

Д. В. ПИВОВАРОВ

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ

Том 3

Праксеология религии

Учебное пособие



Д. В. Пивоваров

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ

В 3 томах

Екатеринбург
Издательство Уральского университета
2012

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
УРАЛЬСКИЙ ФЕДЕРАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ИМЕНИ ПЕРВОГО ПРЕЗИДЕНТА РОССИИ Б. Н. ЕЛЬЦИНА

Д. В. Пивоваров

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ

Том 3

ПРАКСЕОЛОГИЯ РЕЛИГИИ

Рекомендовано методическим советом УрФУ
в качестве учебного пособия для студентов, обучающихся
по программе магистратуры по направлению подготовки
033300 «Религиоведение»

Екатеринбург
Издательство Уральского университета
2012

УДК 21
ББК Э210
П32

Рецензенты:

кафедра философии УрО РАН (заведующий кафедрой доктор философских наук, профессор Ю. И. Ми ро ш н и к о в);

Д. М. Ф е д я е в, доктор философских наук, профессор
(Омский государственный университет)

Пивоваров, Д. В.
П32 Философия религии : в 3 т. Т. 3 : Праксеология религии : [учеб. пособие] / Д. В. Пивоваров. — Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2012. — 476 с.

ISBN 978-5-7996-0768-5 (т. 3)

ISBN 978-5-7996-0749-4

Рассматриваются основные понятия и принципы праксеологии религии. Обсуждаются типы религиозных организаций, система сакрализации базовых ценностей, роль религиозных идеалов в основании культуры, сущность духовного образования, проблема смысла жизни человека. В конце этого тома дается приложение к трехтомнику: краткая история западноевропейской философии религии XVII–XIX вв. и словарь основных терминов.

УДК 21
ББК Э210

ISBN 978-5-7996-0768-5 (т. 3)
ISBN 978-5-7996-0749-4

© Уральский федеральный университет, 2012
© Пивоваров Д. В., 2012

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	9
Глава 1. ХРИСТИАНСКАЯ ЦЕРКОВЬ	11
§ 1. Церковь как система	11
Понятие церкви (11). Соборность (14). Иерархия (15). Церковь, ересь и секта (18). Деноминация (24). Культ (25). Конфессионализм (26).	
§ 2. Церковь и государство	27
Церковь и государство в Западной Европе (30). О соотношении церкви и государства в восточном христианстве (33). Эпанагога (34). Русская православная церковь и государство (35). Типы связи церкви и государства (45)	
§ 3. Идеология и церковь	46
Понятие идеологии (46). Учение идеологов (48). Сходство и различие религии и идеологии (51)	
Глава 2. САКРАЛИЗАЦИЯ ЦЕННОСТЕЙ	55
§ 1. Сакральное и нуминозное	55
Понятие сакрального (55). Р. Отто о священном (61). Нуминозное (62). Развитие понятия сакрального (63)	
§ 2. Религия как сакрализация базовых ценностей	65
Концепция Дюркгейма (65). Интегральный традиционализм (68). Харизма (68). Таинства в христианстве (69). Система сакрализации (69). Сущность религии: индивидуальна или социальна? (75) Апокатастасис (77). Святой как тип религиозной личности (78). О русских православных святых (80). Монах как тип религиозной личности (81). Монашество на Руси (85). Сакрализация — специфическая функция религии (86)	

Глава 3. РЕЛИГИОЗНЫЕ ИДЕАЛЫ В ОСНОВАНИИ КУЛЬТУРЫ	89
§ 1. Культура — идеалообразующая сторона жизни	89
О трех концепциях культуры и проблеме их синтеза (90). Этимология и современный смысл термина «культура» (93). Идеалообразование (97). Идеальное и идеал (100). <i>Ideelle</i> и <i>Ideale</i> (104). Три концепции идеального (107). Синтетическая теория идеального (110). Две стороны идеала (110). Идеал: проблема авторства (112). Ядро и периферия культуры (115)	
§ 2. Религиозный культ: операциональные модификации	122
Культ (122). Традиция (125). Религиозный традиционализм (127). Обычай (128). Норма (130). Ритуал (133). Обряд (137). Молитва (140)	
§ 3. Роль религии в культуре: три модели	146
Религия — генотип культуры (147). Хозяйство — генотип культуры (149). Религиозно-хозяйственная модель (150). Взаимоотражение религии и экономики (151). Постсоветская культура (154). Пророки у истока культур (156). О роли Священного предания в культуре (160). Религия и политика (163). Фундаментализм (164)	
§ 4. Космоцентрические и социоцентрические религии и их взаимосвязь в культуре	167
Многообразие культур (167). О социоцентрических культурах (169). Русская идея (172). Гражданская религия США: американская идея (177). Оправдание социоцентризма (179). Жукоцкий о религии советизма (180). Атеистическая форма религиозного протеста (182). Логика религиозной войны (183). О культе марксизма в России (184). Каждый религиозен по-своему (186). Связь и противоречие социоцентризма и космоцентризма (187). Реформация в России (190)	
§ 5. Религиозный прогресс и идея будущей общечеловеческой культуры	193
Прорекание новых смыслов (194). Религиозный синтез (196). Предсказание о 1844-м г. как начале новой эры (199). Учение о прогрессе в Откровениях (200). Идея объединения человечества (202). Конструктивность национализма (203). Опасность глобализации и мирового тоталитаризма (205). Единство культур (208). Реальное и утопичное в экуменизме (210). Две грани религиозного пророчества (214). Секуляризация (215). Последствия секуляризации (217). Проблема общечеловеческих ценностей (219)	
Глава 4. ОТНОШЕНИЕ К ИНОВЕРИЮ	224
§ 1. Совесть	224

Понятие совести (224). Этическая дилемма интуитивизма и эволюционизма (225). Свобода воли (226). Сократ, стоики и каббала о совести (227). Христианство о совести (228)	
§ 2. Свобода совести	232
Понятие свободы совести (232). Детерминизм и свобода (232). Объективный и субъективный смыслы свободы совести (233). Свобода вероисповедания (234). Декреты о свободе совести (236). Нарушение закона о свободе совести в системе образования (238). Условия полной реализации свободы совести (239). Религиозное свободомыслие (240)	
§ 3. Толерантность и ненасилие	242
Этимология и тезаурус термина «толерантность» (242). Дефиниция толерантности (244). Об истории понятия толерантности (245). Ценность толерантности (247). Два вида толерантности (249). Религиозная толерантность (250). Насилие (252). Ненасилие (253). Толстой о непротивлении злу насилием (255). Ильин о сопротивлении злу насилием (258). Декларация мирового этоса Кюнга (259)	
§ 4. Р. Нибур о церковном пацифизме	263
Пацифизм (263). Феномен религиозного пацифизма (264). Укорененность греха (265). Евангелие не только весть о любви (265). Ересь гуманизма (267). Оправдание пацифизма (269). Дилемма пацифизма (270)	
§ 5. Симфоника как методология толерантного спора	272
Общая идея и принципы симфоники (272). Принцип гармонического единства веры и знания (275). Принцип мировоззренческих антиномий (276). Принцип взаимного дополнения (276). Принцип симфонического сомнения (277). Принцип равного величия (277). Оксиромма (278). Крипта (279). Дерево познания (280). Пространство познания (284). Доказательства коллективные и всеобщие, реальные и мнимые (288)	
Глава 5. РЕЛИГИОЗНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ	292
§ 1. Воспитание и образование	292
Реализация способностей человека через воспитание и образование (292). Религиозная школа (294). Антирелигиозная школа (295). Светская школа (295). Исторические сведения о религиозной школе (296). Религиозная школа в России (297). Начальное образование как освоение базовых идеалов культуры (299). Принципы общего образования (301). Задачи духовного образования (304)	

§ 2. О преподавании религии	305
<p>Кто должен преподавать основы религий? (305) Об освоении идеалов родной культуры (306). Философия и система образования (308). Христианство о роли интеллекта в образовании (309). А. Кураев о факультативе «Основы православной культуры» (310). Антиномическая педагогика (312)</p>	
Глава 6. СМЫСЛ ЖИЗНИ	315
§ 1. Проблема смысла жизни	315
<p>Понятие смысла жизни (318). Виртуальность смысла жизни (322). Два подхода к проблеме смысла жизни (323). Смысл жизни как осознание жизни (326). Иррациональность смысла жизни (329). Что такое «я»? (331) Что такое жизнь? (334) Смерть (335). Две смысложизненные тенденции (338). Социальная роль и смысл жизни (340). Абсурдна ли жизнь? (341)</p>	
§ 2. Основные грани смысла жизни	342
<p>Священные Писания о смысле жизни (342). Смысл жизни как связь с Абсолютом (343). Смысл жизни задан Богом (345). Любовь и смысл жизни (347). Единство людей и смысл жизни (348). Равенство людей как момент социального смысла жизни (349). Цель жизни человека в отношении к природе (350). Парадокс конечности и бесконечности человека (352). В чем предназначение человечества? (354) Формулы выражения смысла жизни (355)</p>	
Контрольные вопросы и задания	356
Список рекомендуемой литературы	360
Приложение к учебному пособию «Философия религии»	375
Краткая история западноевропейской философии религии (XVII–XIX вв.)	377
Словарь основных терминов	461

ВВЕДЕНИЕ

Праксеология (греч. πρᾶξις — действие) — философская концепция деятельности, совмещающая представления об общих правилах и ценностях кооперированных действий. Синтезируя методологию (от греч. μεθόδος — путь исследования) и аксиологию (от греч. ἀξία — ценность), праксеология изучает общую структуру действия в отвлечении от его изменяющихся состояний, т. е. является своего рода нормативной грамматикой человеческого действия. Термин «праксеология» первым употребил Л. Бурдые (1882), ввел в оборот А. Эспинас (1923), восприняли Е. Слуцкий (1926) и Т. Котарбинский (1947).

Проект праксеологии как особой научной дисциплины выдвинул и обосновал Т. Котарбинский (1886—1981), один из главных представителей львовско-варшавской школы. Этот польский логик и философ оригинально развил идеи неомарксиста Г. Петровича (югославская школа «Праксис»), прагматиста Дж. Дьюи (версия американского инструментализма) и русского эмпириомониста А. А. Богданова (тектология как всеобщая организационная наука). Свой проект «науки действия» Котарбинский изложил в ряде трудов, в том числе в «Праксеологии» (1947) и «Трактате о хорошей работе» (1955). Много внимания в его сочинениях уделено идеалам и средствам эффективной деятельности, сотрудничеству и борьбе взаимодействующих людей, традициям и новаторству в культуре. Проект Котарбинского¹ сегодня активно реализуется в формах

¹ См.: *Kotarbinski T. Praxeology: an Introduction to the Sciences of Efficient Action.* Oxford, 1965.

философской, социологической и экономической праксеологии. В Польше многие годы издается журнал «Prakseologia».

От концепции Т. Котарбиньского отличают п р а к с и о л о г и ю как ветвь прагматизма — движения, возникшего в Дании и Норвегии в 60—70-е гг. XX в., инспирированного идеями раннего Хайдеггера и позднего Витгенштейна. Скандинавские праксиологи подчеркивали, что отвлеченному философскому анализу предмета должен предшествовать тщательный анализ частных случаев и примеров, сопряженный с местоположенностью философа. Термин «праксиология» в этом смысле обозначает систематический философский анализ деятельности, праксиса, языковых игр. В свете скандинавской праксиологии объект есть «используемый объект», субъект — «действующая личность», а мир есть «мир, в котором мы живем и действуем как с объектом», причем субъект всегда знает, что он делает, а также знает мир, в котором он действует².

Наряду с онтологическими и гносеологическими проблемами отношения человека к абсолютной реальности философия религии интересуется методологическими и аксиологическими вопросами религиозной активности. Предмет праксеологии религии — формы и виды религиозной деятельности, религиозных действий и операций. Практиология религии изучает поведение верующих, внекультовую и культовую активность религиозных организаций, религиозные обряды, церемонии и т. п.

В этом томе учебного пособия рассматриваются наиболее важные темы праксеологии религии: церковь как важнейшее средство связи с Абсолютом; сакрализация фундаментальных идеалов культуры; культ, обычай, норма, ритуал, обряд, молитва; религиозная идеология; традиционализм и новаторство; свобода совести, толерантность, ненасилие, пацифизм; религиозное образование; цель и смысл жизни.

² См.: *Skirbekk G.* [ed.] *Praxiology : an Anthology.* Oslo, 1983.

Глава 1

ХРИСТИАНСКАЯ ЦЕРКОВЬ

§ 1. Церковь как система

Понятие церкви. — Соборность. — Иерархия. — Церковь, ересь и секта. — Деноминация. — Конфессионализм

Религиозное объединение, т. е. общность верующих со всеми ее организационными компонентами, может существовать в формах церкви, секты, деноминации, культа, мистерии, тайного общества и др. По законодательству Российской Федерации религиозное объединение есть добровольное объединение граждан РФ, иных лиц, постоянно и на законных основаниях проживающих на территории РФ, образованное в целях совместного исповедования и распространения веры и обладающее соответствующими этой цели признаками: вероисповедование; совершение богослужений, других религиозных обрядов и церемоний; обучение религии и религиозное воспитание своих последователей. Религиозные объединения могут создаваться в форме религиозных групп и религиозных организаций.

