиционные конфуцианские ценности и идеалы. В Китае возникают и новые религии, например Фа Лунь Гун (Фалунь Дафа), деятельность которой китайские власти пытаются пресечь. Довольно устойчивы традиционные религии (синтоизм и буддизм) в Японии, но и в Японии есть множество новых религий. Однако Япония и Китай по степени секуляризации все же ближе западным обществам, чем нынешним исламским государствам.

Секуляризация российского общества

Специфические формы приобретала секуляризация в России. До революции 1917 года секуляризация развивалась постепенно под влиянием тех же основных факторов, которые стимулировали этот процесс в западных обществах (развитие науки и светского образования, становление капиталистической, индустриальной экономики). Однако большинство населения России составляли крестьяне, чья религиозность (имеющая, в основном, обрядовый характер) была достаточно сильна. Русская православная церковь пользовалась поддержкой государства (отделение церкви от государства произошло только после Февральской революции). Достаточно широкие слои образованного населения также придерживались религиозных убеждений, о чем говорит, например, тот факт, что философия и искусство знаменитого Серебряного века русской культуры были пронизаны религиозными мотивами и идеями, хотя не совсем ортодоксального свойства. В начале XX века в русской культуре (в рамках интеллектуальной элиты, прежде всего) шел процесс переосмысления наследия русского православия, формирования новых религиозных идей. В народе также происходил процесс религиозного поиска, что проявлялось в развитии сектантских движений, появлении фигур религиозных учителей. Определенное идейное брожение происходило и в самой православной церкви. Таким образом, в начале XX века

религиозные идеи сохраняли свое влияние среди значительной части российского населения. Тем не менее, в России, как и в европейских странах, все больше людей выходило из-под влияния церковной религиозности и религии вообще, что являлось закономерным следствием модернизационных процессов.

Однако установление советской власти и формирование советского государства создало новые условия для секуляризации. Советское государство приняло политику официального атеизма и фактически насильственного уничтожения религии. Это проявлялось не только в репрессиях против Русской православной церкви, репрессиях, направленных против священнослужителей, преследовании рядовых верующих и присвоении государством церковного имущества, но также и в агрессивной антирелигиозной пропаганде. Была поставлена государственная задача — сделать общество полностью свободным от «религиозного мракобесия».

Ослабление государственного давления на церковь произошло только в годы Великой Отечественной войны в связи с необходимостью укрепления морального духа населения и рядом других не столько религиозных, сколько политических факторов. Из ссылки были возвращены выжившие епископы и часть священников. Было разрешено избрать Патриарха, церковь получила право на законную деятельность и даже создание собственного учебного заведения. Тем не менее, даже восстановив церковь в правах, советское государство после войны продолжило политику атеистического воспитания и пропаганды. Церковь была вытеснена на обочину культурной жизни, верующие люди старались скрывать свои взгляды. В таком же двусмысленном «полулегальном» положении находились и другие религиозные организации в СССР. Однако следует отметить, что в различных республиках СССР секуляризация протекала неодинаково. В республиках Средней Азии, несмотря на антирелигиозную пропаганду, влияние ислама на повседневную жизнь людей, моральные нормы оставалось весьма заметным, хотя и не афишировалось. Особенно это касалось сельского населения. Но европейские республики бывшего СССР были секуляризованы весьма глубоко.

Таким образом, в результате усиленной целенаправленной государственной политики российское общество стало почти полностью атеистическим. Даже сегодня, несмотря на государственную поддержку Русской православной церкви, создание религиозных учебных заведений, печатных изданий, регулярные трансляции по телевидению торжественных церковных служб

количество более или менее активных прихожан (тех, кто посещает церковь один раз в месяц или чаще) составляет примерно 5–6% населения. Число стойких приверженцев других религиозных организаций еще меньше. Высокий уровень религиозности отличает лишь некоторые народы Северного Кавказа.

На фоне слабости организованных форм религии существуют довольно размытые «парарелигиозные» верования, включающие поверхностные увлечения астрологией, оккультными учениями, магией и элементарные суеверия. Существует довольно заметный слой «колдунов» и «магов», оказывающих специфические магические услуги. Численность приверженцев подобных верований установить довольно сложно.

КРИТИКА КОНЦЕПЦИИ СЕКУЛЯРИЗАЦИИ

Разнообразие форм секуляризации и неоднозначность ее последствий (в конечном итоге, даже в западных обществах секуляризация, как уже было сказано выше, не привела к уничтожению религии, скорее, породила изменение форм ее существования) вызвало критику концепции секуляризации.

Против концепции секуляризации были выдвинуты следующие положения¹:

— концепция секуляризации преувеличивает значение рационализма в современных обществах, игнорируя такие распространенные феномены, как суеверия, вера в магию;

— не может объяснить появление новых религиозных культов и движений, таких как «Международное общество осознания Кришны», «Церковь объединения» Сан Мен Муна и др.;

— недооценивает значение традиционных религиозных организаций, в том числе и христианских церквей;

— приравнивает секуляризацию к дехристианизации, не учитывая факта разнообразия религиозных верований;

— не учитывает специфику секуляризации незападных обществ и однозначно увязывает секуляризацию с модернизацией (что, как мы отмечали выше, опровергается реальными фактами).



¹ Секуляризация // Аберкромби Н., Хилл С., Тернер С. Социологический словарь / пер. с англ. — М. 2004. — С. 415.



Религия и культура



ОСНОВНЫЕ ПОДХОДЫ К ИССЛЕДОВАНИЮ СООТНОШЕНИЯ РЕЛИГИИ И КУЛЬТУРЫ

Религия как постоянный спутник цивилизации, повлияла на создание мировой и национальной культур и, одновременно, являлась их неотъемлемой частью. Она взаимодействует с моралью, искусством, наукой, просвещением и т. п., и в результате такого взаимодействия рождаются новые социокультурные образования — культовое искусство, духовная музыка, религиозная мораль, соответствующий культурно-бытовой менталитет, религиозное осмысление науки и т. п.

Прежде чем говорить о соотношении религии и культуры, необходимо отметить, что культура в современном философском знании понимается как «система исторически развивающихся надбиологических программ человеческой жизнедеятельности (деятельности, поведения и общения), обеспечивающих воспроизводство и изменение социальной жизни во всех ее основных проявлениях»¹. Несмотря на то, что приведенное выше деятельностное понимание культуры является наиболее распространенным, для исследования религиозно-философской

¹ Степин В. С. Культура // Новая философская энциклопедия: в 3 т. — М., 2001. — Т. 2.

традиции, уместно его дополнение ценностно-символической интерпретацией культуры. Данное обстоятельство связано с тем, что богословские и религиозно-философские тексты, как религиоведческие источники, обладают символическим характером, поскольку сфера потустороннего всегда являлась областью бесконечного и невыразимого. Поэтому в христианском богословии и религиозной философии всегда делаются попытки сопоставить «духовное» с природным миром, что надо понимать как попытки искания символических форм и образов. Творческие поиски отцами церкви символических форм для своих богословских размышлений приводили к выводу о том, что мир, человек и Божество неразрывно связаны, хотя и не слиты в единую безликую массу.

Существует несколько исследовательских позиций по отношению к проблеме соотношения религии и культуры. Часто проблему их взаимоотношений сводят к проблеме рассмотрения религии как одной из форм культуры. Этот факт основан на том, что на религию можно смотреть как на момент естественной истории, в соответствие с чем она мыслится как форма культуры, как результат человеческого творчества (Вольтер, Ж.-Ж. Руссо, К. Маркс, В. И. Гараджа, Л. Н. Митрохин и др.). Если религию рассматривать только как культурный феномен, то в этом случае проблема соотношения религии и культуры обесмысливается.

Существуют же точки зрения, что культура есть лишь вторичная реальность по сравнению с той, которую открывает религия, мыслимая как онтологическая данность. Так, например, Г. Гегель понимал религию как этап развития самосознания абсолютно-го духа. Именно онтологическое понимание религии позволяет обозначить проблему соотношения ее с культурой и признать, что религия не является только лишь частью культурной жизни, но влияет на формирование и развитие культурной традиции.

В соответствии с этой исследовательской позицией религия понимается как духовный первоисточник всякой деятельности человека, а потому культура как порождаемая религией и представляющая собой творчески развитые формы для ее воплощения (нравственность, искусство и др.) является зависимой сферой. Особое место в ряду мыслителей, придерживающихся обозначенной позиции, принадлежит русскому философу и богослову священнику П. А. Флоренскому, согласно мысли которого понятия «культура» и «культ» этимологически связаны. Он считал, что культ и культура неразрывны, культ есть «бутон культуры» и всякая автономная творческая деятельность за пределами ре-

лигии бессмысленна и преступна. Философию П. А. Флоренский рассматривал как беглую дочь своей матери — религии, а понятия науки — как продукт ее распада¹.

Несколько на иных позициях находились такие русские религиозные мыслители, как И. А. Ильин, Е. Н. Трубецкой, С. Н. Булгаков, утверждавшие, что мир не отвергнут, а принят христианством, а потому христианство не вправе отдавать антихристианским силам ни одну из областей культурного творчества. Всю историю христианства И. А. Ильин называл «великим поиском христианской культуры», в котором одни либо отвергают во имя Христа земную культуру, другие же готовы принять много мирского и земного во имя культуры. Мыслитель обосновывает тезис о существовании православной культуры, которая придает христианскую направленность науке, политике, искусству, хозяйству, воспитанию и т. д., требуя внутреннего духовного обновления человека².

Существует в американской мысли концепция, в соответствии с которой религия рассматривается как культурная система. В рамках данного подхода религия понимается как глубокий уровень смыслов, символов и ценностей культуры, влияющих на практическое поведение человека. Так, К. Гирц считал, что религия есть «система символов, содействующих установлению в людях прочной, всеохватывающей и долгосрочной мотивации поведения и предрасположенности к действию, представляющихся совершенно реальными по своей осуществимости благодаря высокой степени фактичности соответствующих им концепций»³. Считается, что религиозные символы формируют практические верования, убеждения, побуждают разум мыслить и т. д. Религия формирует поведение человека, позволяющее ему не только вписаться в культуру и трансформировать ее. Вопрос об истинности или ложности основополагающих символов и смыслов при таком прагматическом подходе не является определяющим. С позиции динамично нарастающей секуляризации в искусстве, морали, философии, науке американский социолог П. А. Сорокин понимал религию как некий «генератор смыслов», который не может

¹ См.: Флоренский П. А. Философия культа (Опыт православной антропологии). М., 2004; Воденко К. В. Культура и наука: религиозный контекст (по работам П. А. Флоренского). — Новочеркасск, 2008.

² Ильин И. А. Основы христианской культуры // Ильин И. А. Собр. соч.: В 10 т. — М., 1993. — Т. 1.

³ Гирц К. Интерпретация культур. — М., 2004.

существовать вне общества и подвержен значительным изменениям в процессе трансформации культурных потребностей общества¹.

ФЕНОМЕН РЕЛИГИОЗНОЙ КУЛЬТУРЫ

Исторические аспекты соотношения религии и культуры связаны с развитием христианства в эпоху патристики (II–VIII вв.). По вопросу соотношения развивающегося христианства и языческой культуры высказывались уже апологеты II–III вв. (Аристид, Кодрат, Иустин Философ, Феофил и др.), оценивая ее крайне положительно. Исключение составляли немногие, например, сириец Татиан, который негативно относился к языческой культуре. Положительная оценка культуры сохранилась у отцов IV–VI вв. (блж. Августин, свт. Василий Великий, свт. Иоанн Златоуст и др.), в византийской культуре (свт. Иоанн Дамаскин и др.). Христианская культура развивалась на базе языческой культуры.

Обращаясь к богословско-патристической традиции, современный исследователь О. Николаева высказывает мысль об оправдании человеческого творчества и культуры христианством², считая, что эту апологетику заключают в себе следующие три момента: исповедание Бога Творцом мира; признание человека носителем образа и подобия Божия; и, в особенности, утверждение догмата иконопочитания на VII Вселенском Соборе в 787 г. Смысл догмата иконопочитания заключается в следующем. Во-первых, обожение человека подразумевает и безусловную ценность его деятельности, и деятельности художественной по преимуществу (недаром святые отцы называли искусство молитвенного «умного делания» искусством, а исихатов — «художниками умного делания»). Во-вторых, безусловная ценность культуры и искусства предопределена идеей «воплощения, воплощаемости и воплощенности Абсолютного Смысла Бытия»³. Действительно, догмат об иконопочитании дает христианской культуре догматическое обоснование. Так, говоря о восстановлении «догматического равновесия» в восточной мысли, прот. И. Мейендорф отмечает, что его основанием была точка в окончании спора с иконоборцами, «который позволил в полной мере утвердить значение человеческой природы Спасителя.