Понятие церкви

Слово «церковь» (славянские слова *црква*, *црковь*, *циркевень*, немецкое *Kirche*, английское *church*, сканд. *kirka*) произошло от греч. *κῆρυκος* — Божий, Господний. Церковь — это: 1) относительно самостоятельный компонент социальной структуры в форме

религиозной общины, объединения людей на основе общности вероучения и культа; 2) сакральное пространство; 3) в обыденном употреблении название христианского культового здания для богослужения с помещением для молящихся и алтарем. Церковь есть особая социальная форма духовной власти, понуждающая единоверцев починяться своему уставу и правилам.

Первая община учеников Христа известна в истории под именем еkkлeсии (греч. *ἐκκλησία* — народное собрание), что означает собрание людей вследствие призыва, приглашения. Греческие слова *ἐκκλησία* и *συναγωγή* (собрание) суть синонимы, обозначающие с о б р а н и е; они являются переводом одного и того же еврейского термина *gahal*; первым термином сегодня обозначают только христианскую общину, а вторым — исключительно собрание иудеев. Для христиан Церковь есть прежде всего евхаристия, вкушение хлеба и вина. Во времена Тайной вечери пасхальную трапезу возглавлял Христос, после Пятидесятницы — апостолы, а ныне — пресвитеры (греч. *πρεσβύτερος* — старейший в семье).

В узком смысле под церковью понимают только правильно названное христианское собрание, руководимое священниками. У мусульман, в отличие от христиан, нет духовенства как сословия, наделенного особой благодатью. Нет у мусульман и церкви как посредника между верующими и Аллахом. Их имамы — только «руководители молитвы», муллы — простые чтецы молитв и проповедей, а муэдзины — объявляющие о начале намаза. В мусульманском богослужении нет таинств, песнопений, музыки.

Тем не менее в широком смысле церковью можно считать любую религиозную общину, будь то мусульманская умма, буддистская сангха, иудейская синагога и т. д., поскольку у уммы, сангхи и синагоги есть все-таки немало общего с христианским собранием. В условиях современных информационных дискурсов и пиар-технологий возникают новые понятия: электронная церковь, телевизионная магия, компьютерные религии.

Гегель предложил именовать церковью всякое соединение людей для выражения отношений к Абсолюту в формах чувств, представлений, верований и упований. Существует мнение, что религиозность индивидуалистична, церковность же требует отказа от

индивидуализма; церковь есть такая религия, которая логически убеждает индивидуальный интеллект (Августин). Правоведы XIX в. определяли церковь как всякое вероисповедное общество, признанное в государстве. Любая сущностная дефиниция церкви так или иначе обусловлена религиозными верованиями авторов дефиниции, и всецело светские философские и юридические определения церкви вряд ли имеют смысл. Церковь как правило легитимизирует своим традиционным авторитетом социальную систему и сакрализует базовые нормы и идеалы общественной жизни.

Критическое отношение к социальным порядкам и стремление к высокому нравственному стандарту подчас втягивают церковь в глубокий конфликт со светской властью. В тех странах, где законом предусмотрена государственная церковь, бывают острые противоречия между господствующей церковью и оппозиционными религиозными организациями. Религия, прибегающая к силе государства ради запрещения инаковерия, косвенно проявляет собственную вероучительную слабость.

Как особый социальный институт христианская церковь начинает складываться в Римской империи со II в., а к V в. наиболее крупными становятся Римская католическая церковь и Константинопольская православная церковь. В 1054 г. случился «великий раскол» (схизма) церкви; ему предшествовали шесть веков идеологической и политической борьбы между западным и восточным христианством. Одно из важнейших расхождений между католиками и православными связано с понятием *филиокве* (лат. *filioque*— «и от сына»), т. е. с вопросом, исходит ли Святой Дух только от Бога Отца или «и от Сына тоже». Греко-византийская (православная) церковь не приняла добавления «филиокве» к символу веры, установленному Вселенскими соборами 325 и 381 гг., что и явилось одним из формальных предлогов для разделения христианской церкви на западную и восточную.

Николай Кузанский в трактате «О мире веры (1454) призвал представителей разных религий к межрелигиозному диалогу. Его тезисы таковы. Человечество сотворено единым, но позже распалось на множество народов и религий. Всякая религия истинна только относительно, но не безусловно. На земле религии противоположны

и враждебны друг другу, а в Боге все противоречия примирены. Поэтому на небе религии приведены в согласие друг с другом, и мудрость заключается в признании возможности веры, единой для всех религий.

В XVI в. в процессе реформации западного христианства образовались протестантские церкви. Мартин Лютер, родоначальник Реформации как религиозного преобразования в духе протестантизма, обвинил папскую иерархию в том, что она «приковала Иисуса Христа к иконостасу» и распинает Его во второй раз, теперь духовно. Протестанты требовали освободить Христа, дабы Он пребывал в душах всех христиан. В 1689 г. в Англии было опубликовано «Послание о веротерпимости» Джона Локка, в котором философски обосновывалось право каждого человека на свободу совести и вероисповедования.

Соборность

Коллективизм бывает стадный, стайный, соборный и др. А. С. Хомяков ввел понятие *с о б о р н о с т и*, которым обозначил особенности православной церкви. Этимологически термин «соборность» восходит к слову «собор»: 1) собрание должностных лиц, решающих какие-либо вопросы; 2) храм, где духовенство нескольких церквей совершает богослужение. По Хомякову, православная церковь гармонически объединяет принципы свободы и единства и органически выражает единое во многом. Тем самым она отличается от католической авторитарной церкви, в которой единство подавляет свободу, и от протестантской церкви, где свобода доминирует над единством.

В. С. Соловьев трансформировал понятие соборности в идею *в с е е д и н с т в а* (во всеедином единое существует в пользу всех), а С. А. Левицкий, Н. О. Лосский и С. Л. Франк конкретизировали его понятием *с о л и д а р н о с т и* как общности интересов, единства мировоззрения и совместной ответственности. Православное понятие соборности надо отличать от таких общехристианских понятий, как единство трансцендентной Троицы, полнота бытия и всеединство. Специфику соборности логично усматривать в идеа-

ле православной церкви как посредника (медиума) между Божественной полнотой бытия и верующими.

Основными признаками церкви являются развитая система догматов и культа, строгая централизация управления, иерархия управляющих, а также разделение членов церкви на духовенство и мирян. Конституирующие элементы церкви — это: 1) общее вероучение (Священное Писание, Священное предание, кредо, доктрина, догматы); 2) религиозная деятельность (культовая и внекультовая); 3) церковное управление, иерархия. В вероучение и устав церкви встроена система организационно-институциональных норм, которая определяет строение религиозной организации, а также особенности взаимоотношений между верующими, священнослужителями и высшими руководящими органами. Церковь всегда считает себя непогрешимой в делах религиозной веры.

Иерархия

Церковь через иерархию (от греч. *ἱεραρχία* — священновластие) контролирует поведение своих членов, вырабатывает, хранит и передает конфессиональные представления и обычаи. Церковная иерархия — совокупность церковных чинов снизу доверху в порядке их подчиненности, общее название для всех трех степеней священства в христианской церкви — епископа, пресвитера и диакона. В отличие от священников, диаконы не совершают таинств, а просто помогают нуждающимся и принимают некоторое участие в литургии. Согласно православию и католицизму эти три степени церковной иерархии изначально установлены Иисусом Христом и апостолами, а потому имеют особую благодать Святого Духа, передаваемую в таинстве священства. Священникам предписано постоянно пробуждать у прихожан чувство вины в содеянных грехах.

По Веберу, христианская церковь исторически возникла из харизматической группы Иисуса Христа и его учеников, в которой тогда еще не было служебной иерархии и ритуала. После смерти учителя харизма постепенно рутинизируется, трансляция веры оборачивается традицией, община разрастается, становится массовой и утрачивает живой опыт благодати. Распределением харизмы

через систему таинств начинают заниматься священнослужители. Потребность в догматизации, конфессионализации и организации рождает церковь как служебную иерархию духовенства.

Когда христианство стало официальной религией, в ней были введены новые должности и титулы, не имеющие евхаристического происхождения: архиепископ, экзарх, архимандрит, архидиакон. Подражая императорским чиновникам, клирики ввели градации и торжественные величания священного достоинства: *Ваше преосвященство*, *Ваше Святейшество*, *Ваше преподобие*, *Великий эконном* и др. Протестанты не признают специального таинства священства и в этом смысле отрицают церковную иерархию; назначение их пасторов через возложение рук (рукоположение) имеет характер простого обряда, но не таинства. Высшее место в христианской церковной иерархии принадлежит Вселенскому собору.

В соответствии с этнографическим и политическим разделением населения православная вселенская церковь делится на поместные (автокефальные, самоуправляемые) церкви. Сегодня в мире насчитывается 15 автокефальных православных церквей: Константинопольская, Александрийская, Антиохийская, Иерусалимская, Русская и др. Поместная церковь, состоящая из епархий, управляется патриархом и синодом (от греч. *сὺνοδος* — собрание). Епархию возглавляет епархиальный епископ, имеющий право посвящать священников и клириков.

Все православные иерархи (епископы, архиепископы, митрополиты, патриархи) имеют одну и ту же степень таинства священства — степень епископа. В православии высшая власть в области вероучения, церковного управления и церковного суда принадлежит Поместному собору, созываемому патриархом и синодом по мере надобности. Так, в Русской православной церкви (РПЦ) этот собор обычно созывается один раз в пять лет.

Видимый глава всей Римской католической церкви — папа, считающийся непогрешимым во всех отправлениях своей иерархической деятельности (когда он вещает *ex cathedra* — с кафедры); его власть выше Вселенского собора, созываемого лишь по усмотрению папы. Римский папа (своего рода патриарх Рима) стоит неизмеримо выше всего епископата и именуется «наместником Иисуса

Христа на Земле». Центр католицизма и резиденция его главы — Ватикан, город-государство в центре Рима.

Иоанн Златоуст сравнил церковь с кораблем, в котором верующие спасаются среди волн житейского моря. Классическое христианство видит в церкви не обычный человеческий институт, а святое, вечное и нетленное мистическое тело Христово, посредника между Богом и человеком, хранителя и распорядителя даров благодати. В этом смысле церковь понимается как гармония небесного и земного, единство невидимой и видимой церкви.

Глава невидимой церкви — Иисус Христос. Он руководит видимой церковью, т. е. общиной верующих, включающей в себя священников (клир) и рядовых верующих (мирян). Все обряды и таинства, совершаемые в видимой церкви, обретают силу благодаря мистическому действию невидимой церкви. Нет возможности описать устройство невидимого небесного Храма Божьего, ибо «нет архитектурных правил для воздушных замков» (Г. К. Честертон).

Считается, что только церковь способна безошибочно комментировать религиозное вероучение и что только через нее возможно спасение человека. Протестантизм демистифицировал церковь. Он отказался признавать, что церковь является посредником между Богом и человеком и что она хранит благодать и распоряжается ею. Провозгласив догмат о всеобщем священстве, протестантизм отверг принципиальное деление верующих на мирян и клир.

Х р а м — культовое здание, сакральное место для богослужений и других религиозных обрядов, совершаемых в строго обозначенное время. Не случайно у католиков слово, обозначающее это понятие, образовано от лат. *templum* (от *tempus* — время). В христианстве есть разные названия для храма: собор, кирха, костел. Иудейская синагога и мусульманская мечеть — эквиваленты храма. В церкви мормонов храм служит местом не для молитв, а для принятия постановлений. В архитектурном отношении храмы нередко являют собой эталоны культуры и техники, поскольку выполняют очень важную социальную функцию. Устройство храма зависит от особенностей религиозного ритуала. Например, зиггурат в Месопотамии был задуман как лестница к богам, а священные

пирамиды Древнего Египта напоминают громадные надгробья над могилами фараонов и выражают идею загробной жизни.

Церковь, ересь и секта

Слово «секта» (от лат. *secta* — руководящий принцип, школа мысли) изначально было нейтральным термином, обозначающим отдельные политические, философские и религиозные группы. В раннехристианскую эпоху оно приобрело негативный характер. Поначалу иудеи клеймили христианскую общину как секту: первосвященник Анания обвинял апостола Павла перед римским наместником, называл его «язвой общества», «представителем Назорейской ереси». В письмах Павла слово «разделение» (греч. *δίρεσις*, т. е. ересь, а также «избранный образ мыслей») применяется в значении «ложное учение». Позже этим словом (в том же отрицательном смысле) пользовался М. Лютер, а из его сочинений оно перекочевало в религиоведение.