¹ Сорокин П. А. Социокультурная динамика // Сорокин П. А. Человек. Цивилизация. Общество. — М., 1992.

² Николаева О. Православие и свобода. — М., 2002. — С. 222.

³ Там же. — С. 238–239.

После этого стало возможным проповедовать христианство в линиях, красках и образах, и создались условия для небывалого расцвета иконографии и христианской культуры в целом»¹.

Несмотря на различие подходов к осмыслению специфики соотношения религии и культуры, следует подчеркнуть, что многие мыслители рассматривают религию как высшую ценность духовной культуры, утвердительно отвечают вопрос о соотношении религии и культуры. Взаимосвязь религии и культуры осуществляется посредством системы ценностных ориентаций в контексте совершенствования личности и преобразования общественной жизни. На основе такого взаимодействия формируется религиозная культура. Подводя итог исследованию соотношения религии и культуры, И. Н. Яблоков делает вывод о том, что религиозная культура «представляет собой сложное, комплексное образование, все аспекты религии как общественной подсистемы находят выражение в социокультурной области. Религиозная культура — это совокупность имеющихся в религии способов и приемов осуществления бытия человека, которые реализуются в религиозной деятельности и представлены в ее продуктах, несущих религиозные значения и смыслы, передаваемых и осваиваемых новыми поколениями»². Содержание культурных ценностей определяется религиозным сознанием (теология и религиозная философия), и они организуются вокруг религиозного мировоззрения, наполнены соответствующим содержанием. В религиозной культуре можно выделить две части: во-первых, компоненты, в которых вероучение выражается непосредственно (сакральные тексты, теология, различные элементы культа и др.); во-вторых, явления из области философии, морали, искусства, которые исторически вовлекаются в религиозно-духовную жизнь³. Соответственно, можно говорить и о специфике осмысления науки в рамках христианской культуры.

Представляется необходимым указать на то, что христианство не имеет догматических определений по вопросам культуры, науки, техники, государства, экономики, устройства социальной жизни и т. п. Очевидно, что общекультурная проблематика относится именно к сфере допускаемого Церковью разномыслия, к сфере так называемых богословских мнений. Поэтому далее

¹ Мейендорф И., прот. Введение в святоотеческое богословие. — М., 2001. — С. 377.

² Основы религиоведения: учеб. для студ. вузов / под ред. И. Н. Яблокова. — С. 83.

³ Там же. — С. 84.

вполне уместно рассмотреть решение вопроса о соотношении религии и культуры в христианстве. Христианская культура представлена историческими формами и традициями, фиксирующими религиозный опыт, и обладает определенными особенностями. Она характеризуется церковным влиянием на духовно-ценностные приоритеты всех форм жизни человека. Христианская культура формирует специфический органический мир, в котором доминируют жизненные и другие ценности, не отрицающие христианское учение и признающие его в качестве жизненной основы. Для этого необходимо реконструировать основные черты христианской культуры в ее западной и восточной формах, т. е. выявить специфические черты католической и православной культур.

СПЕЦИФИКА ХРИСТИАНСКОЙ КУЛЬТУРЫ: КАТОЛИЧЕСКАЯ И ПРАВОСЛАВНАЯ КУЛЬТУРА

Специфику западно-христианской или католической культуры можно свести к следующим основным ее сущностным чертам.

1. Социальная активность, деятельность и преобразовательное отношение к миру являются важными чертами католической культуры. Согласно католическим воззрениям, делает вывод И. Н. Яблоков, культура и ее формы представляют собой «исторический факт, продукт деятельности человека: лишенная религиозного измерения, она не является подлинной культурой. Христианство — это не культура, а религия, поскольку вера в Христа не есть просто ценность среди других ценностей, которые содержат различные культуры. Но христианство не безразлично и не чуждо культуре, нуждается в том, чтобы выразить себя в ней; оно должно обновить культуру человека, пораженного грехом»¹. По мнению Иоанна Павла II, культура представляет собой «привилегированный сектор евангелизации». Воплощение Евангелия совершается через обновление внутреннего мира человека, а к достоинству духовности, которое находит выражение в даре любви, человек поднимается через «культуру души». Чтобы культура сложилась правильно, весь человек и все его творческие силы должны участвовать в этом. Папа говорит: «... первым и самым важным является тот труд, который совершается в человеческом сердце, а то, каким образом он включается в построение собственного будущего, зависит от его понимания себя и своего

¹ Основы религиоведения: учеб. для студ. вузов / под ред. И. Н. Яблокова. — С. 80.

предназначения. Именно этой плоскости касается специфический и существенный вклад церкви в пользу истинной культуры» (*Centesimus Annus*). Подлинной культурой является католическая культура, которая возникает как результат веры, внутреннего душевного стимула, данного религией. Католический священник Стефан Каприо писал о культуре как о «человеческой активности, которая открывает человека для встречи с Богом, дает ему готовность к высшему откровению»¹. Данные определения позволяют говорить преимущественно о деятельностной ориентации католической культуры.

2. Современный православный богослов В.Н. Лосский, объясняя различие восточного и западного предания в освещении первоначальной согласованности между существом человеческим и существом Божественным, писал о том, что блж. Августин «стремится составить понятие о Боге, исходя из нашей сообразности Богу, и пытается открыть в Нем то, что мы сами находим в своей душе, сотворенной по Его образу. Это — метод психологических аналогий, приложимый к познанию Бога, к богословию. Святой же Григорий Нисский, например, наоборот, отталкивается от того, что Откровение говорит нам о Боге, чтобы затем найти в человеке то, что соответствует в нем образу Божию. Это — метод богословский, примененный к науке о человеке, к антропологии. Первый стремится познать Бога, исходя из сотворенного по Его образу человека; второй хочет определить истинную природу человека, исходя из понятия о Боге, по образу Которого был создан человек»². Поэтому можно говорить о психологизме как важной черте католической культуры.

3. Для католической культуры характерна «нисходящая» познавательная активность человека. В связи с тем, что западный метод познания ищет в Боге человеческие качества, а восточный ищет в человеке божественное, то можно говорить и о том, что западный метод стремится познать высшее на основе понимания низшего, а восточный, наоборот, стремится познать низшее на основе осмысления высшего. Поэтому западное познание основано на стремлении осмыслить высшее на основе постижения низшего при нарушении гармонии между ними. Действия человека при таком способе познания направлены не на преобразование человека, а на создание комфорта для пребывания его в греховном состоянии и удовлетворения его потребностей в этом состоянии.

¹ Каприо С., свящ. Человек и культура // Строматы. — 1998. — №6–7.

² Лосский В. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. — М., 1991. — С. 87.

Восточно-христианская, православная христианская культура, которая тесно связана с русской культурой, имеет следующие основные черты.

1. Главное в православной культуре — это «понятие святыни, радикально отличающее ее от всякой другой культуры». Идеал стал здесь высшим моральным идеалом, воплощением непреходящих духовных ценностей. Для православного сознания святыня есть «сверхкультурная ценность, вокруг которой образуется культура»¹, в результате чего возникла самобытная духовная традиция, которая охватывает все проявления религиозной жизни: богослужение, молитву, почитание икон, культ святых, благотворительность, странничество, старчество. Видимые проявления благочестия — молитва, добрые дела (милостыня) и самоограничение (пост) — находят свое выражение в душевной отзывчивости, смирении и милосердии. Отрыв культуры от святынь — это отрыв культуры от культа, от духовного ядра и средоточия культуры, как об этом учил свящ. П. Флоренский в своей «Философии культа». Культура и все ее составляющие, по его определению, — «исторически суть выпавшие из гнезд или выскочившие звенья более серьезного и более творческого искусства — искусства Богоделания — Феургии. Феургия (Теургия) — как средоточная задача человеческой жизни, как задача полного претворения действительности смыслом и полной реализации в действительности смысла — была во времена древнейшие точкой опоры всех деятельностей жизни; она была материнским лоном всех наук и всех искусств»².

2. В нравственном аспекте православная культура, безусловно, должна быть основана на благочестии и духовном делании и трезвении, на таком образе жизни, который соответствует требованиям аскетизма и помогает духовному совершенствованию. «Духовная культура и аскеза — синонимы», — утверждает В. А. Никитин³. Личное благочестие не является для православия самоцелью, но должно служить средством для духовного обновления, для рождения нового человека — рождения свыше: «Если кто не родится свыше, не может увидеть Царствия Божия» (Ин. 3:3). «Творчество по самой своей сути — глубоко религиозный акт. Подлинные художники чувствуют это «всеми фибрами

¹ Салтыков А., прот. О православной культуре // Журнал Московской патриархии. — 1997. — №3.

² Флоренский П. А. Философия культа (Опыт православной антропологии). — М., 2004. — С. 57.

³ Никитин В. А. Основы православной культуры. — М., 2001. — С. 15.

души», — пишет игумен Иоанн (Экономцев). — Культура в своих высших проявлениях органически связана и тесно взаимодействует с религией. Завязь истинной человечности, «бутон культуры», говоря словами священника П. Флоренского» произрастает из зерна культа. Православную культуру с полным правом можно считать культурой совести, ибо она утверждает не только красоту, но, прежде всего, добро и правду»¹. В связи с этим уместно привести два взгляда на культуру представителей богословской науки. Архиепископ Сан-Францисский Иоанн (Шаховской) понимал культуру как «труд человеческий, подвижимый любовью». Он отмечал, что «истинная культура есть связь человека с Творцом и со всем миром»². Культура христианская, по определению, жертвенна, глубоко личностна и неразрывно связана с Таинством Крещения (то есть духовного просвещения), благодаря которому человек смотрит на мир очами веры и благодарит Бога за красоту творения.

3. В православной культуре существует особый взгляд на внутреннее «устройство» человека. «Сердце» как некое сосредоточение душевно-познавательной жизни человека, и «чувство» как внутренняя, объединяющая способность и непосредственная интуиция противостоят не просто иной антропологической установке, где упор ставится на выделении и развитии в человеке высшей способности мышления (*ratio*), но и самому культурному бытию человека западноевропейского мира. На сегодняшнем этапе развития общества, особенно в странах так называемого постиндустриального мира, культура подменяется цивилизацией, теряет религиозные ориентации, а культура, лишенная христианских корней, вырождается в эстетизм, бездушный и бездуховный. Идея русского мыслителя-славянофила И. В. Киреевского о «цельности духа», сформулированная на основании святоотеческой аскетической и богословской традиции, выражает специфику содержания православной русской культуры, которая состоит в акценте «внутреннего делания» — в культивировании человеком целостного духовного опыта³.

¹ *Цит. по:* Никитин В. А. Основы православной культуры. — М., 2001. — С. 15.

² Иоанн (Шаховской), арх. Сан-Францисский. Что такое культура? // Иоанн (Шаховской), арх. Сан-Францисский. Избранное. — Петрозаводск, 1992. — С. 423–424.

³ См.: Катасонов В. Н. Христианство. Наука. Культура. — М., 2005. — С. 49–52; 75–94.

Проблема православной культуры, как мы уже отмечали, тесно связана со спецификой русской культуры. Так, прот. Г. Флоровский всю русскую историю в целом и, конкретно, историю русской культуры совершенно справедливо связывает с православной верой¹. По сути, прот. Г. Флоровский продолжает мысль К. Н. Леонтьева о том, что, хотя византизм в России не смог переродиться глубоко, как на Западе в эпоху Возрождения, тем не менее, в Московской Руси XV в., несмотря на русскую «бесцеремонность, простоту, бедность, неприготовленность... всосался у нас общими чертами своими чаще и беспрепятственнее». Известно, что византизм принес на Русь не античную классику, но пришел в форме православно-монархического мировоззрения с определенными социально-политическими отношениями и тем самым предопределил характер русской культуры².

Что касается специфики соотношения католической и православной, западной и восточной христианских культур, то следует обратиться к мыслям К. Н. Леонтьева, который в одном из писем к В. С. Соловьеву дал характеристику двум типам культур — русско-византийскому и новоевропейскому. Первый из них, сохранив верность православию, не утратил и своего неповторимого облика. Второй, впадая в скептицизм, критику религии, на основе рассудка и рационализации, вел к идеям полного равенства либо торжества капитала, итогом чего стали бездушная техногенная цивилизация и космополитизм, заменившие традиционную культуру³. Немецкий мыслитель В. Шубарт в конце 30-х гг. XX в. точно сформулировал суть различий западноевропейского и русского мировоззрений — «изначальный страх и изначальное доверие». Русского «поддерживает живое вселенское чувство всеобщности и успокаивающих взаимосвязей в мире, — писал В. Шубарт. — Его преобладающее ощущение — изначальное доверие»⁴. Это не случайно, ибо русская культура в основе своей православная, а православный человек не может считать мир, созданный Богом, миром враждебным, полным неисчислимых опасностей. Ведь Бог благ, без Его благодати жизнь немислима. Иное дело — Запад, пропитавшийся за последние века духом протестантизма. Для западного человека мир безблагодатен, он

¹ Флоровский Г., прот. Из прошлого русской мысли. — М., 1998. — С. 101–102, 263–264.

² Леонтьев К. Н. Византизм и славянство // Леонтьев К. Н. Избранное. — М., 1991. — С. 23.

³ Леонтьев К. Н. Указ. соч. — С. 357–360.

⁴ Шубарт В. Европа и душа Востока. — М., 1997. — С. 87.

лежит во зле. «Его точечному (индивидуалистическому — авт.) чувству, — читаем у В. Шубарта, — свойственен в качестве преобладающего душевного настроения изначальный страх... Европейец как человек абсолютно одинок. Для него надежно существует только его собственное «Я»... Он метафизический пессимист, озабоченный лишь тем, чтобы справиться с эмпирической действительностью. Он не доверяет изначальной сущности вещей. Он не верит твердо в сверхземные силы, осмысленно организующие бытие. Он переживает мир как хаос, который только благодаря человеку получает свой смысл и оправдание. Его постоянно мучает страх, что мир затрещит по всем швам, едва он снимет с него свою без отдыха творящую руку. Это несчастный человек, куда более несчастный, чем русский. На прометеевской (западной — авт.) культуре лежит мрачная тень забот»¹.

Между восточным и западным христианством существуют серьезные различия: *Filioque* — догмат об исхождении Святого Духа и от Сына, *Infallibilitas* — догмат о примате и непогрешимости Папы, *Immaculata conceptio* — догмат о непорочном зачатии Божией Матери, учения о чистилище, индульгенции и др. Специфика католицизма представляет собой наследие формально и юридически мыслящего Древнего Рима с его идеей «*ordo*», представляющей собой принцип порядка, единовластное юридическое понимание структуры общества, что отразилось на учении о Церкви. Но не надо также забывать, что в самом центральном (вера в Святую Троицу и Христа как Богочеловека), в самом основном, что составляет сущность христианства, православные с католиками едины, несмотря на все различия. Этот факт и составляет основу поиска единого пространства бытия различных феноменов культуры, в частности, специфики понимания науки в католицизме и православии.



¹ Шубарт В. Европа и душа Востока. — М., 1997. — С. 87.



Религия и наука



ОСНОВНЫЕ КОНЦЕПЦИИ СООТНОШЕНИЯ НАУКИ И РЕЛИГИИ

Стэнфордская энциклопедия философии предлагает две версии соотношения религии и науки — конфликт и согласие (Conflict and Concord)¹, которые могут быть отождествлены с дивергентной и конвергентной версиями соотношения данных феноменов. Дивергентная версия строится на предположении, что научный «разум и религиозная вера представляют собой сферы человеческой ментальности, совершенно не связанные между собой», а аргументы сторонников этой стратегии состоят в том, что, «несмотря на огромные успехи науки, религия продолжает существовать, а, следовательно, остается жизнеспособной вера в трансцендентные силы, которые наука не признает». Конвергентная стратегия базируется на признании того, что религия и наука имеют общие основания. Их «объединяет тот факт, что они являются способностями одного и того же человека», и учет того «важного методологического обстоятельства, что наличие некоей общности между наукой и религией может служить основанием для методологического вывода о возможности их проти-

¹ Religion and Science // Stanford Encyclopedia of Philosophy [Электронный ресурс]. — Режим доступа: URL: <http://plato.stanford.edu/entries/religion-science> (дата обращения: 07.10.2012 г.).

вопоставления и различия, так как противопоставлять можно только то, что имеет нечто общее»¹.

Преобладающая позиция **конфликта или войны** в отношении науки и религии основана на представлениях научных атеистов XX в. и позитивистской школы философии науки, но в настоящее время все больше появляется работ либерального отношения к данной проблеме. Так, в работах ряда авторов обосновывается мысль об отсутствии враждебности западного христианства к науке на примере знаменитых личностей.²

Николай Коперник (1473–1543 гг.) — католический священник, канонник, высказал гипотезу гелиоцентризма и, вопреки распространенному мнению, за свои взгляды никаким репрессиям при жизни не подвергался. Поэтому имел место конфликт между некоей недоказанной гипотезой и католической инквизицией. Когда речь идет о конфликте церкви и Н. Коперника, считает диакон А. Кураев, весьма важно помнить, что это «не был конфликт Церкви и науки, это был конфликт между двумя видами идеологии — христианской (католической) и идеологией же мизантропической». Дело в том, что Церковь «не вступает в конфликт с наукой, но Церковь всегда и во все столетия будет воевать, враждовать с идеологическими спекуляциями по поводу тех или иных научных открытий»³.

Андреас Везалий (1514–1564 гг.) — хирург и анатом, усилиями которого анатомия обрела статус науки. Распространено мнение, что А. Везалий пострадал за свое пристрастие к экспериментальной анатомии, но на самом деле он попал в руки испанской инквизиции вследствие того, что при вскрытии тела испанского гранда обнаружилось сокращающееся сердце. За это ученый был приговорен к казни, которая была заменена паломничеством в Святую Землю⁴.

¹ Воденко К. В. Религия и наука в европейской культуре: динамика соотношения когнитивных практик. — Новочеркасск, 2012. — С. 67.

² Брук Дж. Х. Наука и религия: историческая перспектива. — М., 2004; Кураев А., диак. Христианство и наука [Электронный ресурс]. — Режим доступа: URL: http://azbyka.ru/vera_i_neverie/nauka_i_religiya/1g26-all.shtml (дата обращения: 12.03.2012); Любищев А. А. Наука и религия. — СПб, 2000; Неделько В. И., Хунджуа А. Г. Основы современного естествознания. Православный взгляд. — М., 2008.

³ Кураев А., диак. Христианство и наука [Электронный ресурс]. — Режим доступа: URL: http://azbyka.ru/vera_i_neverie/nauka_i_religiya/1g26-all.shtml (дата обращения: 12.03.2012).

⁴ Неделько В. И., Хунджуа А. Г. Основы современного естествознания. Православный взгляд. — М., 2008. — С. 59–60.

Джордано Бруно (1548–1600 гг.) — итальянский религиозный мыслитель, монах. Как пишет Дж. Х. Брук, он был осужден не за свою теорию бесконечной вселенной и множественности миров, а за свою неортодоксальную христологию, которая расценивались церковью как ересь. По свидетельству Брука, Дж. Бруно рассматривал тексты *Corpus Hermeticum* как альтернативу христианской религии. Моисея он считал «магом, который выучился колдовству у египтян и одержал верх над чародеями фараона». «Египетский крест Бруно называл истинным крестом — вместилищем магической силы и проводником астрального влияния. Христианский крест — лишь маломощным производным от египетского»¹.

Подводя итог теме враждебности церкви по отношению к науке, приведем мысль Дж. Х. Брука о том, что ученые «преследовались церковными властями за богословские ереси», а не за свои научные идеи². А исследователем А. А. Любичевым выделенные категории преследуемых со стороны церкви: а) еретики-ревизионисты; б) ведьмы и колдуньи-вредители; в) политические противники-империалисты; г) социальные противники-буржуи, кулаки и т. д.³ Поэтому положение об особой вредности религии и Церкви для развития науки совершенно несостоятельно.

Несмотря на то, что нас интересует проблема специфики науки в контексте католицизма и православия, обратимся к двум ярким либерально-протестантским концепциям соотношения религии и науки, основанным на выделении так называемых моделей их соотношения, которые представлены в концепциях работах И. Барбура и Дж. Хота⁴. Эти две типологии параллельны друг другу и заключаются в выделении следующих четырех моделей: И. Барбур — конфликт, независимость, диалог и интеграция; Дж. Хот — конфликт, контраст, контакт и подтверждение.

Модель конфликта во взаимоотношениях науки и религии иллюстрируют так называемые «научный материализм» и «библейский буквализм», которые, несмотря на то, что представляют противоположности, все-таки имеют общие особенности. Представители обоих указанных направлений считают, что меж-

¹ Брук Дж. Х. Наука и религия: историческая перспектива. — М., 2004; Любичев А. А. Наука и религия. — СПб, 2000. — С. 42.

² Там же. — С. 41.

³ Любичев А. А. Наука и религия. — СПб, 2000. — С. 91.

⁴ Барбур И. Религия и наука. История и современность. — М., 2001; Muray L. A. Liberal Protestantism and Science. Greenwood Guides to Science and Religion. Westport, Connecticut, — London, 2008.

ду современной наукой и классическими религиозными представлениями существуют серьезнейшие противоречия в вопросах незыблемости основания знания (в одном случае это логика и чувственные данные, в другом — Священное Писание), что наука и религия предлагают взаимоисключающие точные описания природы и необходимо выбирать один из этих вариантов. Научный материализм и библейский буквализм обращаются с наукой одинаково: первый, исходя из научных представлений, пытается затем делать из них широкие философские обобщения, а второй исходит из богословских представлений, но стремится делать выводы о научных вопросах. Нам представляется, что оба направления не могут в полной мере удовлетворить современный уровень развития философско-научной мысли.

Один из способов избежать конфликта между наукой и религией заключается в принятии их независимости или контраста и базируется на рассмотрении этих двух сфер абсолютно **независимыми**, так как каждая из них имеет свою область приложения и свои характерные методы, которые объясняются в ее собственных терминах. Сторонники указанной точки зрения полагают, что как у науки, так и у религии существует своя собственная юрисдикция, и они должны сохранять дистанцию между собой: каждая должна заниматься своими собственными делами и не вмешиваться в дела другой, так как и у науки, и у религии способы исследования избирательны и имеют свои ограничения. Такое разделение на изолированные отсеки объясняется не просто желанием избежать ненужных конфликтов, но и стремлением сохранять верность определенному характеру отдельных сфер жизни и мысли.

Модель **диалога или контакта** исходит из взаимодействия научного и религиозного знаний, что основано на существовании общих черт, свойственных как науке, так и религии (эпистемологический релятивизм). Названная концепция иллюстрирует так называемый методологический параллелизм. Смысл его в том, что существование контраста между научным и религиозным методами познания мира все чаще подвергается критике. Научные данные несут на себе изначальную теоретическую нагрузку, а источником теорий считается не только логический анализ данных, но и творческое воображение, в котором зачастую значительную роль играют аналогии и модели. Многие из этих черт свойственны и религии, так как религиозные данные, включающие религиозный опыт, обряды, священные тексты, в еще большей мере обусловлены концептуальными интерпретациями и моделями.

Религиозные верования не так легко поддаются строгой эмпирической проверке, однако и к ним можно подходить с тем же исследовательским духом, что свойственно и науке. Научные критерии согласованности, всесторонности и плодотворности находят параллели и в религиозной мысли.

Многие мыслители сегодня настаивают на том, что полное адекватное постижение действительности возможно только при условии **интеграции** религиозного и научного путей ее познания, что отражено в модели интеграции или подтверждения. Признается возможность построения единой целостной картины мира на основе синтеза науки и религии. Один из примеров этого подхода представляют современные формы «естественной теологии», антропный принцип, попытки построить богословие природы с особым акцентом на экологическом кризисе и др.