С современной христианской точки зрения ересь есть сознательное и преднамеренное отклонение от ясно выраженного христианского догмата и выход из церкви. Ересь следует отличать от схизмы (раскола), т. е. от выхода из прежней религиозной организации из-за разногласий с ней относительно обрядов, и от непреднамеренных ошибок в догматическом учении вследствие нерешенности тех или иных вопросов самой церковью (например, у Оригена).

Источниками ересей в раннем христианстве были следующие:

1) стремление внедрить в христианское учение идеи иудаизма, зороастризма или язычества (монтанизм, манихейство, монархианизм, субординационизм и др.);

2) желание обосновать христианство методами рационализма и диалектики (например, арианство);

3) теологическая самостоятельность христианских учителей, не основывающаяся на церковных постановлениях и Предании.

Церковь борется с ересями, опровергает и побеждает их, а еретиков чаще предаёт отлучению (анафеме). Одним из первых критику ересей и сект предпринял св. Ириней Лионский в книге «Против ересей» (180—189). Христианство способно достаточно четко

различать правоверие и еретические уклоны на основе единой церковной канонизации своих книг, идей и учений. Напротив, в исламе, где нет института единой церковной канонизации священных текстов, проблема различения ортодоксии и ереси принципиально неразрешима.

Макс Вебер, который первым начал в академической манере изучать протестантские секты в Северной Америке, отличил церковь от секты по критерию *универсальности*. В 1906 г. Вебер сформулировал следующее определение секты как «идеального типа»: секта является волонтаристическим объединением лишь достойных (по идее) в религиозно-этическом отношении людей, квалифицированных в качестве таковых и добровольно вступивших в это объединение при условии столь же добровольно данного им разрешения, ввиду их доказанной религиозной избранности¹.

Э. Трёльч в работе «Социальные учения христианских церквей» (1912) под сектой понимал добровольное соединение избранных, основанное на непосредственно личных отношениях, а под мистицизмом — тип духовного индивидуализма.

Церковь претендует на всеобщность, не противопоставляет себя миру, приемлет его культуру, стремится сгладить противоречия между сакральными и профанными ценностями, не предъявляет к своим членам жестких требований непременно участвовать во всех богослужениях. Принадлежность к церкви обязательна для человека, родившегося на ее канонической территории; отсюда и крещение в детском возрасте. Церковь включает в свой состав потенциального верующего с момента его рождения и независимо от его воли. Тем не менее в церкви нет строго контролируемого членства, прихожане анонимны.

Первые христиане, объединяясь в церковь, рисковали жизнью, и их древняя церковь была сообществом активной веры. Теперь же от многих членов церкви (включая детей) не требуется ни такого рода экзистенциального решения, ни четкого знания всех вероучительных положений; не возбраняется сомневаться в некоторых цер-

¹ См.: Вебер М. Протестантские секты и дух капитализма // Вебер М. Избранные произведения. М., 1990. С. 273—306.

ковных постановлениях и даже критиковать их. Поэтому неточно мнение, будто вся нынешняя христианская церковь покоится исключительно на исповедовании веры.

К тому же протестантские священнослужители не имеют тех привилегий, которыми защищены служители Римской церкви, и у них меньше возможностей противостоять критике и заблуждениям прихожан и тем более отлучать кого-либо от церкви. Причина тому — протестантское учение о всеобщем священстве всех верующих, согласно которому никакая религиозная группа не имеет права заниматься посредничеством между Богом и человеком.

Важнейший атрибут церкви — совершение таинств при передаче благодати. Считается, что именно церковь владеет сокровищницей благодати, которую священники раздают мирянам: «там, где есть Слово и Причастие, там и Церковь» (Э. Трёльч). Церковь есть тип бюрократической организации, священник назначается административным путем. Руководствуясь духом протестантизма, Вебер в целом положительно оценивает церковную бюрократию (и бюрократию вообще), определяя ее как *рациональную структуру управления*, способную поддерживать дисциплину планирования и противостоять сословным привилегиям, а также разного рода дисфункциям.

А вот Кант иначе оценивал роль бюрократических структур. По его мнению, бюрократия, заботясь о счастье народа, сверху навязывает людям юридические законы. В отличие от гражданина, свободно живущего по моральному закону, подданный в принципе не может быть моральным: он вынужден исполнять бюрократический закон как приказ, даже если считает свой поступок противоречащим совести. В системе бюрократии человек, по Канту, становится механизмом, и законы его поведения суть механические, но не моральные.

Протест некоторой части верующих против бюрократической верхушки своей церкви (например, против культа епископов и предстоятеля церкви), выход из нее и учреждение сект — типичный религиозный феномен. Для русской культуры характерно на место права ставить правду в форме особой моральной оценки и знания о должном. Отсюда понятна постоянная напряженность в РПЦ,

например, между церковным начальством и частью верующих, относимых к неугомонным «правдоискателям».

С другой стороны, сегодня воцерковленность существенно отличается от религиозности. В связи с этим нидерландский богослов А.Хаутепен отмечает: «Членство в церкви и осознание себя христианином отождествлять уже нельзя. Для многих церковь — это лишь поставщик своего рода “гражданской религии” (*civil religion*), услугами которого пользуются лишь для исполнения церемониалов при рождении, свадьбе и смерти, а также в дни общественных праздников или/и при введении в должность представителей власти. Многие ищут более глубокого смысла жизни в форме религии вне церкви, в различных движениях и группах².

Церкви противопоставит секта, «природа и цель которой не допускают всеобщности» (Вебер). С е к т а — это сравнительно немногочисленная и замкнутая группа верующих, объединяющихся по собственной воле, на основе сознательно принимаемого решения и крещения взрослых. Она строго замкнута, «поворачивается спиной к миру», отсеивает достойных от недостойных. Секта обычно осуждает мирские порядки, поощряет аскетизм, самоограничение, моральную чистоту, подчеркивает равенство всех членов, стремится к духовному возрождению. Как правило, секту возглавляет харизматический лидер, обладающий личным духовным даром. Для секты характерна претензия на исключительность своей роли (доктрины, миссии).

Самый очевидный критерий секты — в ее институциональной и догматической принадлежности к той или иной мировой религии. В этом смысле секта является субобщиной (подмножеством, подобщиной) по отношению к доминирующей главной религиозной общине. Доктрина и догматы секты просты, но частично заимствованы из основ учения «материнской религии», к которой она, по утверждению самой секты, принадлежит. Такие заимствования отличают секту от культа, в котором главное — не теология и не институт, а эзотерика, ритуалы, магия, общение с живым гуру или

² Хаутепен А. Бог: открытый вопрос. Богословские перспективы современной культуры. М., 2008. С. 17.

с их группой (известна религиозоведческая пословица: «культ жаждет ритуалов и мифов»).

Первые христиане были «малым стадом» (Лк. 12 : 32) и воспринимались как группа, отколовшаяся от иудаизма. Но было ли христианство в те времена сектой и может ли вообще секта стать самостоятельной религией? Существуют иудейские, христианские, исламские и буддистские секты, но не бывает так, чтобы секта образовалась сама по себе, вне зависимости от более общей религиозной группы. Самодостаточная и независимая религиозная община, имеющая собственное ядро, сектой не является по определению.

Буддизм не индуистская секта, хотя и развился из индуизма, равно как христианство не является сектой иудаизма, а бахаизм не следует считать сектой ислама. И вообще не всякое ответвление от религии (например, культ) следует причислять к сектам. Главная причина возникновения секты — в стремлении к реформированию. Секта провозглашает возвращение назад к истокам Откровения, т. е. к основам и истинному учению раннего периода той религии, от которой она отделяется.

Каждая христианская секта заявляет, что именно в ней обитает истинный, незапятнанный, живой дух христианства. Любая мусульманская секта притязает на знание пути к истинной вере первых дней ислама, не искаженной вымыслами современных людей. Все реформации в конечном итоге ведут к теологическому плюрализму, увеличению количества сект и утрате единства верующих внутри мировых религий. Характерной особенностью сект является мономания — превозношение отдельных догматов той или иной мировой религии (об исцелении, пробуждении, конце времен и т. п.) до статуса главных принципов. Такое смещение приоритетов обуславливает односторонность и узость сектантского мышления.

Э. Трёлльч делил религиозные организации на три типа: церковь, секту и мистическое движение. Церковь является консервативным учреждением, стремится включить в себя все население, претендует на спасение верующих при помощи духовенства и причастия. Оппозиция церкви развивается в секты. Секта основана на прямых личных связях между ее членами и предпочитает неканонические методы спасения.

Вместо двусмысленного термина «секта» религиоведы нередко используют нейтральный термин — **н о в ы е р е л и г и о з н ы е д в и ж е н и я** (НРД; термин введен английским социологом Эйлин Баркер). В общем смысле НРД есть любая религиозная, этническая или духовная группа, не признанная (или пока не признанная) традиционной в отдельно взятом обществе. По типологии Е. Г. Балагушкина, в отношении к наличной общественной жизни НРД бывают обновленческими (с эсхатологическим оптимизмом), оппозиционными (мироотрицающие) и альтернативными³.

Некоторые НРД в начальный период своего становления и развития приобретают тоталитарный, деструктивный и экстремистский характер: маскируют свои истинные цели, обманом вербуют и зомбируют паству, прибегают к жестким авторитарным методам управления, к насилию⁴. Правоведы определяют **э к с т р е м и з м** как такое разжигание религиозной, национальной и иной вражды в обществе, которое непременно сопряжено с насилием либо с угрозой насилия.

Тоталитарно-деструктивная секта жестко противопоставляет себя традиционной церкви и обществу. Ее лидеры-манипуляторы, стремясь целиком контролировать все стороны жизни рядовых адептов, применяют к своим бесправным подчиненным метод насилия. Авторитет и неограниченная власть лидера подкрепляются специальными вероучительными положениями. Современные тоталитарные секты — это чаще не маргинальные группы, а влиятельные международные корпорации с собственным агрессивным маркетингом и бизнесом. Их численность уже сравнима с численностью сторонников традиционных религий. В таких сектах случаются убийства и самоубийства, подчас эти общины решаются (подобно «Аум Синрикё») на террористические акты.

В России к числу **т о т а л и т а р н о - д е с т р у к т и в н ы х с е к т** эксперты обычно относят Белое братство, Аум Синрикё, Богородичный центр, Церковь свидетелей Иеговы, Церковь сайентологии,

³ См.: Балагушкин Е. Г. Нетрадиционные религии в современной России. Ч. 1. М., 1999.

⁴ См.: Дворкин А. Л. Сектоведение: тоталитарные секты. Н. Новгород, 2000.

Церковь Последнего Завета, Радастею, Семью, Ашрам Шамбалы, секты Анастасии, Раджниша Ошо, Шри Чинмоя и др. Объект деструкции — рядовой член секты, его психическое и физическое здоровье, его материальное благополучие и социальные связи. Правда, со временем режим правления в «тоталитарной секте» может смениться на более демократичный.

От секты отличают и н о с л а в и е — вероучение, ориентирующееся на христианскую религиозную традицию, не утратившее генеалогической преемственности с ранней христианской церковью, но тем не менее расходящееся с этой церковью в трактовке основных догматов.

М и с т и ч е с к о е д в и ж е н и е — это выражение радикального религиозного индивидуализма. Мистики ратуют за плюрализм кредо и догматов, за всеобщую веротерпимость и товарищество вер.

Деноминация

Х. Р. Нибур писал в своей работе «Социальные истоки деноминационализма» (1929), что секта существует не дольше жизни первого поколения, превращаясь во втором поколении в особый тип религиозной организации. Эту промежуточную между церковью и сектой религиозную группу он назвал д е н о м и н а ц и е й (лат. *denominatio* — наименование).

Деноминация не претендует на статус лидирующей или государственной церкви. В ней признаются принципы равенства всех членов и выборности руководящего состава, тем не менее в ней есть элита руководителей, как правило — постоянных. Деноминация не стремится изолироваться от мира, хотя придерживается идеи избранности членов и принципа постоянного и контролируемого членства. Ей присуща четкая организация по горизонтали и вертикали. Деноминация способна превращаться в церковь, от нее также отделяются секты. В последовательности «секта → деноминация → церковь» Р. Нибур усматривает этапы развития всякой религиозной организации. Промежуточные переходы между этими этапами можно характеризовать как «церквеподобные» или «сек-

топодобные». Английский социолог Дэвид Мартин укрепил позитивный смысл понятия деноминации.

Культ

Американский социолог Г. Беккер предложил выделять особый тип религиозной организации — к у л ь т, определив его как «аморфный, бесструктурный, неконденсированный тип социальной структуры», сопряженный с концентрацией на личном комфорте и здоровье.

Вот одна из наиболее часто цитируемых американскими социологами-религиоведами дефиниций культа: «Культ (тоталитарный тип): группа или движение, проявляющее большую или чрезмерную преданность или посвящение некоему человеку, идее или вещи и применяющее неэтичные манипуляторные способы убеждения и руководства (например, изоляция от бывших друзей и семьи, истощение, использование специальных методик для усиления внушаемости и подчиненности, давление группы, контроль за информацией, подавление индивидуальности и критического мышления, стимуляция полной зависимости от группы и страха перед уходом и т. д.), направленные на достижение целей руководителей группы в ущерб (потенциальный или реальный) ее членам, их семьям и обществу в целом»⁵.

Репрезентативные примеры культа — спиритуализм и теософия. Для культа характерны негативное отношение к светскому миру и плюрализм в вопросе о религиозной истине⁶. По функциональной концепции культа Е. Г. Балагушкина, специфическая функция культа — сакральное совершенствование⁷.

⁵ West & Langone. N.Y., 1986. P. 119—120.

⁶ См.: Васильева Е. Н. «Культ» и «секта»: проблема разграничения // Религиоведение. 2007. № 3. С. 86—92.

⁷ См.: Балагушкин Е. Г. Проблемы морфологического анализа религий. М., 2003. С. 97—99.

Конфессионализм

«Существуют разные типы религиозности: конфессиональная и неконфессиональная, активная и пассивная, организованная и неорганизованная»⁸.

Отношение верующих к своей церкви может быть разным — строгим и либеральным. Конфессионализм (исповедование) описывается как строгий образ мысли и поведения, неукоснительно отвечающий всем догматам, обрядам и уставам своей церкви. Например, суть христианского конфессионализма заключается в отождествлении полноты всей христианской церкви с каким-либо одним отдельным христианским вероисповедованием (течением), так что канонические границы этого вероисповедования воспринимаются его приверженцами как собственные границы «всей Церкви Христовой».

Поскольку «вне Церкви нет спасения», то пространство спасения оказывается ограниченным «каноническими пределами» определенного конфессионального сообщества. Ортодоксальности и консервативности конфессионализма противоположен либерализм, который иногда принимает формы модернизма или индифферентизма в области религии. Внецерковная и внеконфессиональная религиозность — одна из реалий религии. Сегодня она особенно широко распространяется в мире.

Осознание феномена внеконфессиональной религиозности позволило Канту противопоставить веру и конфессиональную традицию. Различие между истинной религиозной верой и конфессионализмом наглядно демонстрирует пример Иисуса Христа, творящего добрые дела в святую субботу и осуждаемого за нарушение дня покоя фарисеями и книжниками, неукоснительно чтящими букву Торы. Выходит, подлинная связь с Богом подчас входит в противоречие с конфессионализмом и церковным уставом.

⁸ Ильин В. В. и др. Религиоведение. СПб., 2007. С. 28.

§ 2. Церковь и государство

Церковь и государство в Западной Европе. — О соотношении церкви и государства в восточном христианстве. — Эпанагога. — Русская православная церковь и государство. — Типы связи церкви и государства

Государство есть целокупность институтов, регулирующих гражданскую, политическую и хозяйственную жизнь социума по определенным правилам в соответствии с правом. Согласно Библии в Эдеме до грехопадения Адама и Евы не было надобности в государстве, ведь человек был безукоризненно разумен. После грехопадения для обуздания греховности потребовалось государство с его функциями воспитания, контроля и наказания.

Руководство государством следует возлагать на лучшего («аристократа»), т. е. на того, кто менее всех склонен к греху — на помазанника Божьего, царя-священника, святого, благородного человека и т. п. (В Ветхом Завете нет ни слова о демократии, возможно, потому, что понятие демократии явно противоречит пятой библейской заповеди о почитании старших.) В христианском богословии конкурируют две полярные точки зрения на сущность и природу государства.

1. Государство есть громадное злое чудовище, возникшее помимо Божьей воли для насильного обуздания человеческого греха. Карая злодеев и насильников, государство само превращается в несправедную власть и от него самого исходит много злодеяний. В Апокалипсисе Иоанна Богослова римское языческое государство названо вавилонской блудницей. В трактате «О граде Божиим» Августин заявляет, что над светским государством («градом земным») властвуют силы дьявола, и оно есть царство зла и несправедливости. «Итак, — говорит Августин Аврелий, — при отсутствии справедливости, что такое государство, как не большие разбойничьи шайки, ибо и сами разбойничьи шайки есть не что иное, как малые государства»⁹.

⁹ Августин Аврелий. О граде Божиим. М., 1994.

2. Государство не злокозненно. Напротив, оно есть такой модус человеческой природы, который нацелен на упрочение разумного порядка во взаимоотношениях людей и на достижение всеобщего блага. Такое представление о государстве развивал, например, Фома Аквинский.

Вне зависимости от оценки государства как средоточия зла либо добра от христианина требуется быть законопослушным и терпимым к светской власти. Апостол Петр говорит: «Итак, будьте покорны всякому человеческому начальству для Господа»; к тому же призывает апостол Павел: «Всякая душа да будет покорна высшим властям: ибо нет власти не от Бога». Христиане веруют, что после Парусии они будут жить и блаженствовать в абсолютно справедливом небесном государстве — в Новом Иерусалиме, Царстве Божьем, царстве добра, истины и справедливости.

Представление о нетождественности и необходимости различения церкви и государства прежде всего развито в христианстве, отражающем общественную потребность в ясном противопоставлении религиозной и политической сфер. В то же время церковь и государство одинаково требуют от народа подчинения закону. В этом смысле Т. Гоббс называл религию «тенью государства» и считал ее социально полезной. Изначальное разделение в христианском мире двух сфер власти в конечном счете привело к возникновению западной демократии, которая гарантировала свободу человека. На Западе церковь лучше защищала свои права перед государством, чем в Византии и России.

Во многих цивилизациях дохристианского времени не прослеживается явного размежевания религиозных и политических порядков. В те времена люди поклонялись специфическим богам своих стран, а религия была одной из структур того или иного государства. Например, законы Древнего Израиля были основаны на Священном Писании и культе Иеговы. Раннехристианское учение о необходимости разводить и одновременно сопрягать светское и духовное исходит из слов Иисуса Христа: «Цезарево отдавайте цезарю, а Божье — Богу» (Мк. 12 : 17). Апостолы, жившие в условиях языческой империи в I в., проповедовали, что люди должны уважать и слушаться своих правителей до тех пор, пока это послу-

шание не вступает в противоречие с высшим — Божественным — законом.

Когда христианство превратилось в имперскую религию, отцы имперской церкви в еще большей степени отстаивали идею первичности в государстве духовного начала. Они требовали независимости церкви от светских властей и ее права предавать публичной оценке действия правительства. В этом смысле христианство всегда сохраняет свой революционный характер: если какой-либо политический авторитет или какая-нибудь политическая система претендуют на абсолютную власть, то христианин обязан подвергать их критике.

Доктрина разделения властей имеет библейские корни и насчитывает более трех тысяч лет. В книге Исход говорится, что тесть Моисея посоветовал ему отобрать «людей способных, боящихся Бога, людей правдивых, ненавидящих корысть» (Исх. 18 : 21). Моисей последовал этому совету, установил иерархическую структуру для решения споров и назначил постоянных судей. Затем отдельно от судей он назначил священнослужителей и от имени Бога провозгласил десять заповедей (декалог), а также утвердил множество правовых норм. Автором Книги Судей принято считать шофета (судью) Самуила.

В законодательстве Ветхого Завета, датированном XV—XIII вв. до н. э., были демократические понятия справедливости и равного правосудия, что отличало его, например, от кодекса Хаммурапи. Судебная функция была главной в жизни библейского народа. Правовые нормы Ветхого Завета можно рассматривать как первую в истории декларацию прав человека. Библейская концепция разделения властей была остро актуализированной в Европе XVIII в. в чинах Монтескье и Локка.

Церкви присущи некоторые политические функции: 1) регламентация и охрана брачно-семейных и моральных отношений; 2) решения правового положения клира; 3) осуществление судопроизводства на подвластных землях 4) забота о бедных и больных. Добавим, что некоторые религии развивают собственную юридическую систему, конкурирующую со светской. Так, шариат, особая законодательная система в исламе, в частности, разрешает

многоженство, не осуждает кровную месть и считает женщину всего лишь «половиной мужчины», что абсолютно неприемлемо с позиции государственного законодательства европейских стран и Российской Федерации.

Церковь и государство в Западной Европе

С упадком Римской империи на Западе всю государственную власть унаследовали священнослужители, оставшиеся в то время единственно образованным сословием. Церковь превратилась в средоточие мирского и духовного управления. На Востоке же, в Византии, церковь оставалась подчиненной императору.

В V в. на базе римского епископата возник религиозно-политический центр католической церкви — папство. Чтобы доказать законность папского престола и непогрешимость папы, как пишет видный греческий богослов X. Яннарас, «была создана легенда о том, что Петр, предположительно первый римский епископ (факт, не подтвержденный никакими историческими свидетельствами), обладал первенством над остальными апостолами и завещал его своим преемникам на Римском престоле. <...> Получила известность легенда о Киприане Карфагенском, епископе III века, провозгласившем первенство Римского папы, и множество других фальшивок»¹⁰.

В 800 г. империя на Западе была восстановлена. До X в. Европой правили секулярные монархи, многие из которых манипулировали церковью. Затем папы-реформаторы принялись возрождать ослабевший клерикализм; среди них наиболее знаменит папа Григорий VII. Последующие века отмечены драматической борьбой императоров и королей с папами.

В 756 г. франкский король Пипин Короткий подарил папе Стефану II Римскую область, Равеннский экзархат и Пентаполис — так возникла Папская область. Это было церковное государство со столицей в Риме, представлявшее собой светские владения папы Римского. В XIII в. при папе Григории IX создается институт инк-

¹⁰ Яннарас Х. Вера Церкви. М., 1992. С. 159.

визиции, предназначенный для борьбы с ересями в католическом мире. В XII—XIII вв. власть пап значительно усилилась.

Епископ Амвросий Медиоланский (340—397) отстаивал два основоположения: 1) религиозная истина не является разменной монетой при политических конфликтах; 2) независимость клира является необходимым условием свободы церкви. Фома Аквинский (1225—1274) завершил построение католической теологии, примиря мирское и духовное. Вслед за Аристотелем он утверждал, что человек по своей природе существо социальное, а государство должно содействовать общему благу. Государство (равно как и церковь) является обществом совершенным, а потому оно есть необходимое благо. Аквинат предпочитал монархическую форму правления, но вместе с тем признавал право народа выступать против монарха-тирана и тирании как принципа правления.

Разгар борьбы между государством и церковью достиг кульминации к XIV в., в условиях подъема национализма и возрастания роли королевских и церковных юристов. Многочисленные теоретики-спорщики накаляли атмосферу противостояния. В итоге папство утратило свое политическое влияние. С 1309 по 1377 г. резиденция пап находилась в Авиньоне под властью французской короны. Затем произошел «великий раскол», связанный с попыткой пап вернуться в Рим. Святой престол был возвращен в Рим в 1377 г. После авиньонского пленения пап церковная дисциплина ослабла, престиж церкви заметно падал во всех частях Европы. Еще более сократилось влияние церкви на общество в ходе Реформации, которая привела к церковному расколу и обусловила появление самостоятельных протестантских церквей.

В XVI—XVII вв. папство предпринимает меры против Реформации и распространения протестантизма, активизируя инквизицию и деятельность монашеских орденов. В 1534 г. испанец Игнатий Лойола основывает в Париже монашеский орден иезуитов («общество Иисуса»). Этому ордену Рим доверил организацию мощной системы теолого-апологетической обороны. Началась эпоха Контрреформации. Руководствуясь принципом «Цель оправдывает средства», иезуиты вели яростную борьбу с ересями. В XVI—XVII вв. разгораются религиозные войны во Франции, Испании, Германии,

Чехии, Польше, приведшие к массовому истреблению протестантов и укреплению папства.

Однако цель восстановления единства западного христианства так и не была достигнута: протестантизм остался непобежденной ересью. Западное христианство, утратившее свою целостность, уже не было способно противиться сильному правителю, претендовавшему на Божественное право возглавлять церковь и государство. Многие лютеранские церкви стали орудием в руках монархов. Генрих VIII вообще оборвал связи с Римом и сам возглавил церковь в Англии. Исключение составил лишь Жан Кальвин, создавший в 1541 г. в Женеве диктатуру реформатской консистории и подчинивший ей городскую магистрат.

В XVII в. мало кто верил в то, что в едином государстве возможно разнообразие религиозных верований, не связанных со светской властью. Основой политического порядка считались общие религиозные стандарты. Когда стали распространяться понятия религиозного многообразия и толерантного отношения к инакомыслящим, то и они в целом не казались конфликтующими с понятием государственной церкви. Например, пуритан жестко принудили чтить церковные идеалы, принятые населением американских колоний.