Итак, несмотря на взаимосвязь науки и религии, имеют место также и важные отличительные особенности. Так, наука занята поиском ответа на вопрос об устройстве мира, ее теории пытаются открыть идеальную структуру мира, она изучает причинно-следственные связи, и основная ценность ее заключается в информативном содержании, наука прогрессирует за счет постоянного обновления и принципиально не завершена. Религия же, напротив, пытается ответить на вопрос о том, почему мир вообще существует, осмысливает внутренний опыт человека (смерть, зло, страдания и т. д.), рассматривает проблемы осмысления бытия, основную ее ценность представляет опыт переживаний человека, она изменяет свои положения в виде исключения из правил и претендует на абсолютную истину.

РЕЛИГИЯ И НАУКА В РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ

Можно считать, что русская религиозная философия корнями уходит в православие, и в ее основе лежит Λόγος, в то время, как основанием западноевропейской философской мысли является Ratio. Отечественный мыслитель А. Ф. Лосев считал, что Ratio есть свойство человеческое, а Λόγος метафизичен и божественен, и такая двойственность рациональности ярко проявляется в русской философии: «Русская самобытная философия представляет собой непрекращающуюся борьбу между западноевропейским абстрактным ratio и восточно-христианским, конкретным, богочеловеческим Логосом и является беспрестанным, постоянно поднимающимся на новую ступень постижением иррациональных и тайных

глубин космоса конкретным и живым разумом»¹. Именно поэтому в русской религиозной философии картезианский путь от «cogito» к «sum» всегда считался искусственным, так как истинный христианский путь есть иной — от «sum» к «cogito». Христианский принцип движения мысли основан на том, что человек познает бытие не через познание и мышление, а, прежде всего, через укоренение в бытии, чтобы это постижение стало возможным.

В русской философской традиции идея конкретного, живого, целостного разума, мышления и мировоззрения стала центральной и определила специфику осмысления феномена науки и научного знания. Традиция целостного мировоззрения и мышления, включающего в себя науку и религию, разрабатывалась русской духовно-академической философией (Ф. А. Голубинский, С. С. Гогоцкий, В. Н. Карпов, М. И. Каринский, В. Д. Кудрявцев-Платонов, Ф. Ф. Сидонский, В. И. Несмелов, П. Д. Юркевич и др.), ранними славянофилами (И. В. Киреевский, А. С. Хомяков), представителями метафизики всеединства (В. С. Соловьев, С. Н. Трубецкой, Е. Н. Трубецкой, П. А. Флоренский, С. Л. Франк, Б. Ф. Эрн и др.), «нового религиозного сознания» (Н. А. Бердяев и др.), «парижской школы» религиозно-философской мысли (прот. В. Зеньковский, Н. О. Лосский, С. Л. Франк, Л. И. Шестов), религиозного направления русского космизма (Н. Ф. Федоров и др.). Необходимо отметить, во-первых, что обращение к проблеме науки в русской философии было обусловлено ориентированностью русских мыслителей в сторону религии и представляло противоположный подход тому, что было предложено приблизительно в то же время двумя мощными философскими движениями — феноменологией и неокантианством, которые тоже обращались к проблеме осмысления специфики науки. Так, феноменология и неокантианство исходили из того, что натурализм и рационализм механистического мировоззрения ответственные за кризис науки (Э. Гуссерль), пытались совместить научный разум с историзмом (О. Коген), что обернулось неизбежной психологизацией субъекта познавательной деятельности и т. д. Во-вторых, у многих русских авторов в центре внимания была не столько проблема религии и ее взаимоотношения с конкретными результатами естественных наук, сколько более общая проблема веры и знания. Поэтому названная проблема во многом имела философский характер и не была явно привязана к специфике православного богословия.

Русские религиозные философы критиковали науку, экс-

¹ Введенский А. И., Лосев А. Ф., Радлов Э. Л., Шпет Г. Г. Очерки истории русской философии. — Свердловск, 1991. — С. 73.

пансировавшую научное механистическое мировоззрение (Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, И. А. Ильин, Н. Ф. Федоров, П. А. Флоренский и др.). Так, Н. А. Бердяев считал, что в самой науке происходит глубокий кризис и «механистическое мировоззрение как идеал науки расшатано и надломлено», а потому «наука отказывается видеть в природе лишь мертвый организм», природа «начинает оживать для современного человека»¹. Негативное отношение к науке содержало у Н. А. Бердяева и позитивный момент, потому что он утверждал примат веры перед знанием, так как само знание и наука в своей основе требуют веры. Однако та вера, которая требуется в научном мышлении, не должна быть спутана с верой в Бога, в чем Н. А. Бердяев усматривает различие между необходимостью, т. е. навязанной неизбежностью веры в реальность материального мира, с одной стороны, и свободой веры в Бога как личного акта верующего, с другой стороны². При этом Н. А. Бердяев признавал, что все частные истины, достигнутые либо в философии, либо в науке, вносят вклад в достижение целостной Истины и истины науки не могут противоречить ей.

За фрагментарность и ограниченность в понимании мира критиковал науку и С. Н. Булгаков, считая, что она «творит заведомое мироубийство и природоубийство, она изучает труп природы...»³. Он подходит, как и Н. А. Бердяев, к осознанию главного парадокса науки: с одной стороны, наука превращает мир в безжизненный механизм, с другой стороны, «сама она есть порождение жизни, форма самоопределения субъекта в объекте»⁴. Заявляя идею о том, что исток науки следует искать в человеке, С. Н. Булгаков формулирует положение, что для понимания науки «надо обратиться к пониманию человека», так как не она сама «объясняет в себе человека, но человек объясняет собой науку»⁵. По-видимому, С. Н. Булгаков указывает на особые познавательные способности человека, превосходящие разум и делающие его работу возможной, и эти способности можно было бы назвать верой, способностью «ясновидения поверх разумной данности

¹ Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. — М., 1989. — С. 23.

² Там же. — С. 51–52.

³ Булгаков С. Н. Философия хозяйства // Булгаков С. Н. Соч. в 2-х тт. — М., 1993. — Т. 1. — С. 199.

⁴ Там же. — С. 205.

⁵ Булгаков С. Н. Указ. соч. — С. 188.

или глубже ее»¹. В критике науки как феномена европейской цивилизации у русских мыслителей намечаются пути необходимости ее когнитивного дополнения через внерациональное знание — веру.

Можно предположить, что негативное отношение русских мыслителей к научному пути познания было основано на неприятии тезиса о самодостаточности науки и вело к переосмыслению ее оснований, представление о которых было утеряно в процессе экспансии сциентистского мировоззрения и поиск которых должен привести к религиозной философии. Именно это обстоятельство во многом связывало критику рациональности и науки в русской религиозной философии с критикой разума как их основания. Русские мыслители критиковали претензии *ratio* на самодостаточность, и большинство из них не разделяли позицию, согласно которой человеческий разум автономен. Вершиной критики теории познания И. Канта в России является интуитивизм Н. О. Лосского, который считал, что «подлинное научное мировоззрение ставит во главе всей системы знаний учение о Боге и творении Им мира, в основе которого лежат духовные начала»². Данные обстоятельства определили тесную связь критики науки и рациональности в русской философии с темой соотношения веры и разума, центральной для которой была идея признания гносеологической функции религиозной веры.

ГНОСЕОЛОГИЧЕСКАЯ ФУНКЦИЯ РЕЛИГИОЗНОЙ ВЕРЫ

Русская духовно-академическая философия (Ф. А. Голубинский, С. С. Гогоцкий, В. Н. Карпов, М. И. Каринский, В. Д. Кудрявцев-Платонов, Ф. Ф. Сидонский, В. И. Несмелов, П. Д. Юркевич и др.), выделив гносеологический аспект веры, преобразовала трансцендентализм в антропологизм, который способствовал освобождению ума от заблуждений, обусловленных потерей его связи с верой (прот. В. Зеньковский). В качестве важнейшей гносеологической установки представители духовно-академической философии провозгласили «духовное созерцание», «око души, просветленное верой», лишь при наличии которой возможно достижение истины (В. Н. Карпов). Концепции обозначенных мыслителей базировались на ряде следующих антропологических

¹ Там же. — С. 210.

² Лосский Н. О. Учение о перевоплощении. Интуитивизм. — М., 1992. — С. 205–206.

гносеологических принципов: особое понимание соотношения физического и духовного начал в человеке; сближение познания с самопознанием человека; возможность соединения в человеке способностей веры и разума одновременно; единство мыслительного и душевного начал в человеке; любовь к предмету познания¹.

Многие последующие русские религиозные философы полагали, что вера внутренне присуща гносеологическая функция. Исходя из того, что познающему человеку предмет дается тремя основными способами (ощущением, мышлением и верой), В. С. Соловьев считал, что «объективное, познавательное значение моих ощущений и понятий зависит от уверенности в независимом, безусловном существовании их предмета»². Согласно мыслителю, «внешнее познание в своем объективном значении основывается на вере», так как «вера в тесном смысле слова — утверждение безусловного существования»³. В концепции В. С. Соловьева вера выступает основой, на которой действуют чувства и мысль, а приоритет веры по отношению к знанию связан с тем, что вера устанавливает единство познающего с познаваемым, преодолевая между ними онтологический и психический барьер.

О том, что «знание оказывается формой веры, но веры элементарной и неполной, веры в низшую действительность»⁴ писал Н. А. Бердяев, который также считал, что научное осмысление мира «в категории причинности открывается в мире только закономерность и необходимость, но не открывается разум, смысл»⁵. В условиях земного мира вера не может заменить знание, и она помогает ему развиваться, поскольку утверждает основания познавательной деятельности.

Основной целью русской религиозной философии в отношении к науке можно считать трансформацию ее в такую целостную форму знания, которая согласовывалась бы с религиозным миропониманием. На пути к этой цели стала задача нивелирования факта общественного признания науки по отношению

¹ Воденко К. В. Религия и наука в европейской культуре: динамика соотношения когнитивных практик. — Новочеркасск, 2012. — С. 133–146.

² Соловьев В. С. Критика отвлеченных начал // Соловьев В. С. Соч.: в 2 т. — М., 1988. — Т. 1. — С. 719.

³ Там же. — С. 726.

⁴ Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. — М., 1989. — С. 67.

⁵ Там же. — С. 78.

к религии, уравнивания их исходных позиций при «созидании тотального синтеза всех сфер человеческого духа в едином акте познания софийного мироустройства» (П. А. Флоренский). Названные авторы исходили из того, что объединить подлинную религию и подлинную науку можно с помощью первоначального единства, заложенного в природе вещей. В их учениях альтернативой жесткому противопоставлению науки и религии предстает концепция цельного мировоззрения, в котором наука сплетена с другими формами когнитивной активности (философия, религия и т. д.).

Как подробно и исчерпывающе показали современные исследователи (К. В. Воденко, В. Н. Катасонов, Т. П. Матяш¹), центральной в русской религиозной философии была идея «целостного разума», характеризующаяся холистической эпистемологической концепцией. Своеобразный опыт переосмысления рациональности представила русская религиозная философия в виде следующих ярких концепций: «цельность духа» (И. В. Киреевский), «живознание» (А. С. Хомяков), «цельное знание» (В. С. Соловьев), «логизм» (В. Ф. Эрн).

Глубоко осознал важность феномена веры и трактовал ее как веру религиозную, а основанное на ней знание как «живознание» А. С. Хомяков². Разработавший философию верующего разума, основу которой составляет учение о цельной личности, у которой разум и вера пребывают в согласии, ввел понятие «цельность духа» И. В. Киреевский³. Ранние славянофилы (А. С. Хомяков, И. В. Киреевский), признавая сверхразумность веры как особого рода знания, считали, что обретение целостного разума не есть поиск некоего оккультного знания. Это движение по путям традиционной церковной аскетики и мистики. Для согласования религиозной веры и разума в рамках православной культуры славянофилы использовали идею «верующего мышления», или «цельного разума», чем заложили основы философии «цельного духа». При ее разработке они обосновали, что, во-первых, «согласить» понятие разума с учением веры, то есть соединить в одном акте одновременно ум, веру, совесть и другие способности духа

¹ Воденко К. В. Религия и наука в европейской культуре: динамика соотношения когнитивных практик. Новочеркасск, 2012; Катасонов В. Н. Христианство. Наука. Культура. — М., 2005; Матяш Т. П. Основы православной культуры (историко-философское введение). — Ростов н/Д, 2010.

² Хомяков А. С. Сочинения богословские. — СПб, 1995.

³ Киреевский И. В. Разум на пути к истине. — М., 2002.

возможно потому, что истина одна; во-вторых, «верующее мышление» проистекает из чистоты и цельности жизни, а не из интеллектуальных занятий; в-третьих, стремление к единству веры и разума должно стать постоянным законом и побуждением разумной деятельности¹.

Идею «цельного духа» восприняла и развивала метафизика всеединства. Так, В. С. Соловьев («цельное знание») пытался, продолжая дело славянофилов, разработать целостное учение о вере, однако его мировоззрение и методы не вполне соответствовали поставленной цели. Веру, как и у И. В. Киреевского, можно понимать в качестве целостного мышления, которое нельзя путать с идеалом цельного знания, к которому стремился впоследствии В. С. Соловьев. Если И. В. Киреевский имел в виду акт сознания, то В. С. Соловьев говорит о системе знания как совокупности всех человеческих знаний. В концепции В. С. Соловьева вера должна идти через преодоление некоторых мировоззренческих принципов, заданных в философии всеединства. Это, прежде всего, конструктивизм внешнего характера, склонность к пантеизму, смешение разнородного и разнопланового знания (философии, религии и науки) и т. д.²

Стремился создать синтез евангельской веры и науки в своей философии Логоса («логизм») и В. Ф. Эрн³. Он теоретически боролся с картезианским рационализмом, берклеевским субъективным идеализмом и кантианством, хотел преодолеть рационализм и предлагал «метафизически осознать природу мысли». Такое осознание, как считал В. Ф. Эрн, предполагает возвращение к тем принципам логизма, которые были развиты в Средние века. Среди этих принципов он выделял символизм, органицизм, понимание прогресса как движения не по шкале времени вперед, а по шкале мистического пространства — вверх.

Итак, высшей гносеологической категорией в метафизике всеединства, как и во всей русской холистической эпистемологии, была вера, которая превратилась в особое методологическое основание. Противоречия религиозно-философской метафизики не могли быть разрешены в границах философии, но могли быть устранены при помощи веры. В зависимости от этого вы-

¹ Воденко К. В. Религия и наука в европейской культуре: динамика соотношения когнитивных практик. — Новочеркасск, 2012. — С. 153–161.

² Соловьев В. С. Философские начала цельного знания // Соловьев В. С. Соч.: в 2 т. М., 1988. — Т. 2.

³ Эрн В. Ф. Борьба за Логос. Опыты философские и критические // Эрн В. Ф. Сочинения. — М., 1991.

деляются следующие уровни понимания веры: вера как особый по сравнению с опытным и умозраительным вид знания; вера как уверенность; вера как метод и средство преодоления противоречий сознания в познавательном процессе¹.

ВЕРА И ЗНАНИЕ В КОНТЕКСТЕ АПОФАТИЗМА

В русской религиозной философии ни единство веры и знания в своем абсолютном виде (пантеизм), ни их полное противостояние (трансцендентизм), согласно С. А. Нижникову, до конца не разрешают проблему соотношения веры и знания, так как для ее конечного решения необходим синтез, сохраняющий принципиальную разницу того и другого². Такой синтез в русской религиозно-философской мысли получил развитие в интересной концепции взаимосвязи веры и разума, в соответствии с которой их соотношение мыслится как постижение непостижимого, как ученое незнание, апофатическое знание (С. Л. Франк, В. И. Несмелов и др.).

Часто считается, что апофатика есть гносеология исключительно богословская, и к научному познанию никакого отношения не имеющая. Действительно, богословие всегда подчеркивало существование двух путей богопознания — катафатического (положительного) и апофатического (отрицательного). Однако уже при самом возникновении европейской науки Ф. Бэкон провозгласил апофатический метод главным научным инструментом, призывая ученых сосредоточивать внимание не на тех фактах, которые подтверждают их теории, а на тех, которые с ними несовместимы. Вероятно, в силу религиозно-философских истоков науки в ней отражаются апофатические представления, что связано, в частности, с принципом недостаточного основания, который непосредственно связан с принципом достаточного основания (Г. Лейбниц), основой которого является утверждение о том, что ни одно явление не может оказаться истинным и ни одно утверждение оправданным без достаточного основания. Если же подобного достаточного основания не находится, то тогда в некоторых случаях делаются определенные выводы, подразумевая принцип недостаточного основания. Важным примером применения принципа недостаточного основания является, во-первых,

¹ Акулинин В. Н. Философия всеединства: от В. С. Соловьева к П. А. Флоренскому. — Новосибирск, 1990.

² См.: Нижников С. А. Метафизика веры в русской философии. — М., 2001.

«доказательство» Г. Галилеем закона инерции в его знаменитом сочинении «Диалог о двух главнейших системах мира», и «вывод» закона инерции Р. Декартом, где логическая причина сохранения скорости уже более весома¹.

С наибольшей яркостью концепция ученого незнания в вопросе о соотношении веры и знания представлена в работах В. И. Несмелова, который в качестве основного гносеологического принципа провозгласил веру, направленную на познание как окружающего мира, так и трансцендентной реальности. Это связано с тем, что «нет и не может быть ни чисто научного, ни научно-философского мировоззрения, а есть и вечно будет только религиозное созерцание и религиозно-философское понимание мира»². Вера в гносеологической концепции мыслителя выступает в качестве «реального познания трансцендентной действительности»³.

Религиозная вера и научное знание рассматривают мировое бытие с различных точек зрения, а потому, не переступая своих границ, они «имеют такие характерные особенности, которые ясно чувствуются каждым из нас, но точно формулировать и объяснить которые можно только путем гносеологического исследования»⁴. Согласно В. И. Несмелову, конфликты «веры и знания одинаково могут создаваться, и исторически они действительно одинаково создавались как вторжением религиозного мышления в эмпирическую область научных исследований, так и вторжением научного мышления в трансцендентную область религиозно-мистических созерцаний»⁵.

«Оптимистическую» точку зрения на проблему соотношения науки к религии высказывает В. И. Несмелов: «Теистическое миропонимание может логически развиваться чисто индуктивным путем на почве всех наших научных познаний о составе, природе и жизни мира, и религиозное мышление, стало быть, может совершенно естественно и логически вполне закономерно вступать через посредство философии на почву положительной науки»⁶. Он развивает идею о том, что положение познающего субъекта

¹ См.: Катасонов В. Н. Христианство. Наука. Культура. — М., 2005. — С. 231–241.

² Несмелов В. И. Вера и знание с точки зрения гносеологии. — Казань, 1913. Репринт: 1992. — С. 11.

³ Там же. — С. 27.

⁴ Там же. — С. 58.

⁵ Там же. — С. 13.

⁶ Там же. — С. 93.

в мире, как живого организма и одновременно трансцендентального субъекта, через которого раскрывается смысл мироздания и его отношения к Богу, могло бы быть в определенном смысле положено в основу взаимоотношения между наукой и религией. В вопросе о соотношении науки и религии В. И. Несмелов исходит из того, что они принципиально различны в предметах и методах, а значит, и невозможно говорить как об их слиянии, так и об их отрицании друг друга.

РЕЛИГИЯ И НАУКА В РАБОТАХ РУССКИХ КОСМИТОВ

Идею цельного мировоззрения и холистической эпистемологии как магистральной линии развития восточно-христианской культуры продолжили и русские космисты, которые предвосхитили попытки современных философов найти пути гармонизации отношений между человеческой научной деятельностью и природой. Как философское направление русский космизм возник в противопоставлении классической физикалистской парадигме мышления, основанной на жестком разграничении человека и природы и включал естественнонаучное (Н. А. Умов, Н. Г. Холодный, В. И. Вернадский, К. Э. Циолковский, А. Л. Чижевский и др.), религиозно-философское (Н. Ф. Федоров и др.), поэтически-художественное (С. П. Дьячков, В. Ф. Одоевский, А. В. Сухово-Кобылин и др.) направления¹. В русском космизме, особенно в его религиозно-философском направлении, решение вопроса о границах и формах познания человеком окружающего мира, вопроса о Знании вообще было намечено через постановку проблемы «цельного знания» как знания, полученного не только на основе рациональных способностей (философия, естественнонаучное знание), но и на основе эмоционально-чувственного восприятия мира (религия, искусство). Дело в том, что религия утверждает, что конечная цель знания есть познание Бога. Но, как мы уже показали выше, разум не может определить структуру бытия Бога, и только интуитивный разум (гносис) ведет к постижению глубочайших тайн веры.

Главная идея русского космизма, согласно современному исследователю И. В. Можайской, заключается, во-первых, в требовании «преобразовательной активности со стороны человечества (так сказать, соборного микрокосма), направленной на ма-

¹ См.: Гиренок Ф. И. Русские космисты. М., 1990; Русский космизм: Антология философской мысли / сост. С. Г. Семеновой, А. Г. Гачевой. — М., 1993.

крокосм и на организацию его реального будущего, учитывая тонкую взаимосвязь происходящего на нашей планете со Вселенной»¹. В русском космизме утверждается несовершенство нынешней природы человека и необходимость его дальнейшей эволюции; выделяется его преобразовательная роль в мироздании, чем формируется «новый взгляд на человека не только как на исторического, социального, биологического или экзистенциального субъекта, но как на существо космически эволюционирующее, творчески совершенствующее свою природу»². В рамках обозначенной установки новые задачи предъявляются к науке как грандиозному синтезу наук, где отбрасываются направления, работающие не на созидание, а на разрушение. В научную деятельность русские космисты требуют внести ориентацию на активно-эволюционный процесс, что и будет формировать четкий нравственный критерий.

Во-вторых, важная идея религиозно-философского направления русского космизма связана с «метаисторическими целями русской цивилизации как синтезирующей культуры, где интегрируются те акценты в реализации человеческой активности, которые преобладают как в восточных, так и западных религиозно-духовных традициях»³. В русском космизме предпринята попытка соединить восточную направленность активности человека на самосовершенствование с западным пониманием активности как преобразования окружающего мира, что отражено в работах Н. Ф. Федорова и мыслителей русского религиозного возрождения (В. С. Соловьева, П. А. Флоренского, Н. А. Бердяева).

В работах русских космистов остро была подвержена критике современная наука, был поставлен вопрос о ее «деспотической» роли в обществе. Во-первых, критике подвергалась самодостаточность рационализма. Несмотря на то, что «рационализм нас подвел к вратам Истины, но не ему будет суждено их открыть» (В. Ф. Одоевский). На основе этих идей космисты пришли к выводу о том, что «мозг является для мышления механическим орудием и что ум может постигать только все окостенелое и мертвое, данное в неорганической природе, а жизнь, в ее сущности, не может быть познана при помощи понятий, вырабатываемых

¹ Можайскова И. В. Духовный облик русской цивилизации в судьбах России (опыт метаисторического исследования): В 4 ч. — М., 2001. — Ч. 2. — С. 241.

² Там же.

³ Там же. — С. 242.

разумом»¹. Во-вторых, космиты весьма критично относились к прикладной науке, к тому, что она служит капиталистическому способу производства. Так, Н. Ф. Федоров, считал, что наука «из служанки богословия сделалась служанкой торговли»². Он считал, что в странах с развитым мануфактурным производством наука не может раскрыться во всей полноте, так как там «действительность не совпадает со знанием». Применяясь к нуждам промышленности, наука достигла «демонического совершенствования», разрушительной «самоистребительной мощи». В-третьих, русские космиты обратили особое внимание на полунауку и полужнание.

Космистами одними из первых в русской философии был поставлен вопрос о «новой науке», которая должна осуществить синтез инстинкта и разума как двух главных способностей человека. В рамках такого синтеза, согласно им, все инстинктивное обращается в «знание ума», а «знание ума» становится внутренним. Уникальный образ или проект науки предложил Н. Ф. Федоров³, который ясно сознавал, что европейская наука есть продукт капиталистической, «городской» среды, протестантизма, демократии западного типа, позволившей науке завоевать культурную и мировоззренческую автономию. Поэтому он предложил проект самобытной русской науки, принципиально отличной по всем этим параметрам от науки западной. Это, во-первых, должна быть не «городская» наука, а более подходящее для России как земледельческо-общинной страны «сельское знание»⁴. Во-вторых, это должно быть знание православное, «византийское», сосредоточенное не вокруг университета и фабрики, а вокруг православного храма и музея-кремля, опирающееся на религиозный обряд⁵. В-третьих, «новая наука» не должна быть «словной», оторванной от народа: она должна объединять «ученых и неученых», должна быть «на всеобщем наблюдении, основанном, на выводах из наблюдений, производимых везде (повсюду), всегда и всеми, и на опыте, производимом в самой природе, на опыте как регуляции метеорических, вулканических, или плу-

¹ Можайскова И. В. Духовный облик русской цивилизации в судьбах России (опыт метаисторического исследования): в 4 ч. — М., 2001. — Ч. 2. — С. 248.