В 1870 г. в связи с включением Рима в состав Итальянского государства Папскую область ликвидировали. Папа, лишенный светской власти, объявил себя «узником Ватикана». В 1929 г. папа снова становится светским правителем — главой города-государства Ватикан.

В первой поправке к Конституции США содержится понятие секулярного государства. С одной стороны, это понятие отразило влияние французского Просвещения на интеллектуалов Новой Англии. С другой стороны, в нем учтено стремление сложившихся церковей сохранить свои особенности (в частности, один из принципов в символе веры баптистов — отделение церкви от государства). В XX в. 1-я и 14-я поправки к Конституции США включили в себя требования к судам строго контролировать сферу образования.

Осоотношении церкви и государства в восточном христианстве

К IV в. восточное богословие выработало особые принципы гармонии церкви и государства, когда христианство из религии гонимой стало религией государственной. Одним из первых эти принципы сформулировал епископ Евсевий Кесарийский (260—340) — историограф эпохи Константина Великого и отец церковной истории, оказавший сильное влияние на императора. По концепции Евсевия, империя и имперская церковь должны находиться в самой тесной, синкретической, связи друг с другом. Мысль о создании мировой империи (*pax romana*) Византия получила в наследство от Древнего Рима.

В центре христианской империи мыслится христианский император; монарх уподоблен царям Древнего Израиля, его фигура возвышается над духовным главою церкви. В определенном смысле император предворяет Царство Христово и является наместником Бога в управлении пока еще грешным и несовершенным земным миром. Положив идею «цезарепапизма» в основание своей политической теологии, Евсевий заключает: христианский император есть представитель Бога на земле, и сам Господь в образе абсолютной власти сияет в венченосном «епископе внешних». Император — «любимый Богом и трижды благословенный» слуга Всевышнего, очищающий «Божественным лучом как оружием» мир от орд безбожников. Христианский император, обладающий подобными свойствами, видится идеалом справедливости и человеколюбия.

О Константине Евсевий говорит: «Бог выбрал его для нас господином и поводырем, и никто не может хвалить себя, не воздавая в то же время хвалу ему». Власть православного императора зиждется непосредственно на милости Божией и Его любви к людям; это представление своеобразно повторяет древнеримскую концепцию бога-правителя, а также образ непобедимого Солнца в языческих культах. Император должен быть также главою самой церкви, подобно тому как языческий бог-правитель признавался первосвященником государственного культа. Он созывает синод епископов, «как если бы Бог рукоположил его в епископы», председательствует

в синоде и придает имперскую юридическую силу решениям епископата. Император — защитник церкви, он оберегает единство и истинность христианской веры, сражается за правое дело не только как воин, но и как проситель: подобно Моисею, он святою молитвою взывает к Богу помочь искоренить врагов веры.

Таким образом, христианский император напоминает римского бога-правителя не только политически, но и в сакральном отношении. Вряд ли рядом с ним мыслимо независимое развитие церковного влияния на общество. Православные богословы трактовали сосуществование функций христианского императора и главы христианской церкви как «симфонию», т. е. как особую гармонию. Церковь признавала, что император своим авторитетом способен защитить ее и сохранить единство веры. Собственные же полномочия она ограничивала сугубо духовной задачей соблюдения православной правды и порядка в церкви. С другой стороны, император, будучи сыном церкви, обязан был слушаться ее духовного лидера.

Эпанагога

Специальное юридическое руководство для судей (Э п а н а г о г а), составленное в Византии после 879 г., определяло права государя и функции византийского патриарха, духовного главы церкви. Тем самым под отношения между церковью и государством подводились законные основания. Эволюция правовой независимости византийского патриарха в духе римского папизма оказалась с самого начала невозможной, тем более что в VI—VII вв. церковь подтвердила юридическую силу уже сложившихся отношений. В соответствии с Эпанагогой патриарх не был обязан целиком и полностью подчиняться императору. Ему предписывалось «оберегать истину и, не страшась императора, предпринимать действия, направленные на защиту святых учений». Поэтому политическая история Византии характеризуется напряженностью отношений между имперской властью, часто подавлявшей духовную свободу церкви, и церковью, требовавшей для себя духовной свободы.

Примерно такой же напряженностью отличалась политическая история царской России. Сакраментальная формула «Православие. Самодержавие. Народность» во многом навеяна учением Евсевия. Ее выдвинул в 1832 г. князь С. С. Уваров, вскоре ставший министром просвещения (1833—1849), в своем отчете Николаю I о состоянии обучения в Московской университете и гимназиях. Уваров рекомендовал переместить акценты в будущей государственной образовательной программе на православные ценности, самодержавие и русский национальный характер. Автор отчета полагал, что русский народ выделяется среди других народов именно этими своими важнейшими особенностями, а значит, их сохранение позволит избежать разрушительного влияния Запада.

Формула Уварова была положена в основу системы богословского, классического и профессионального образования в царской России. Поскольку философия считалась главным каналом поступления в Россию «вредных» западных идей, то ее на некоторое время вообще изъяли из учебных планов. За рамками школы строжайшей цензуре подвергались публикации, замеченные в критике самодержавия. Лозунг «Православие. Самодержавие. Народность» послужил импульсом (хотя это и не одобрялось царем) к росту русского национализма, в том числе в правительстве и государственных учреждениях. Символически выразив вначале официальную идеологию императорского правительства Николая I, упомянутый лозунг затем еще долгое время служил царизму.

Русская православная церковь и государство

Русь приняла православие от греков. Князь Владимир хорошо понимал, что язычество не могло духовно укрепить его власть, и для своих целей он выбрал восточное христианство. С крещением Киевской Руси в 988 г. начинаются процессы слияния восточнославянских племен в единый древнерусский народ и образования монолитного государства. В начале XI в. князем Владимиром устанавливается налог в пользу церкви — десятина. Христианизация Руси длилась несколько веков. Православная церковь во многом способствовала прекращению княжеской междоусобицы, ей удалось

найти общий язык с татаро-монгольскими завоевателями. В XIV в. развертывается — при особой поддержке московских князей — строительство монастырей, а резиденция митрополита перемещается в Москву. Укрепляется доверие между Русской православной церковью (РПЦ) и московскими князьями.

Вначале РПЦ подчинялась патриарху Константинопольскому. В 1448 г. она становится автокефальной, отныне престол митрополита занимают русские священники. Правосознание Московской Руси наследует традиции Византии и Золотой Орды. В процессе становления русского централизованного государства самодержавие оказывается «вне и над правом», реализует себя в форме «самовластия и самоволия». Идею самодержавной власти не принимали прежде всего удельные князья. В Повести временных лет монах Нестор оценил «самодержавство» как несправедливость и беззаконие. Напротив, митрополит Иларион считал, что только самодержавие, опирающееся на православную церковь, способно сохранять целостность и мощь Русского государства.

В первой половине XVI в. внутри церкви происходит конфликт между нестяжателями (адептами Нила Сорского) и иосифлянами (сторонниками Иосифа Волоцкого). Первые настаивали на том, что не следует служить мамоне и что только имущественно бедная церковь сумеет сохранить свою независимость от государственной власти. Вторые же в поте лица желали служить государству, опираясь на собственную экономическую мощь. Победившие иосифляне развивали две формулы старца Филофея: 1) Москва в духовном смысле — это Третий Рим и мировая империя; 2) русский царь наследует величие римских и византийских императоров, и власть русского самодержца — от Бога.

В 1547 г. иосифлянин митрополит Макарий венчал Ивана IV на царство. Русь становилась сильным и централизованным государством, а это грозило церкви утратой своей независимости (хорошо известен деспотизм Ивана Грозного по отношению к РПЦ).

В 1589 г. было учреждено патриаршество, в некоторой степени усилившее церковь, в особенности в период царствования Михаила Романова. Патриарх Никон, пытаясь добиться для РПЦ еще большей свободы, провел церковные реформы. Однако многие верую-

щие их не приняли. Церковь раскололась на никониан и старообрядцев, что значительно ослабило ее влияние на власть и население. С тех пор новообрядческая РПЦ покорно служила царизму. Петр I решительно вторгнулся в хозяйственную деятельность церкви и помешал (после смерти патриарха Андриана) избранию нового патриарха. В 1721 г. пост патриарха был вообще упразднен, а церковью стал управлять Святейший синод во главе со светским обер-прокурором. РПЦ превратилась в часть государственного аппарата. Одновременно с процессом огосударствления церкви усиливается сакрализация монарха: царя уподобляют самому Христу, а несправедливого царя — Антихристу.

В 1762 г. государство производит широкомасштабную конфискацию церковных и монастырских земель, закрывает более половины монастырей. Чем более государство унижало церковь, тем меньшее духовное воздействие она могла оказывать на элиту общества. Росло вольнодумство, возникали тайные общества. Многие дворяне склонялись к оккультному мистицизму. Вместе с тем быстро развивалась светская культура. Николай I, ощутив опасность революционного бунтарства и потери страной социального единства, решительно меняет отношение государства к ослабленной церкви. Он пытается укрепить РПЦ и бюрократическими методами внедряет православие в основные сферы общественной жизни. После разгрома декабристов масонские ложи преследуются, возобновляется практика насильственного обращения в православие, запрещается выход из РПЦ. При Александре II организуются церковно-приходские школы, совершенствуется семинарское образование.

До середины XIX в. в Российской империи отсутствовало право человека на свободный выбор религиозных убеждений. По словам известного историка В. И. Иохельсона, почти всю историю деятельности православных миссионеров среди туземных народов Сибири нельзя назвать почтенной (из-за грубости священников и монахов, злоупотребления и вымогательства духовенства и т. п.).

В. С. Соловьев отмечает плачевное состояние духовной жизни того времени: «...А иерархия русской Церкви, стремясь принуждением вернуть к единству отпавших, произвела еще большее разделение. <...> Явное бессилие духовной власти... отчуждение

духовенства от народа и в самом духовенстве раздвоение между черным, начальствующим, и белым, подчиненным, деспотизм высшего над низшим... религиозное невежество и беспомощность православного народа, дающее простор бесчисленным сектам, равнодушие или же вражда к христианству в образованном обществе — вот всем известное современное положение русской Церкви»¹¹.

Н. А. Бердяев дает следующую характеристику церкви: «Церковь как социальный институт... греховна, способна к искажению вечной истины христианства, выдавая временное и человеческое за вечное и Божественное»¹².

Подчас церковное вмешательство в систему народного образования приобретало комический характер. Так, М. Л. Магницкий, назначенный в 1819 г. членом главного управления училищ, потребовал основывать преподавание всех наук на догмах Священного Писания. Известен анекдот о том, как математики, которые старались услужить Магницкому, определили гипотенузу треугольника: «гипотенуза в прямоугольном треугольнике есть символ сретения правды и мира, правосудия и любви через ходатая Бога и человека, соединившего горнее с дольным, небесное с земным».

Неприязнь некоторых руководителей РПЦ к научно-техническому прогрессу приводила к курьезам. Так, митрополит Московский Филарет (1782—1867) пытался противодействовать постройке в России железных дорог на том основании, что они-де наносят ущерб религиозному рвению богомольцев: ведь пешее хождение к святым местам полезнее для спасения души верующего, нежели прибытие к ним на поезде. Возмущалась часть московского духовенства и проектом метро, обсуждавшимся городской думой в 1903 г.; этот проект некоторые архиереи называли «греховной мечтой»: оказавшись под землей, в «преисподней», пассажиры, мол, попадут в царство сатаны и погубят свои души.

Задача возвращения всеобщего уважения к церкви плохо решалась бюрократическими методами. Особенно не жаловала право-

¹¹ *Соловьев В. С.* О духовной власти в России (1881) // Социальные идеи христианства в XX веке. М., 1989. С. 98—105.

¹² *Бердяев Н. А.* Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990. С. 139—140.

славие разночинная интеллигенция. Богослов М. М. Тареев оценил стремление государства христианизировать общество как дурную попытку подменить религию «символом богослужебной обрядности». В стране вызревал идеологический кризис.

После революции 1905 г. многие христианские философы и священники предлагали реформировать РПЦ. Цель реформы усматривалась в том, чтобы церковь перестала исполнять бюрократическую функцию служанки самодержавия, а сосредоточилась бы прежде всего на собственной, духовной, миссии. Но ни царь, ни Синод не решились на назревшие перемены.

После Февральской революции в 1917 г. ликвидируется Синод и восстанавливается патриаршество. Октябрьская революция лишает РПЦ возможности провести церковную реформу. 23 января 1918 г. советская власть издает Декрет об отделении церкви от государства и школы от церкви. Большевики приступают к конфискации церковного имущества. В 1921 г., когда начался голод на Волге, в массовом порядке изымались церковные ценности. Было расстреляно 15 тыс. священников. В период коллективизации разрушено большинство храмов. В результате церковь оказалась почти уничтоженной, ее место заняла другая, атеистическая, квазипереходная церковь — коммунистическая партия.