² Федоров Н. Ф. Сочинения. — М., 1982. — С. 316.

³ См.: Филатов В. П. Образы науки в русской культуре // Вопросы философии. — 1990. — №5. — С. 40–41.

⁴ Федоров Н. Ф. Сочинения. — М., 1982. — С. 318.

⁵ Там же. — С. 251–252.

тонических, и космических явлений, а не на опытах, лишь в кабинетах и лабораториях производимых, на фабриках и заводах прилагаемых...»¹. Подобного рода проект науки был предложен Н. Ф. Федоровым — религиозным христианским мыслителем, для которого познание Истины связано с сочетанием Откровения и разума, и религия, наука и искусство слиты воедино.

Важной отличительной особенностью плеяды русских космитов была попытка прорыва к реальному знанию, в котором должны слиться все способности и возможности человека — чувства и интуиция, вера и знание, искусство и наука, и для них идеалом было живое знание, «цельное знание», которое должно синтезировать все способности человека (научные, художественные, религиозные и др.). Но, пожалуй, Н. Ф. Федоров пошел дальше всех представителей русской религиозной философии, так как он предложил проект «нового» образа науки в христианской традиции.

Соотношение религии и науки, веры и знания в трудах русских богословов и религиозных мыслителей

Но, помимо религиозной философии, в русской православной культуре существовала и исключительно богословская традиция, которая в начале XX в. находилась на уровне западной, а в некоторых областях ее и превосходила. Работы русских ученых-богословов, профессоров духовных академий в сфере библеистики, патристики, церковной истории, литургики и др. и сегодня не утратили своей ценности (свт. Макарий (Булгаков), Н. Н. Глубоковский, епископ Михаил (Грибановский), А. А. Дмитриевский, И. А. Карабинов и др.).

В то время как после революционных событий 1917 года русская богословская наука в самой России была полностью уничтожена, она продолжила свое существование на Западе, в эмиграции. Своеобразным мостом между русской дореволюционной и современной западной богословской наукой стали труды представителей так называемой «парижской школы». Нам представляется необходимым обозначить основные направления развития «парижской школы» русского богословия, в рамках которой развивались, однако, не только богословские, но и философские, исторические и культурологические аспекты православия. Можно выделить ряд направлений «парижской школы»: «патристическое возрождение», поставившее во главу угла лозунг «вперед —

¹ Там же. — С. 489.

к отцам!» и обратившееся к изучению наследия восточных Отцов, открывшее миру сокровища византийской духовной и богословской традиции (прот. Г. Флоровский, В. Н. Лосский, архп. Василий (Кривошеин), прот. И. Мейендорф и др.); «литургическое возрождение» (прот. Н. Афанасьев, прот. А. Шмеман и др.); осмысление русской истории, литературы, культуры, духовности (Г. Федотов, К. Мочульский, И. Концевич, прот. С. Четвериков, А. Карташев, Н. Зернов и др.); развитие традиций русской религиозно-философской мысли (прот. С. Булгаков, Н. О. Лосский, С. Л. Франк, Л. И. Шестов, прот. В. Зеньковский и др.)¹. В общем виде можно говорить о продолжении традиций русской религиозной философии и о неопатристике как основных линиях развития религиозной мысли в рамках «парижской школы».

Представители «парижской школы», во-первых, продолжили традиции русского богословия в условиях встречи с Западом, что позволило мобилизовать силы на осмысление собственной духовной традиции, которую надо было не только защитить, но и представить Западу. Во-вторых, представители «парижской школы» сумели преодолеть «западное пленение» (прот. Г. Флоровский) русского богословия, которое началось еще в XVII в. и на протяжении почти трех столетий сдержало русскую богословскую мысль в узах латинской схоластики, освободиться от которого можно было только вернувшись к святоотеческим истокам богословия².

Именно в контексте православной антропологии пытался наметить свои варианты ответа на вопрос о соединении знания и веры, сохраняя в основных чертах приверженность метафизике всеединства, и православный мыслитель прот. В. В. Зеньковский — яркий представитель «парижской школы» религиозно-философской мысли. Анализируя концепцию прот. В. Зеньковского как продолжателя традиций русской религиозной философии, современный исследователь А. А. Кобченко считает, что признание христоцентрической природы разума является важнейшим тезисом христианской гносеологии об исходном единстве веры и разума³. Согласно прот. В. Зеньковскому, понятие «разум» должно быть религиозно переосмыслено, что предполагает отход

¹ См.: Илларион (Алфеев), митрополит. Беседы с митрополитом Илларионом. — М., 2010. — С. 200–201.

² Там же.

³ Кобченко А. А. Проблема взаимодействия науки и религии в русской философии // Ответственность религии и науки в современном мире / под ред. Г. Г. Гутнера. — М., 2007. — С. 72.

от традиционной схоластически-рациональной его схемы¹. Прежде всего, надо исходить из аксиомы «разумности бытия», которая проявляется в том, что работа разума связана «с интуицией смысла в мире». Возникает вопрос о том, откуда в душе берется эта интуиция, каковы ее смысл и основы. Ответы раскрываются только через онтологию познавательной активности, в соответствии с которой постижение интуиции смысла в бытии возможно лишь в соотношении с понятием «вера», ибо она есть один из ее аспектов. Сама вера, как отмечает прот. В. В. Зеньковский, определена тем, что душа изначально сопряжена с Богом. Природа мысли человеческой такова, что она связывает наше мышление с категорией Абсолюта. Важно понять, что если человек вообще стремится к совершенству, то только потому, что он фактически признает Его существование, каковы бы ни были его теоретические убеждения». Соответственно, и в интуиции смысла бытия, и в движениях веры — «одна и та же светоносная сила, источник которой есть свет Христов»².

Если исходить из того, что мысль человека направлена к Абсолюту, который также является ее основой, и «все, чего может достигнуть наша мысль, чтобы охватить Бога вне мира, нам дано лишь в Откровении»³, то мы должны признать в качестве исходного методологического принципа нашей познавательной деятельности Откровение. И, прежде всего, такие предпосылки христианского знания, как учение о Творении мира Богом из ничего, учение о прерывности эволюции, учение о чуде, принцип телеологизма. Поэтому сама установка автономии науки, как в целом и культуры, неправильна. Разум и вера являются двумя стихиями духа, и разъединение их означает потерю цельности духа. Данные утверждения не подразумевают упразднение ни философии, ни науки и т. д., а только вводят их в определенные границы, уясняя основной смысл свободы нашей мысли.

Достижение единства разума и веры в христианской гносеологии предполагает «обновление ума» (апостол Павел), его преобразование, то есть превращение в функцию человеческого духа. Это осуществляется через духовную жизнь посредством очищения сердца. Именно поэтому в русской философской традиции познание зависит от духовной жизни человека. Русские православные мыслители выступали против разделения ума и сердца. О сердце как источнике знания писали как русские (И. В. Кире-

¹ Зеньковский В. В. Основы христианской философии. — М., 1992.

² Там же.

³ Там же.

евский, А. С. Хомяков, Б. П. Вышеславцев и др.), так и западные философы (Б. Паскаль, П. Дюгем и др.). Рассматривая сердце как одну из познавательных сил человеческого духа, они говорили об укорененности интеллектуальной деятельности в духовной жизни человека, что предполагало отличное от научного решение таких вопросов, как понимание разума, истины, связи теоретического познания с чувствами и др. «Понятие разума» не может быть ограничено только «созерцанием» (*theoria*), то есть констатированием того, что есть, так как разум непременно обращается к той норме, которая проявляется в оценочной реакции нашей деятельности. Таким образом, истина — это не только то, что есть, но и то, чем должно быть данная вещь, поэтому познание должна быть направлено не только на познание факта, но и на познание нормы для данного бытия.

Интересны рассуждения В. В. Зеньковского о взаимосвязи теоретической работы духа с эмоциональной стороной жизни человека и его утверждение о том, что чисто теоретическая работа не может быть оторвана от нашего внутреннего состояния: «Познавательная работа нашего духа настолько связана с внутренним нашим миром, что мы должны признать возможность расширения и углубления наших познавательных сил при развитии духовной жизни человека»¹. Если классическая рационалистическая традиция полагала, что обращение к чувствам ведет к релятивизму и субъективизму, то для христианской гносеологии «логика сердца» так же абсолютна, как законы логики нашего рассудка, так как эта логика гарантирует отыскание истины в ситуации неопределенности, благодаря интуитивному «чувству истины» (Б. Паскаль), совести.

Тезис о христоцентрической природе разума предопределяет и решение вопросов о субъекте, объекте познания, самом познавательном процессе, проблема соотношения которых решается не путем их противопоставления, как это было характерно для классического рационализма, а путем их взаимообщения. Онтологический смысл познания трактуется как сближение с предметом познания, чтобы «перейти в любовь», то есть познание предмета возможно не со стороны, а изнутри него. Именно любовь провозглашается конечной задачей познания, и при этом понимании не только открываются движущие силы познавательной активности и решаются проблемы, например, нравственного отношения к миру, но и становится ясным, что познание не есть лишь интеллектуальное обращение к миру.

¹ Зеньковский В. В. Основы христианской философии. — М., 1992.

«Познающий разум» в концепции прот. В. Зеньковского покоится на предпосылках, которые он не может ни обосновать, ни отвергнуть, а это значит, что философия знания должна искать решения данной задачи не в психологии, а в онтологии познания, через понятие Бога. Исходным принципом единства веры и разума является христоцентрическая природа разума, а путь христианского знания лежит не в согласовании научных идей и основ христианского вероучения, а в глубоком изменении самой психологии научного творчества, основанием сего является религиозное преображение человеческой личности. Именно в этом аспекте концепция прот. В. Зеньковского близка идее «неопатристического синтеза».

Соотношение религии и науки в православном богословии

Для выявления специфики понимания науки и рациональности как феноменов культуры необходимо обратиться и к современным восточно-христианским теологическим направлениям мысли, т. е. к неопатристике. В неопатристике (В. Н. Лосский) в контексте понимания проблемы специфики рационального знания и науки разработаны два доктринальных положения. Во-первых, неопатристика базируется на идее о том, что «территории» религии и науки не пересекаются. Так, В. Н. Лосский утверждал, что любая новая космология, а также и любой научно оправданный синтез «не представляет особой ценности для христианского богословия, вполне допускающего любую научную теорию мироздания, лишь бы она не переходила положенных ей границ и не принималась дерзко отрицать то, что находится вне поля ее зрения»¹.

Во-вторых, православное богословие не чуждо рациональности, так как построение богословских концепций, разработка системы православно-догматического богословия представляет определенную рефлексию. Так, В. Н. Лосский отмечает, что восточное предание не проводило резкой границы между мистическим познанием Бога и богословием, догматикой. Автор ссылается на слова митрополита Филарета Московского, отмечающего, «чтобы никакую, даже в тайне сокровенную премудрость (мы) не почитали для нас чуждою и до нас не принадлежащую». Религиозный догмат, несущий в себе богооткровенную истину, должен переживаться человеком в таком процессе, следствием которого является глубокое изменение своего ума, внутреннее его преобразование в состояние, способное воспринимать бо-

¹ Лосский В. Н. Боговидение. — М., 2003. — С. 191.

жественные истины. Не могут противопоставляться богословие и мистика, так как они поддерживают друг друга¹. Таким образом, богословие есть общее выражение того, что может быть познано в процессе рационализации божественных истин, их приспособления к восприятию человеческим разумом. Поэтому догматическое может допустить и соображения здравого разума человеческого и, «если этот догмат будет истина, доступная уму, то может найти для него новые пояснения и даже подкрепления в кругу собственных познаний»².

Эта линия получает свое концептуальное обоснование в идее рациональности религиозно-богословской мысли на основе признания гносеологической функции религиозной веры. Речь, конечно же, идет о рациональности в особом смысле слова, отличной от классической. На основе этих идей современные исследователи (в частности, авторы данного пособия) пытаются построить образ православной науки, базирующейся на идеях восточной патристики и русской религиозной философии, продолжая тем самым тему конструирования культурных образов науки и в современном философском знании. Характеристики «новой» науки в контексте восточно-христианской культуры предлагаются следующие: а) онтология, основанная на признании того, что изучаемый наукой миропорядок не есть *causa sui*: он поддерживается извне некими высшими причинами; б) мировоззрение, объединяющее христианскую религию и науку; в) гносеология, в которой акт познания может быть проинтерпретирован как причастный литургическому опыту, и наука становится одним из способов общения с Богом; г) конвергенция научной и религиозной веры, научного разума и религиозной веры, конвергенция теологической, философской и научной аргументации; д) «верующее мышление», способствующее превращению субъекта познания в конкретное лицо «кто», что обесмысливает идею трансцендентального субъекта; е) невозможность отрицания важности метафизических вопросов о последних причинах бытия; ж) невозможность поиска научной истины только с помощью аналитических исследований; з) эпистемологический сдвиг, заключающийся во введении в методологические и гносеологические рассуждения о познаваемости мира идеи «тайны»; и) пересмотр содержания современной научной рациональности (варианты «гибкой», «мягкой», «коммуникативной» рациональ-

¹ Лосский В. Н. Боговидение. — М., 2003. — С. 112.

² Макарий (Булгаков), свт. Православно-догматическое богословие: в 2 т. — М., 1999. — Т. 1. — С. 30.

ности хотя и не связаны с идеей науки как формы общения с Богом, но «работают» в согласии с нею); к) новый смысл научного творчества как космического акта, продолжение божественного творения мира; л) понимание научной деятельности как одного из видов религиозного опыта, что может привести к освобождению природы от ее подчиненности деятельности современного технологического человека¹.

Документ «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви» к сфере «сотрудничества» государства и Церкви относит светскую науку, так как для «обеспечения нормальной человеческой жизни» совершенно необходимо «возвращение к утраченной связи научного знания с религиозными духовными и нравственными ценностями»². Это подтверждается тем, что, во-первых, возникновению науки способствовало христианство и, во-вторых, развитие науки под влиянием «секулярных идеологий» вызвало к жизни экологический и другие кризисы. Обоснование отсутствия конфликта и противостояния науки и религии в «Основах социальной концепции РПЦ» осуществляется на основании идеи о том, что «научное и религиозное познание имеют совершенно различный характер»³, так как они исходят из разных исходных посылок, целей, задач, методов. Религия и наука могут пересекаться, но не противостоять одна другой, так как «в естествознании нет теорий атеистических и религиозных, но есть теории более или менее истинные», а «религия не занимается вопросами устройства материи»⁴. В подтверждение обозначенной идеи приводятся мысли, с одной стороны, М. В. Ломоносова, писавшего, что наука и религия «в распрю прийти не могут... разве кто из некоторого тщеславия и показания своего мудрования на них вражду восклеплет» и, с другой, митрополита Московского Филарета (Дроздова), считавшего, что христианство не находится «во вражде с истинным знанием, потому что не в союзе с невежеством»⁵.

¹ Воденко К. В. Религия и наука в европейской культуре: динамика соотношения когнитивных практик. — Новочеркасск, 2012. — С. 247–265.

² Основы социальной концепции Русской православной церкви [Электронный ресурс]. — Режим доступа: URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/141422> (дата обращения: 05.09.2012).

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Основы социальной концепции Русской православной церкви [Электронный ресурс]. — Режим доступа: URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/141422> (дата обращения: 05.09.2012).

Следует отметить, что на некорректность противопоставления религии и науки указывает большинство представителей современного православного богословия. Так, епископ Василий (Родзянко) призывает «не смешивать разные, по существу не смешиваемые области — науку и религию», но в то же время не отделять их совсем, ибо они есть «две области человеческого духа»¹. Интересно, что такая ограниченность науки в познании фактической обусловленности мира присуща всем глубоко верующим людям, которые выступают против тотальной конвергенции религии и науки. О том, что наука принципиально не может выступать против религии, высказывается и современный богослов А. И. Осипов. Его аргументы в пользу этого утверждения связаны с тем, что область научного познания является материальный мир, а религиозного — духовный мир, Бог. Наука и религия не могут судить друг о друге, а потому бессмысленно говорить об их противостоянии. Наука не занимается мировоззренческими вопросами (вопросами бытия Бога, бессмертия души, спасения и т. д.), а религия этими вопросами занимается. Поэтому наука не может даже претендовать на критику религии².

Митрополит Филарет (Вахромеев) утверждает, что научная и религиозная методологии «находятся в разных пространствах деятельности и опыта человека»³. Именно поэтому можно считать, что «наука и богословие являются принципиально различными сферами человеческого опыта и познания». Специфика взаимодействия науки и религии заключается в том, что их сферы «одновременно и различны, и накладываются друг на друга», так как существует ряд тем, которые значимы и для науки, и для богословия (космология, происхождение и эволюция природного мира и человека, психосоматическая жизнь человека, антропологическая проблематика и др.)⁴.

Современное православное богословие отказывает науке в наделении ее мировоззренческими функциями, так как такой функ-

¹ Василий (Родзянко), епископ. Теория распада вселенной и вера отцов (Каппадокийское богословие — ключ к апологетике нашего времени. Апологетика XXI века). — М., 2003. — С. 23.

² Осипов А. И. Путь разума в поисках истины. М., 2002.

³ Филарет (Вахромеев), митрополит Минский и Слуцкий. Наука и богословие. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: URL: http://www.minds.by/academy/trudy/special/trs_12.html (дата обращения: 26.03.2010).

⁴ Филарет (Вахромеев), митрополит Минский и Слуцкий. Наука и богословие. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: URL: http://www.minds.by/academy/trudy/special/trs_12.html (дата обращения: 26.03.2010).

цией обладают лишь философия и теология. В то же время в качестве функций науки выдвигаются, во-первых, богопознание, так как наука может «являться одним из средств познания Бога (Рим. 1. 19–20)» и, во-вторых, «благоустройство» земной жизни человека¹. Согласно «Основам социальной концепции РПЦ» современная наука должна отвечать следующим требованиям.

1. Наука не должна быть совершенно независима от нравственных принципов, так как достижения в различных областях наук (физика элементарных частиц, химия, микробиология) есть «меч обоюдоострый», и они способны не только «принести человеку благо, но и отнять у него жизнь»².

2. Наука не должна быть идеологизирована, так как идеологизация «особенно опасна в сфере общественных исследований, которые ложатся в основу государственных программ и политических проектов»³. Выступая против подмены науки идеологией, Церковь поддерживает особо диалог с представителями гуманитарных наук.

3. Наука не должна использоваться для «установления контроля над внутренним миром личности» и для «создания каких бы то ни было технологий внушения и манипуляции человеческим сознанием или подсознанием»⁴.

Русская православная церковь настаивает на необходимости совмещения духовного опыта с научным знанием, так как религиозное мировоззрение выступает одним из источников познания Истины, что должно быть отражено в системе образования и воспитания, в организации общественной жизни людей.



¹ Основы социальной концепции Русской православной церкви. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/141422> (дата обращения: 05.09.2012).

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же.



Литература



1. Аберкромби Н., Хилл С., Тернер С. Социологический словарь / пер. с англ. — М., 2004.
2. Августин Блаженный. Соч.: в 4 т. — М., 1994. — Т. 4.
3. Акулинин В. Н. Философия всеединства: от В. С. Соловьева к П. А. Флоренскому. — Новосибирск, 1990.
4. Антес П. Религии современности. История и вера. — М.: Прогресс-Традиция, 2001.
5. Антология мировой философии: в 4 т. — М., 1969.— Т. 1. — Ч. 1.
6. Барбур И. Религия и наука. История и современность. — М., 2001.
7. Бенуа А. Как можно быть язычником. — М.: Русская правда, 2004.
8. Бергер П. Религия и проблема убедительности // Неприкосновенный запас. — 2003. — №6(120). [Электронный ресурс]. — Режим доступа: URL: <http://www.nz-online.ru/index.phtml?aid=20010691>.
9. Бердяев Н. А. О назначении человека. — М., 1993. — С. 162.
10. Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. — М., 1989.
11. Брук Дж. Х. Наука и религия: историческая перспектива. — М., 2004; Любищев А. А. Наука и религия. — СПб, 2000.
12. Буайе Ж. Ф. Империя Муна. — М., 1990.
13. Булгаков С. Н. Соч.: в 2-х т. — М., 1993. — Т. 1. — С. 199.

14. Василий (Родзянко), епископ. Теория распада вселенной и вера отцов (Каппадокийское богословие — ключ к апологетике нашего времени. Апологетика XXI века). — М., 2003. — С. 23.
15. Введенский А. И. Церковь и революция. — Пг., 1922.
16. Введенский А. И., Лосев А. Ф., Радлов Э. Л., Шпет Г. Г. Очерки истории русской философии. — Свердловск, 1991. — С. 73.
17. Вебер М. Избранное. Образ общества. — М.: Юрист, 1994.
18. Воденко К. В. Религия и наука в европейской культуре: динамика соотношения когнитивных практик. — Новочеркасск, 2012.
19. Воденко К. В. Соотношение религии и науки в культуре XX века // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. — 2011. — №5-2. — С. 47-51.
20. Гараджа В. И. Социология религии. — М.: Инфра-М. 2005.
21. Генон Р. Кризис современного мира. — М., 1991.
22. Гиренок Ф. И. Русские космисты. — М., 1990;
23. Гирц К. Интерпретация культур. — М., 2004.
24. Григулевич И. Р. Папство. Век XX. — М., 1981. — С. 328.
25. Гроф К., Гроф С. Духовный кризис: Когда преобразование личности становится кризисом М.: АСТ, 2003.
26. Дворкин А. Л. Десять вопросов навязчивому незнакомцу или пособие для тех, кто не хочет быть завербованным. — М., 1995.
27. Дворкин А. Л. Сектоведение. Тоталитарные секты. Опыт систематического изложения. — Нижний Новгород, 2002.
28. Джемс У. Многообразие религиозного опыта. СПб.: Андреев и сыновья, 1993.
29. Дик Н. Ф. Культура и традиции мировых религий: учеб. пособие. — Ростов н/Д: БАРО-ПРЕСС, 2006.
30. Добреньков В. И., Радугин А. А. Христианская теология и революция. — М., 1990.
31. Доусон К. Г. Религия и культура. — СПб.: Алетейя, 2000.
32. Дерево индуизма. — М.: Восточная литература, РАН, 1999.
33. Дубянский А. М. Классическая триада: Брахма, Вишну, Шива // Дерево индуизма. Материалы и исследования. — М., 1999. — С. 130.
34. Емельянов В. В. Ритуал и миф в древней Месопотамии. СПб.: «Петербургское востоковедение», 2003.
35. Зеньковский В. В. Основы христианской философии. — М., 1992.
36. Зеньковский В. В., прот. Апологетика. — М.: ИД «Грааль», 2001.