Однако в годы Великой Отечественной войны востребовалась неатеистическая духовность, и отношение советской власти к РПЦ резко изменилось. В 1943 г. И. В. Сталин восстанавливает патриаршество под надзором Совета по делам религии. Но затем вновь, уже при Н. С. Хрущеве, повсеместно закрывают монастыри и храмы, и РПЦ в который раз терпит невзгоды и гонения. С крушением атеистического режима, в ходе «перестройки» в 90-е гг. XX в., наше государство ощутило острую потребность в духовном объединении распадающейся державы, которая становилась все более нищей духом. Церкви возвратили тысячи храмов, повсеместно стали возводить новые, и этот процесс церковного ренессанса продолжается поныне. Минуло время разбрасывать камни, пришло время их собирать. Сегодняшние руководители России способствуют укреплению православия, а религиоведы спорят о том, что же у нас сейчас происходит: религиозный ренессанс или культовый шум?

Внутри нынешней РПЦ идет борьба между ее руководителями и оппозицией. Критикуя политику государства и РПЦ, оппозиционеры проводят так называемую «православную политику» (термин А. Верховского) либо радикального, либо умеренного толка. Радикалов представляют национал-патриотические организации экстремистского характера, ратующие за клерикализацию России, изменение политического строя, восстановление монархии и православной империи. Умеренные национал-патриоты более лояльны к официальной власти. «Политическое православие» (Е. Холмогоров) требует радикально усиливать влияние православия не только на население и государственную политику нашей страны, но также утвердить путем миссионерства духовную гегемонию православия во всем мире. Следует заметить, что на постсоветском пространстве активно восстанавливается не только христианство, но также неоязычество.

До 1917 г. православные составляли около 65 % населения Российской империи (свыше 100 млн человек), РПЦ имела почти 78 тысяч храмов и часовен, более тысячи монастырей. Сегодня, по некоторым спорным данным, практикующих православных в Российской Федерации около 40 % населения. В Европе же магия и оккультизм начинают перевешивать традиционные религии, в связи с чем папа Бенедикт XVI заявил, что сегодняшняя Европа уже вовсе не христианское сообщество.

Соперничество двух извечных и полярных оценок государства «вообще» — либо как средоточия зла, либо как института добра — проявляется, в частности, в теоретических оценках природы современного Российского государства. (Более реалистичной, по мнению автора данного учебного пособия, является третья, суммативная, оценка государства, в которой диалектически синтезированы его добрые и злые моменты и преодолена односторонность полярных оценок.)

Сторонники оценки государства как принципиально злого начала опираются, например, на известную формулу раннего К. Маркса: «Государство есть частная собственность бюрократии». Они полагают, что эта формула вполне приложима к той исторической России, в которой ее народ по существу своему утратил экономичес-

кую и политическую свободу. Речь идет не только о царском самодержавии, опиравшемся на дворян и порожденную ими царскую бюрократию. Крепостное право, однажды возникнув в России, с тех пор в ней никогда не исчезало и лишь меняло свои исторические формы. После реформы Александра II, отменившего в 1861 г. феодальную крепостную зависимость, возникла новая мощная политико-экономическая форма угнетения трудящихся — власть помещиков, капиталистов и аппарата царских чиновников. После 1917 г. в эпоху партократии произошло отрицание отрицания и возвращение к крепостному праву — советскому крепостничеству. КПСС получила беспредельную власть распоряжаться жизнью, трудом и собственностью любого гражданина, в особенности пострадала деревня, обнищало крестьянство.

После перестройки (А. А. Зиновьев назвал ее «катастройкой», а С. Говорухин — «криминальной революцией») продолжают возрастать, с одной стороны, бесправие и нищета народа, а с другой стороны, вседозволенность и богатство хищного чиновничества, капиталистов, олигархов. Выходит, как и прежде, нынешнее Российское государство по своей социально-экономической сути остается частной собственностью отечественных чиновников, уверяющих публику, что подлинно патриотическая позиция есть позиция «государственников».

Если формула Маркса годится для понимания современных российских реалий, то следует признать, что в РФ продолжают существовать два типа государственных законов: 1) законы-фантомы, официально принятые, опубликованные, редко исполняемые и в основном предназначенные для обмана народа; 2) неписанные законы, негласно адаптированные государственным аппаратом, т. е. иерархией чиновников разных уровней, к собственным эгоистическим целям и потребностям.

С точки зрения народа, в России чиновники всегда воруют и их нужно строго наказывать по закону. Но если все же считать, что государство есть частная собственность чиновников, то в этом смысле никакой бюрократической коррупции в России не было, нет и не будет, поскольку чиновник всегда вправе по своему усмотрению распоряжаться той долей возможностей и благ государства, которая

соизмерима с его должностными полномочиями. Таким образом, чиновник руководствуется негласным законом, более реальным, чем юридический гласный закон. За что же его наказывать?!

До тех пор, пока Российское государство сохраняет свою традиционно «злую» социально-экономическую сущность, «мздоимство чиновников» (так выражается публика) для государственного аппарата всегда будет оставаться чем-то естественным, целесообразным и разумным, т. е. не мздоимство даже, а вполне законное распоряжение и владение собственным имуществом. Следовательно, государству не только исторически не прописана, но даже противопоставлена реальная борьба с коррупцией, поскольку такая борьба вступила бы в противоречие с его истинным характером.

Сторонники данной точки зрения полагают, что различие между советской и постсоветской бюрократией, по сути, носит чисто количественный характер и сопряжено с необходимостью выбирать между двумя вариантами:

1. Следует ли нынешнему бюрократическому аппарату экстраполировать свое реальное господство на далекое будущее (на столетия вперед), соответственно проектируя такую стратегию, которая бы сберегала и умножала производительные силы России?

2. Не лучше ли ориентироваться на тактику временщика, если полагать, что деградация производительных сил страны (и вообще жизненных сил народа) зашла уже чересчур далеко и стала необратимой?

Похоже, что изрядная часть отечественной бюрократии склоняется к выбору второго варианта. А это значит, что она намерена все более скрывать истинное положение страны при помощи изолированной демагогии; усилить (до износа) эксплуатацию народа; незаметно вывозить награбленные богатства (капитал) за рубеж; быть готовой после окончательного развала страны эмигрировать.

Остается слабая надежда на то, что часть бюрократического аппарата все же выберет первый путь (будет чуть-чуть радеть о российском народе) ради собственного же долгосрочного выживания на отечественной почве.

Сторонники оценки государства как принципиально доброго начала подвергают аргументированной критике формулу Маркса

о государстве как частной собственности бюрократии. Во-первых, эта формула не универсальна, относится не к каждому государству. Возможны и в истории известны также другие типы государства (например, государство как собственность всего общества), и нужно бороться за утверждение справедливой демократии.

Во-вторых, в формуле Маркса не отражены такие важнейшие функции государства, как защита населения от внешнего нападения, упорядочивание отношений с другими государствами, гарантирование прав соотечественников на жизнь, здоровье, имущество, культурное воспитание, обучение, поддержание гражданского мира и пр. Без бюрократического аппарата, плох он или хорош, эти функции являются неисполнимыми. Когда государство рушится, то начинается «война всех против всех», о чем ярко свидетельствует вся история смутных времен в России.

Если учесть плюсы и минусы социокультурной роли государства, то, вероятно, все же должна перевесить положительная оценка сущности государства.

Противостояние этих полярных точек зрения сказывается на представлениях о роли РПЦ в судьбе Российского государства (вспомним, например, воззрения монаха Нестора и митрополита Илариона, нестяжателей и иосифлян).

С одной стороны, констатируется, что РПЦ всегда служила государству, экономически и политически зависела от него, духовно поддерживала бюрократическую власть и тем самым косвенно способствовала эксплуатации и обнищанию народа. В своем письме к Н. В. Гоголю литературный критик В. Г. Белинский писал, что православная церковь «всегда была опорой кнута и угодницей деспотизма».

На дворе уже XXI век, а в храмах неустанно продолжают восхвалять царское самодержавие, и в особенности последнего российского императора. Складывается впечатление, что, во-первых, культ монархической власти составляет чуть ли не ядро православия наряду с монотеизмом (хотя в Писании сказано: «Не сотвори себе кумира...») и «Кесарю — кесарево, Богу — Божье»); во-вторых, РПЦ вновь претендует на статус государственной церкви вопреки конституционному принципу отделения церкви от государства. Так

что по отношению к душеспасительной функции РПЦ актуально библейское изречение: «Врачу, исцелися сам!».

С другой стороны, обобщаются многочисленные факты того, что церковь так или иначе противостояла крепостническим аппетитам светской власти, стремится стать на сторону простого народа, симпатизирует трудящемуся малоимущему человеку. Возрождающиеся в РФ традиционные религии, добиваясь для себя относительной автономии и проповедуя высокие нравственные стандарты, объективно противостоят хищничеству бюрократического аппарата.

В. Т. Третьяков, главный редактор журнала «Политический класс», пишет: «Русская православная церковь остается одним из важнейших государствообразующих институтов России как страны и нации. Осознать это особенно важно, ибо современный западный секуляризм (точнее — неоязычество) сам по себе стремительно подтачивает фундамент евроатлантической цивилизации. Только Русская православная церковь (и еще классическое русское искусство) является сегодня хранителем моральных кодов России как цивилизации»¹³.

Обе эти полярные оценки отношения РПЦ к государству, взятые в их амбивалентной совокупности, отражают реальную внутреннюю противоречивость прошлой и современной российской церкви. Отмеченная противоречивость РПЦ ясно ощущается нашим народом и обуславливает взаимоисключающие рейтинги православия в общественном мнении.

Таким образом, церковь (в христианском и нехристианском смыслах) и государство — это две противоположные стороны общественной жизни, находящиеся в неразрывном противоречии в единстве. Церковь олицетворяет и институционализированное духовное начало социума, а государство — материальное начало. Между ними иногда устанавливается гармония, но чаще они находятся в противоборстве. Верх попеременно одерживает то одна, то другая сторона. Постоянно нуждаясь друг в друге, они никогда не доходят до взаимного уничтожения и так или иначе идут на взаимные уступки.

¹³ Известия. 2009. 29 октября.

Вероятно, справедлив тезис: государство и церковь невозможны друг без друга, и их «нескончаемое» противоречивое сосуществование — атрибут истории человечества. Вся деятельность христианской церкви сопряжена с безысходной антиномией: либо выйти из общества, отделиться от мира в монашестве, создать свое идеальное общество; либо достичь полной христианизации мира в христианском граде (Г. В. Флоровский).

Типы связи церкви и государства

Связь между государством и церковью в разных обществах специфична. Она может принимать форму теократии, государственной церкви, светского государства, идеократии.

- **Т е о к р а т и я** (греч. θεοκρατία — правление Бога) — 1) господство Бога над всем человечеством; 2) форма государственного правления, когда властью распоряжается глава церкви или высшее духовенство. В теократии во втором смысле государственная власть и господствующая религия нераздельно слиты (жреческая власть в Древнем Египте, арабские халифаты, власть папы Римского и пр.). Теократия является идеалом церковно-догматического представления о власти, и идеология церковной веры обретает в обществе статус политического принципа. Е. Трубецкой, С. Булгаков, С. Франк и некоторые другие русские религиозные философы верили, что Россия в будущем будет верна теократическому идеалу.

- **Г о с у д а р с т в е н н а я** **ц е р к о в ь** подчинена и служит светской власти, материально и духовно поддерживается государством (православная церковь в Византии, царской России, англиканская церковь в Великобритании и пр.). Идеал такого общественного устройства — гармоническое слияние светской и духовной властей при сохранении их относительной независимости друг от друга.

- **С в е т с к о е** **г о с у д а р с т в о** проповедует принцип свободы совести: гражданин имеет право исповедовать любую религию или атеизм; церковь автономна, отделена от государства, а государство не вмешивается в ее дела (США, современная Россия и пр.). Идеалом светского измерения власти является секуляризация

и устранение религиозной идеологии, а политическая идеология нередко приобретает черты квазирелигии.

- Идеократическое государство есть такое государство, для которого характерны авторитарный режим, сверхидеологизация политики и тотальное господство идеологии квазирелигиозного типа (А. И. Овчарова). Пример идеократии — государства социалистического лагеря XX в., в которых властвовала гиперидеология воинствующего атеизма.

§ 3. Идеология и церковь

Понятие идеологии. — Учение идеологистов. — Сходство и различие религии и идеологии

Понятие идеологии

С институтом церкви прямо или косвенно связан феномен идеологии. Религия приобрела идеологическую функцию, когда появились социальные классы и государство. Религиозная идеология служила средством стабилизации социальных порядков либо оправдывала борьбу с несправедливыми условиями жизни. Идеология — специфический продукт процесса преодоления широко-масштабных социокультурных кризисов.

Авторы классической теории идеологии (К. Маркс, К. Маннгейм, Т. Адорно, А. Грамши, Л. Альтюссер и др.) критически описывали идеологию в основном в гносеологическом ключе — как массовую иллюзию, искаженное отражение общественного бытия. При этом сами критики наивно верили в то, что им доподлинно известно, каково бытие «на самом деле».

Осуждение мировым общественным мнением тоталитарных режимов гитлеризма и сталинизма обусловило в 60-е гг. XX в. негативную оценку всякой идеологии, а позже, по мере усиления скеп-

тицизма в отношении познаваемости социальной реальности, идеологию стали оценивать более диалектично. Ныне все более подчеркивается позитивная способность идеологии инициировать и вдохновлять социальные действия и новации.

Идеология — форма социального или политического учения, в которой практические элементы не менее важны, чем теоретические. Это система идей (правовых, политических, религиозных, философских и пр.), позволяющая не только объяснять мир и отношение людей к действительности, но также изменять мир.

Идеологию нередко определяют как: 1) производство смыслов в социальной жизни; 2) ложное сознание; 3) формы мышления, обусловленные классовым интересом; 4) социально потребную иллюзию; 5) утопию. Любая идеология, по М. Селиджеру, включает в себя описание, анализ, моральные и технические предписания, инструментарий, отрицания.

К. Маннгейм (1893—1947) в своей работе «Идеология и утопия» (1929) называет идеологией систему идей и убеждений господствующих групп, а также бессознательные факторы, скрывающие реальное положение дел в обществе и выполняющие консервативную функцию. Утопия же обычно отражает наивную мечту низшего класса о трансформации социальных условий. Согласно Маннгейму, идеология нацелена на сохранение сложившихся порядков, а утопия — на их уничтожение.

У т о п и я (греч.: οὐ — отрицательная частица, τόπος — место, т. е. «место, которого нет») — 1) воображаемая нормативно-ценностная модель идеального социума как антитеза реального несовершенного устройства общества; 2) понятие для обозначения сочинений, содержащих нереальные планы социальных преобразований; ведет происхождение от названия одноименной книги Т. Мора (1516). В Античности утопии тесно переплетались с легендами о «золотом веке», о «блаженных городах и территориях». Многие утопические сочинения предлагали процедуры решения отдельных важных для человечества проблем: трактаты о «вечном мире» (Эразм Роттердамский, Кант, Бентам и др.), педагогические утопии. (Я. А. Коменский, Руссо и др.), научно-технические утопии (Ф. Бэкон и др.). В библей-

ских утопиях-теологемах речь идет либо об изначальном прошлом (утопия Эдема), либо о конце времен (утопия Нового Иерусалима).

В каждом социуме могут противоречиво взаимодействовать тотальная идеология (ее разделяют почти все члены общества) и партиитивные идеологии различных социальных групп (классов, партий, элиты). Концепция Маннгейма помогла укрепиться современному мнению, что всякое историческое знание относительно и обусловлено позицией наблюдателя.

В России в XX в. тотальные идеологии имели государственный статус (коммунизм, либерализм) и подавляли внутреннюю «партиитивную» идеологическую оппозицию. В идеологии выделяют два уровня: 1) стратегические моральные идеалы; 2) оперативный уровень технических приемов и схем действия.

Более точно, на наш взгляд, определять ядро идеологии не просто как систему идей, а как с и с т е м у и д е а л о в, жизненно значимых для той или иной культуры. Знание в форме идеала является образцовым методологическим знанием, способным превращаться в материальную силу.

Идеология обладает относительной самостоятельностью, активно воздействует на социум, способствует общественному прогрессу или регрессу, бывает революционной, реформистской или консервативной. Примерами специфических идеологий служат социализм, коммунизм, анархизм, фашизм, национализм, либерализм, консерватизм.

Полноценная общественная жизнь, вероятно, невозможна без тотальной идеологии. Призыв к полной деидеологизации социальной жизни наивен. Более реалистична постановка вопроса о создании условий для мирного сосуществования и взаимного уравнивания альтернативных идеологий в одном и том же социуме. В любой развернутой политической программе можно обнаружить ее ценностно-идеологические компоненты.

Учение идеологистов

Слово *ideologie* было введено в оборот в 1796 г., во времена французской революции, философом Дестю де Траси для обозна-

чения экспериментально-опытной науки об идеях. (Разумеется, социальные структуры, называемые идеологиями, реально существовали и до их обозначения указанным термином.) В своем пятитомном сочинении «Элементы идеологии» (1801—1815) Траси исходил, во-первых, из сенсуалистического тезиса Локка и Кондильяка о том, что все человеческое знание есть знание идей; во-вторых, из проекта Ф. Бэкона о превращении науки в инструмент для улучшения жизни людей; в-третьих, из намерения избавить публику от религиозных и метафизических предрассудков.

По Траси, идеология отличается от философии и иных чисто объяснительных теорий тем, что в ней интеллект непременно сплавлен с действием, а сама она нацелена на практические нужды народа. Траси и его сторонники хотели сочетать свободу личности с программой государственного планирования. Они придумали систему национального образования, призванную превратить Францию в рациональное и научное общество. Во времена Директории (1795—1799) учение идеологистов стало официальной доктриной Французской республики.

Вначале Траси вложил в понятие идеологии нейтральный, сухой, технический смысл, но позже наполнил его морально-оценочным содержанием, эмоциональными моментами. На первых порах Наполеон поддержал Траси, но в декабре 1812 г. император приписал влиянию идеологистов на общество вину за военные поражения Франции и презрительно отозвался об их неистовой критике утопий, существующих авторитетов и народных иллюзий. С тех пор во всех европейских странах идеологию стали оценивать двойственно: и хвалебно, и предосудительно.

Некоторые историки философии назвали XIX столетие веком идеологии, но не потому, что слово «идеология» тогда получило широкое распространение, а из-за того, что в общественном мировоззрении стал преобладать идеологический элемент. У интеллектуалов традиционная религиозная вера стала вытесняться «светской» религиозностью (подобной позитивизму Конта, марксизму или некоторым видам национализма). Вместе с тем вряд ли в предшествующие XIX в. и в последующие эпохи идеология не играла существенной роли. Скорее всего, идеология — важнейший атрибут

любого общества; в разных условиях времени и пространства она проявляется во множестве специфических форм. Поэтому доктрина деидеологизации (Д. Белл и др.) — это всего лишь особая форма идеологии, но вовсе не программа отмены всякой идеологии; не случайно она была вскоре заменена на доктрину редеидеологизации.

Постоянно идет спор о предмете идеологии. В широком смысле идеологию понимают как любой вид ориентации теории на практику, на политику. В узком смысле идеологию трактуют в соответствии с концепцией Траси:

- 1) идеология более или менее полно объясняет внешний мир и человеческий опыт;
- 2) представляет собой общую программу организации социальной и политической жизни;
- 3) включает в себя методы борьбы за реализацию этой программы;
- 4) стремится не только убеждать, но также вербовать сторонников и связывать их обязательствами;
- 5) адресована широкой публике, но вместе с тем отдает лидирующую роль интеллектуалам.

Нередко идеологами именуют тех, кто фактам предпочитает идеи, а также тех, чьи идеи метафизичны, чересчур абстрактны, далеки от реальности, имеют характер идеалов. Воздействуя на религию, философию, искусство и т. д. и задавая им определенную ценностную ориентацию, идеология способствует усилению противоборства между конфессиями, философскими направлениями, течениями в искусстве.

В 1846 г. К. Маркс и Ф. Энгельс придали понятию идеологии узко-критический смысл и объяснили появление идеологии на исторической сцене как реакцию общественно-политического мышления на условия капиталистического способа производства, прежде всего на власть буржуазии и эксплуатацию пролетариата.

А. Грамши увидел (1971) в идеологиях суперструктуры, консолидированные интеллектуалами из искусства, религии, литературы и права. Л. Альтюссер подчеркивал (1984) интегративную функцию идеологии в обществе. Марксисты в целом отрицательно

оценивают всякую непролетарскую идеологию, понимая ее как такое «ложное сознание», которое отражает мир сквозь призму интереса господствующего класса, но стремится выдавать себя за выражение интереса всего общества. Такая идеология, по их мнению, иллюзорна, мифична и иррациональна; ее главный принцип — не объективность, а партийность.

Идеологии создаются отдельными интеллектуалами (идеологами), способными обобщить стихийную классовую психологию. Но вот коммунистическую идеологию марксисты оценивают положительно. По их мнению, она истинна, отвечает всеобщему интересу и носит не мифологический, а научный характер.

В семиотике «идеологическое» и «идеологемы» понимаются совершенно иначе: их уравнивают со «знаковым», когда знак так или иначе оценивается и привязывается к речевой практике (М. М. Бахтин, Р. Барт).

Сходство и различие религии и идеологии

Религия во многом аналогична идеологии, если идеологию понимать в духе концепции Траси, а тем более в смысле семиотики Бахтина. Обе они (идеология и религия) «тоталитарны» в отношении вопросов истины и поведения. Вместе с тем в религиозной картине реальности изображается трансцендентный мир, и космоцентрические религии редко, в отличие от идеологий, сосредотачиваются на земном мире.

Согласно А. Гоулднеру, традиционные религии не очень-то высоко ценят повседневную жизнь и, повествуя о Божественной реальности, опираются на веру, традиции и авторитет говорящего; напротив, идеология, апеллируя к очевидным фактам и логике, проектирует устройство социального мира. Социоцентрические культы (вождя, класса, государства, избранного народа) гораздо в большей степени наполнены идеологическим содержанием, нежели космоцентрические.

Религия может формировать представления о справедливом обществе, но обычно не способна самостоятельно проектировать практическую политическую программу. В религии первостепенны

вера и богослужение. Они обращены к душе индивида с целью ее спасения, тогда как идеология апеллирует к большим социальным группам.

У истоков богооткровенных религий стоят пророки, а идеология опирается в первую очередь на рациональные доказательства. Обе требуют от человека незаурядных поступков, но вряд ли это требование посилено для всех верующих. Откровенно идеологические элементы присущи лишь некоторым религиозным движениям Нового времени и современности.

Возможно, первый «явно идеологический» христианин появился во Флоренции. Пуританская утопия Савонаролы имела признаки воинствующей идеологии. Его модель христианской коммуны предписывала верующим немедленно и под тотальным контролем государства претворять в жизнь религиозные идеалы, бороться с папской коррупцией, гуманизмом Возрождения и светскими амбициями. Попытка Савонаролы придать христианству идеологический характер воодушевила кальвинистскую Женеvu и пуританские общины Нового Света. Идеологической воинственностью и нетерпимостью отмечены Реформация и Контрреформация.

Идеологическая функция РПЦ ярко проявлялась в периоды правления Ивана Грозного, Петра I, во время восстаний С. Разина, Е. Пугачева, в 1905—1907 и 1917—1922 гг., а также в процессе перестройки российского общества. С точки зрения православно-монархических историков (В. Н. Татищев, Н. М. Карамзин, А. В. Карташов, В. Д. Поспеловский и др.), приоритетной идеологической ценностью в истории человечества является спасение Сыном Божиим греховных человеческих душ, и само наше летоисчисление логично начинать со дня рождения Иисуса Христа. Смысл земной жизни — в восхождении человека к Богу, в победе духовных ценностей над плотскими. С концом времен Ветхого Завета ушли «старые» народы, на историческую арену пришли «новые» народы, обротившиеся к христианской проповеди, к Новому Завету.

Христианские историки объясняют гибель Киевской Руси как государства Божиим гневом на гордость и высокомерие князей. Причину возвышения Москвы они усматривают в переезде в Москву митрополита Феогноста и его кафедры. Согласно христианской

точке зрения Октябрьские события 1917 г. в России являются великой катастрофой и торжеством сатанистских сил, а распад СССР есть следствие краха идеологии грубого материализма и политики государственного атеизма.

Современный исламский фундаментализм, направленный против образа жизни западного мира, — еще один пример проявления идеологической функции религии.

Религия и идеология могут тесно переплетаться между собой; нередко идеология подменяет собой религию и даже отрицает (в форме «научного» атеизма) традиционные религии. Советский атеизм походил на идеологию самодержавного православия: он был такой же политической идеологией, как вера в Бога, царя и Отечество, и включался в критерий идентичности советского человека. В современной России право на свободный выбор идеологической ориентации закреплено Конституцией. Статья 13 Конституции РФ гласит: «1. В Российской Федерации признается идеологическое многообразие. 2. Никакая идеология не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной».