37. Игнатенко А. А. Халифы без халифата (исламские неправительственные религиозно-политические организации на Ближнем Востоке: история, идеология, деятельность). — М., 1988.
38. Игнатович А. Н., Светлов Г. Е. Лотос и политика: необуддийские движения в общественной жизни Японии. — М., 1989.
39. Илларион (Алфеев), митрополит. Беседы с митрополитом Илларионом. — М., 2010. — С. 200–201.
40. Ильин И. А. Путь к очевидности. — М., 1993. — С. 274.
41. Ильин И. А. Собр. соч.: в 10 т. — М., 1993. — Т. 1.
42. Иоанн (Шаховской), арх. Сан-Франциский. Что такое культура? // Иоанн (Шаховской), арх. Сан-Франциский. Избранное. — Петрозаводск, 1992. — С. 423–424.
43. Ислам. Религия, общество, государство. — М., 1984.
44. Казанова А. Второй Ватиканский собор. — М., 1973.
45. Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное. — М.: ОГИ, 2003.
46. Каприо С., свящ. Человек и культура // Строматы. — 1998. — №6–7.
47. Карташев А. В. Церковь. История. Россия. — М.: Пробел, 1996.
48. Катков В. Д. Христианство и государственность. — М., 2013.
49. Католицизм и свободомыслеие в Латинской Америке в XVI–XX вв. (документы и материалы) / отв. ред. И. Р. Григулевич. — М., 1980.
50. Кимелев Ю. А. Современная западная философия религии. — М.: Мысль, 1989.
51. Киреевский И. В. Разум на пути к истине. — М., 2002.
52. Климович Л. Н. Книга о Коране, его происхождении и мифологии. — М.: Изд-во политической литературы, 1988.
53. Ключевский В. О. Курс русской истории // Ключевский В. О. Соч.: в 9 т. — М., 1988. — Т. 2. — С. 258.
54. Кныш А. Д. Мусульманский мистицизм. — М., СПб.: ДИЛЯ, 2004.
55. Кокс Х. Мирской град. Секуляризация и урбанизация в теологическом аспекте. — М., 1995.
56. Кулиев Э. На пути к Корану. — М.: Умма, АСТ, 2003.
1. Кураев А., диак. Христианство и наука. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: URL: http://azbyka.ru/vera_i_neverie/nauka_i_religiya/1g26-all.shtml (дата обращения: 12.03.2012).
57. Кэмпбелл, Д. Тысячеликий герой. — М.: Рефл-бук, АСТ, К.: Ваклер, 1997. — 384 с.

58. Лебедев В. Хроники российской саньясы. — М.: Инст. общегуманитарных исследований, 2003. — Т. 3.
59. Леонтьев К. Н. Избранное. — М., 1991. — С. 23.
60. Лосский В. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. — М., 1991.
61. Лосский В. Н. Боговидение. — М., 2003. — С. 191.
62. Лосский Н. О. Учение о перевоплощении. Интуитивизм. — М., 1992. — С. 205–206.
63. Любичев А. А. Наука и религия. — СПб, 2000. — С. 91.
64. Магический кристалл: Магия глазами ученых и чародеев; пер., сост. и общ. ред. И. Т. Касавина. — М.: Республика, 1994.
65. Макарий (Булгаков), свт. Православно-догматическое богословие: В 2 т. — М., 1999. — Т. 1. — С. 30.
66. Мак-Ким Д. К. Вестминстерский словарь теологических терминов. — М.: Республика, 2004.
67. Малышева Д. Б. Религиозный фактор в вооруженных конфликтах современности. — М., 1991.
68. Малявин В. В. Китайская цивилизация. — М.: Астрель, 2000.
69. Манхейм К. Диагноз нашего времени. — М., 1994.
70. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. — Т. 3.
71. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. — Т. 21.
72. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. — Т. 26. — Ч. II.
73. Матяш Т. П. Основы православной культуры (историко-философское введение). — Ростов н/Д, 2010.
74. Мейендорф И., прот. Введение в святоотеческое богословие. — М., 2001. — С. 377.
75. Мейендорф И., прот. Рим-Константинополь-Москва. Исторические и богословские исследования. — М.: ПСТГУ, 2005.
76. Мифы народов мира. Энциклопедия / глав. ред. С. А. Токарев. — М.: СЭ., 1991. — Т. 1–2.
77. Можайскова И. В. Духовный облик русской цивилизации в судьбах России (опыт метаисторического исследования): в 4 ч. — Ч. 2. — М., 2001. — С. 248.
78. Мусульманские страны. Религия и политика (70–80-е годы). Сборник статей. — М., 1991.
79. Мюллер М. Введение в науку о религии. — М.: Высшая школа, 2002.
80. Накорчевский А. А. Японский буддизм. — СПб.: Петербургское востоковедение, 2004.
81. Неделько В. И., Хунджуа А. Г. Основы современного естествознания. Православный взгляд. — М., 2008. — С. 59–60.

82. Несмелов В. И. Вера и знание с точки зрения гносеологии. — Казань, 1913. Репринт: 1992. — С. 11.
83. Нижников С. А. Метафизика веры в русской философии. — М., 2001.
84. Никитин В. А. Основы православной культуры. — М., 2001. С. 15.
85. Николаева О. Православие и свобода. — М., 2002. — С. 222.
86. Нильссон М. Греческая народная религия. СПб.: Алетейя, 1998.
87. Новая философская энциклопедия: в 3 т. — М., 2001. — Т. 2.
88. Осипов А. И. Путь разума в поисках истины. — М., 2002.
89. Основы религиоведения: Учеб. [Текст]/Ю. Ф. Борунов, И. Н. Яблоков, К. И. Никонов и др. / под. ред. И. Н. Яблокова. — М.: Высш. шк., 2005.
90. Основы религиоведения: учеб. для студ. вузов / под ред. И. Н. Яблокова. — М., 2004.
2. Основы социальной концепции Русской православной церкви [Электронный ресурс]. — Режим доступа: URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/141422> (дата обращения: 05.09.2012).
91. Островская Е. П., Рудой В. И. Классические буддийские практики. Вступление в нирвану. — СПб.: Петербургское востоковедение.
92. Ответственность религии и науки в современном мире / под ред. Г. Г. Гутнера. — М., 2007. — С. 72.
93. Панарин А. С. Философия политики. — М., 1994.
94. Постнов М. Э. История христианской церкви. — Брюссель, 1964. — С. 267.
95. Ранович А. Б. Первоисточники по истории раннего христианства. Античные критики христианства. — М.: Изд-во политической литературы, 1990.
96. Религиоведение / под ред. М. М. Шахнович. — СПб.: Питер, 2006.
97. Религиоведение. Энциклопедический словарь / под ред. А. П. Забияко, А. Н. Красникова. — М.: Академический проект, 2006.
98. Религия в истории и культуре. Учебник для вузов / под ред. проф. М. Г. Писманика; 2-е изд., перераб. и доп. — М.: Юнити-Дана, 2000.
99. Религия и общество: очерки религиозной жизни современной России; отв. ред. и сост. С. Б. Филатов. — М., СПб.
100. Религия и общество: хрестоматия по социологии религии / сост. В. И. Гараджа, Е. Д. Руткевич. — М.: Аспект Пресс, 1996.

101. Религия и церковь в капиталистических странах / под ред. М. В. Андреева и др. — М., 1977.
102. Русское православие: вехи истории. — М., 1989. — С. 540.
103. Салтыков А., прот. О православной культуре // Журнал Московской патриархии. — 1997. — №3.
104. Самыгин С. И., Нечипуренко В. Н., Полонская И. Н. Религиоведение: социология и психология религии. — Ростов н/Д.: Феникс, 1996.
105. Свенцицкая И. С. Раннее христианство: Страницы истории. — М., 1988.
106. Секуляризация // Аберкромби Н., Хилл С., Тернер С. Социологический словарь / пер. с англ. — М., 2004. — С. 415.
107. Сидихменов В. Я. Китай. Страницы прошлого. — М., 1987. — С. 130.
108. Сила-Новицкая Г. Г. Культ императора в Японии: мифы, история, доктрины, политика. — М., 1990.
109. Соловьев В. С. Соч.: в 2 т. — М., 1988. — Т. 1; Т. 2.
110. Сорокин П. А. Социокультурная динамика // Сорокин П. А. Человек. Цивилизация. Общество. — М., 1992.
111. Тайлор Э. Б. Первобытная культура. — М.: Изд-во политической литературы, 1989.
112. Тиллих П. Избранное. Теология культуры. — М., 1995.
113. Торчинов Е. А. Даосизм. Дао-Дэ Цзин / пер. Е. А. Торчинова. — СПб.: Петербургское востоковедение, 1998.
114. Торчинов Е. А. Религии мира: опыт запредельного. — СПб.: Азбука-классика, Петербургское востоковедение, 2005.
115. Торчинов Е. А. Философия буддизма Махаяны. — СПб.: Петербургское востоковедение, 2002.
116. Федоров Н. Ф. Сочинения. — М., 1982. — С. 318.
3. Филарет (Вахромеев), митрополит Минский и Слуцкий. Наука и богословие. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: URL: http://www.minds.by/academy/trudy/special/trs_12.html (дата обращения: 26.03.2010).
4. Филатов В. П. Образы науки в русской культуре // Вопросы философии. — 1990. — №5. — С. 40–41.
117. Фиолетов Н. Н. Очерки христианской апологетики. — Клин: Фонд «Христианская жизнь», 2000.
118. Флаше Р. Новые религии // Антес П. Религии современности. История и вера. — М., 2001. — С. 253–254
119. Флоренский П. А. Соч.: в 2 т. Т. 1. Столп и утверждение Истины. — М., 1990.

120. Флоренский П. А. Философия культа (опыт православной антропологии). — М., 2004. — С. 57.
121. Флоровский Г., прот. Из прошлого русской мысли. — М., 1998. — С. 101–102; 263–264.
122. Фрагменты ранних греческих философов. — Ч. 1. — М.: Наука, 1989.
123. Фрэзер Дж. Дж. Фольклор в Ветхом Завете. — М., Изд-во политической литературы, 1988.
124. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. — М.: АСТ? 2006.
125. Харви К. Мирской град. Секуляризация и урбанизация в теологическом аспекте. — М., 1995.
126. Хомяков А. С. Сочинения богословские. — СПб., 1995.
127. Чернышев В. М. Сектоведение. — Киев, 2006.
128. Шахов М. О. Правовые основы деятельности религиозных объединений в Российской Федерации. — М.: Изд-во Средненского монастыря, 2011.
129. Шкаровский М. В. Русская православная церковь при Сталине и Хрущеве. — М.: Изд-во Крутицкого подворья, 2005.
130. Шмеман А., прот. Исторический путь православия. — М.: Православный паломник, 2003.
131. Шохин В. К. Теология: Введение в богословские дисциплины. — М., 2002. — С. 18.
132. Штаермай Е. М. Социальные основы религии Древнего Рима. — М., 1987.
133. Шубарт В. Европа и душа Востока. — М., 1997. — С. 87.
134. Шэн-янь Наследие Чань: две тысячи лет паломничества. — СПб.: TRIADA, 2004.
135. Щуцкий Ю. Н. Китайская классическая «Книга перемен». — М., 1993. — С. 246.
136. Элбакян Е. С. Духовный мир современной российской интеллигенции // Религиоведение. — 2001. — №2.
137. Элиаде М. Аспекты мифа. — М.: Инвест-ППП, 1995.
138. Элиаде М. Космос и история. — М., 1987.
139. Элиаде М. Миф о вечном возвращении. Архетипы и повторяемость. — СПб.: Алетейя, 1998.
140. Элиаде М. Ностальгия по истокам. — М., 2006. — С. 15.
141. Элиаде М. Оккультизм, колдовство и моды в культуре. — Киев.: София, М.: Гелиос, 2002.
142. Элиаде М. Священное и мирское. — М., 1994.
143. Элиаде М. Тайные общества: Обряды инициации и посвящения. К.: София, М.: Гелиос, 2002.

144. Эрман В. Г. Ведийская религия // Древо индуизма. Материалы и исследования. — М., 1999. — С. 63.

145. Эрн В. Ф. Борьба за Логос. Опыты философские и критические // Эрн В. Ф. Сочинения. — М., 1991.

146. Этнорелигиозный терроризм / под ред. Ю. М. Антоняна. — М.: Аспект-Пресс, 2006.

147. Юнг К. Бог и бессознательное. — М.: Олимп, АСТ-ЛТД, 1998.

148. Юнг К. Проблемы души нашего времени. — М.: ИГ «Прогресс», Универс, 1994.

149. Religion and Science // Stanford Encyclopedia of Philosophy. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: URL: <http://plato.stanford.edu/entries/religion-science> (дата обращения: 07.10.2012).



Учебное издание

**Мекушкин Андрей Александрович
Воденко Константин Викторович**

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ И ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ

учебное пособие

Выпускающий редактор — Д. В. Нефёдов
Верстка и дизайн обложки — Издательство «Профпресс»

Отпечатано в РИК Издательства «Профпресс». Сдано в набор 30.08.2019.
Подписано в печать 16.10.2019. Формат 64x80/16. Бумага офсетная.
Печать цифровая. Гарнитура MinionPro. Усл. печ. л. 11,4. Тираж 200 экз.