Венгерский психолог и философ Л. Сонди, а также его ученики попытались вскрыть существенные различия между религиозной верой и идеологией. По их мнению, верующий принимает жизнь такой, какая она есть, со всеми ее трагическими противоречиями и неясностью экзистенциальных вопросов, а идеолог склонен рассматривать мир сквозь призму следующих бредовых иллюзий:

— в идеологическом сознании сцены мира занимают многочисленные преследователи, а душа идеолога наполняется воинственным настроением;

— не «голос совести», а исходящий извне страх наказания и угрозы регулируют поведение идеолога;

— конфликты и разногласия решаются им путем агрессии;

— идеолог акцентирован на финалах, прославляет прошлое и будущее, тяготеет к экзотике;

— он настаивает на том, чтобы человечество было разделено на чистых (посвященных) и нечистых (профанов);

— его мышление склонно к черно-белой палитре и дуализму по принципу «или-или»;

— иммунитет против новых способов видения мира требует от идеолога скрывать новую информацию, грозящую изменить его систему взглядов;

— склонность к обобщению единичного в действительности из-за отсутствия чувства меры;

— культивация харизматического образа основоположника и склонность к акциям «чистки»;

— словесная шелуха становится формой изложения самых сокровенных идей;

— пропагандистские лозунги становятся важнее дискуссий;

— идеолог сразу рвет отношения со всеми, кто критикует его убеждения, и реагирует на критику со слепой яростью¹⁴.

Вопрос о соотношении религии и идеологии все еще остается нерешенным.

¹⁴ См.: Сонди Л. Судьбоанализ. М., 2007. С.138—141.

САКРАЛИЗАЦИЯ ЦЕННОСТЕЙ

§ 1. Сакральное и нуминозное

Понятие сакрального. — Р. Отто о священном. — Нуминозное. — Развитие понятия сакрального

Понятие сакрального

С а к р а л ь н о е (от лат. *sacrum*— священное)— все то, что более всего заботит человека, относится к культивации Абсолюта, поклонению особо ценным идеалам. В теологии сакральное означает «подчиненное Богу». Пример древней символики сакральности — палеолитические Венеры. Основные символы всепроникающей святости Бога — величие, слава и безусловная любовь, а суть храмовых литургий — восхваление Бога.

С а к р а м е н т а л ь н о е — освященное, святое, заветное; все то, в чем воспринимается опыт «духовного присутствия»; оно более поддерживается сердцем, нежели разумом. Некоторые авторы полагают, что чувство сакрального безусловно: оно либо есть, либо его нет, не может быть уменьшено или умножено (Дж. Хаксли); тем не менее в религиозной практике прибегают к разным степеням священного (святая святых, святилище, первосвященник, обычный священник и т. д.).

Сакральное противостоит как демонически нечистому, так и профанному, светскому, мирскому. В пространственном аспекте их латиноязычное соотношение таково: *templum* (храм) — *fanum*

(двор храма) — *profanum* (то, что за пределами первых двух, т. е. за пределами сакрального пространства). *Profanum* буквально означает «пред дверьми», «вынесение святынь из храма». Сакральные вещи выражаются посредством особых символов (крест, крестное знамение, миф о древе познания добра и зла и пр.), смыслы которых невозможно интерпретировать в терминах натуральных свойств, присущих самим этим вещам.

Идею сакрального обычно полностью коррелируют с идеями абсолютного и великого: сакральное абсолютно, а Абсолютное сакрально («Бог свят»). Величие соотносимо с предельным, и осознание великого ведет к священному. Абсолют (Бог, боги, духи и др.) опосредованно высвечивается в великом множестве объектов — проводниках абсолютного, зеркально отображающих безусловный источник святости и указывающих на первоначало. Понятие «Божественное» по самому своему происхождению означает небесный, светоносный источник; напротив, человек ассоциируется с землей (от лат. *homo*, *humus* — глина, земля). Леви-Брюль говорил о сакральном как посреднике, связующем противоположности неба и земли, людей и богов, видимого и невидимого, естественного и сверхъестественного.

Стало быть, сакральность есть причастность к абсолютному. Но «священные объекты» сами по себе не являются «самоцветами», и в этом смысле они не священны, а секулярны. Сакральное не существует без секулярного и выражается только через секулярное (вода, огонь, елей, хлеб, вино, трапеза и пр.). Любое суждение о святом имеет светскую языковую форму. Если полагать, что Бог проникает в человека посредством какого угодно проводника, то в принципе любая вещь может играть роль сакраментального символа. Когда путают оригинал с его отражением, т. е. поклоняются не абсолютному, а его проводникам — «священным объектам» (святому человеку, священному народу, священному символу и т. д.), то нередко демонизируют их, обращают священные объекты в идолов, и тогда «священное провоцирует идолопоклонство» (Тиллих).

Есть два типа священного: 1) позитивно-открытое, связанное с присутствием в ритуале безусловного начала; 2) негативно-скры-

тое, накладывающее запрет на вхождение в контакт с абсолютным. Ж. Батай назвал «правым полюсом сакрального» позитивно-чистое и величественное сакральное, а пугающее и отвратительное сакральное — «левым полюсом»; причем сакральное левого типа Батай посчитал исторически первичным (институт табу является самым древним), а правого типа — вторичным.

Не следует целиком исключать элементы демонического и нечистого из общего понятия сакрального, поскольку в ряде религий зло имеет характер безусловного начала (политеизм, зороастризм, манихейство, сатанизм), а в монотеизме без «нечистого» немислимо противостояние света и тьмы (например, в христианстве — священная война Иисуса Христа с сатаной). Иногда священное отождествляют с положительным, мыслят в нем исключительно чистоту и совершенную нравственность (например, в позднем кальвинизме, пуританизме). В этом случае понятие сакрального мельчает, низводится до плоской моральной проповеди об идеальной безгрешности.

Понятие сакрального сопрягают не только с понятием Бога, но и с феноменом природной среды. В. Н. Торопов в своей работе «Святость и святые в русской культуре» отмечает, что праславянское *svet* (*свет*) этимологически тесно связано со *святым*; кроме того оно имело такие значения: «увеличиваться», «набухать», «процветать», «созревать», «плодоносить», «возвышаться» (например, святые горы). Природа (космическое пространство, Земля) обретает для нас огромную ценность, если мы верим, что в ней заключено священное.

Православие особо указывает на благость творения и присутствие в нем Бога: благодать Божья проявлена во всей природе, а не только в хлебе, вине и воде при евхаристии. Искуплению и спасению подлежат как человеческие души, так и все творение. «Религиозное чувство возвышенного, — читаем у Джемса, — это то особое содрогание, какое мы испытываем в ночную пору в лесу или в горном ущелье; только в данном случае оно порождается мыслью о присутствии сверхъестественного»¹.

¹ Джемс У. Многообразие религиозного опыта. М., 1993. С. 32.

Д. Юм заметил, что процесс сакрализации высшей реальности и посредников между Богом и людьми носит возвратно-поступательный, циклический характер:

— иногда народное сознание начинает наделять образы полубогов и иных промежуточных существ (например, Девы Марии или святого Николая) не меньшей святостью, чем Бога, и в связи с этим монотеизм, по сути, превращается в политеизм;

— по мере вульгаризации идолопоклонства политеизм сам себя разрушает, возвращаясь к монотеизму.

Юм пишет, что «у людей наблюдается природная склонность подниматься от идолопоклонства к теизму и от теизма снова опускаться до идолопоклонства. <...> Они колеблются между этими противоположными мнениями. Все та же слабость влечет их вниз: от всемогущества и духовного божества к ограниченному и телесному, а от ограниченного и телесного божества к статуе или видимому изображению последнего. Все то же стремление возвыситься влечет их вверх: от статуи или материального образа к невидимой силе, а от невидимой силы к бесконечно совершенному божеству, творцу и владыке вселенной»².

То, что признано святыней, подлежит безусловному и трепетному почитанию и охраняется с особой тщательностью всеми возможными средствами. За святотатство строго наказывают (в Пакистане, например, и сегодня за богохульство уголовный кодекс предусматривает смертную казнь). Священное — тождество веры, надежды и любви, его «органом» служит человеческое сердце. Сохранение священного отношения к предмету культа в первую очередь обеспечивается совестью верующего, который ценит святыню больше собственной жизни. Поэтому при угрозе осквернения святыни истинный верующий встает на ее защиту без особых раздумий и внешнего принуждения; подчас он может ради этого пожертвовать своей жизнью.

Сакральное в своих социально-организованных формах неизбежно сопряжено с феноменом экстремального фанатизма — с аг-

² Юм, Д. Естественная история религии // Соч. : в 2 т. М., 1966. Т. 2. С. 404, 406.

рессивно-пассионарной убежденностью фанатика в том, что только его вера абсолютно истинна и исключительно правильна. В условиях государственно-правовой поддержки конфессиональная сакральность усиливается принципом «Чья власть, того и вера». С одной стороны, подобная сакральность обеспечивает выживаемость государственной религии; с другой стороны, порождает всякого рода противодействия иномыслящих: ереси, схизмы, религиозные войны, свободомыслие, секуляризацию, экуменизм, требования веротерпимости и диалога религий.

Сакральное проявляется через благочестивое поведение людей. **Б л а г о ч е с т и е** — обусловленность настроения и поступков человека представлением о присутствии или действии всемогущей силы. Символом сакрализации выступает освящение, т. е. такая церемония, в результате которой обыденная мирская процедура обретает трансцендентный смысл. Посвящение — возведение лица посредством установленного таинства или церковного обряда в ту или иную степень духовного служения. Священник — лицо, состоящее при храме и совершающее все таинства, кроме священства.

Блаженный Августин разъяснил, что действенность христианскому таинству придает вовсе не качество самого священника, а прозрачность его служения и исполняемая им функция. Свято-татство — имущественное посягательство, направленное на священные и освященные предметы и принадлежности храма, а также оскорбление религиозного чувства верующих; в более широком смысле оно означает покушение на святыню. Феномен сакрального имеет свойства, опознаваемые во внешнем опыте верующих.

Ф. Шлейермахер делает понятие священного предметом феноменологии религии, раскрывая его как: 1) абсолютную объективную реальность; 2) безусловную святость, проявляющуюся во множестве форм; 3) прирожденное человеческой душе чувство священного.

В древних культурах сакрализации подлежала особо ценная информация, которая способствовала выживанию и эволюции познавательных способностей людей (например, искусство элементарного счета). Древняя жреческая наука была тесно связана с религиозными культами и священными мифологическими представлениями.

Поскольку небо считалось местообитанием богов, ангелов и воплощенных душ, то звездочеты-астрологи обожествляли небесные светила, усматривали в их движениях знамения земных катаклизмов, предназначения судеб людей и государств. Для регламентации религиозной деятельности был нужен календарь, вычисление календарного года требовало систематических наблюдений и точных математических вычислений. Астрология увязывала движения небесных светил с круговоротом жизни на земле, а математики сопрягали числа и геометрические фигуры с различными сакральными образами-архетипами.

Существует устойчивый миф о том, что «черные» маги Атлантиды передали эзотерические знания жрецам Древнего Египта; позже тайная доктрина передавалась через череду посвященных — Моисея, Гермеса Трисмегиста и др. Письменность, математическая символика и другие формы религиозной тайнописи стали распространяться среди профанной части человечества благодаря откровениям эзотериков. Древнегреческая теоретическая наука многое позаимствовала из восточной эзотерики. Так, тайная пифагорейская математика унаследовала от египетских жрецов сакральные способы аргументации в свете учений о реинкарнации и катарсисе бессмертной души.

До сих пор на фундаментальном теоретическом знании просматриваются следы святости в том, в частности, что на его куплю-продажу наложено негласное табу. В этом плане поучительна следующая притча о Сократе. Однажды Сократ отправился со своей женой Ксантиппой на рынок. Оглядев изобилие товаров, он воскликнул: «До чего же на свете есть множество вещей, без которых я вполне могу обойтись!». Ксантиппа пришла в ярость, раздосадованная нежеланием мужа разбогатеть, беря деньги с учеников за обучение философии. И окатила его из ведра. Толпа злорадствовала и советовала мудрецу проучить свою жену. Но Сократ добродушно ответил: «Вот видите? Я же всегда говорил, что за громами моей Ксантиппы обязательно следует дождь!». Мораль: нельзя считать философское знание товаром, а продавать знания за деньги — это женский подход к «истине».

Р. Отто о священном

Рудольф Отто (1869—1937), один из основателей феноменологии религии, оригинально описал понятие священного в своей книге «Das Heilige» (1917). Священное, по его мнению, есть составная категория и не исчерпывается рациональным и моральным моментами. Священное содержит в себе совершенно своеобразный момент, ускользающий от рационального, а потому оно само по себе недоступно для понятийного постижения³. Сакральное — совершенно Иное. Оно духовно, совершенно, самодостаточно, вечно, трансцендентно и сверхчувственно. Оно едино, целостно, неделимо, дано нам априорно. Его бытие выше всякого существования. Оно надличностно и табуируется как высшая ценность.

Поскольку священное целиком иррационально, невыразимо в понятиях и определениях, то остается либо молчать о нем, либо обозначать его такими особыми идеограммами, которые лишь приблизительно информируют нас о соответствующих переживаниях верующего. В процессе эволюции религии, утверждает Отто, *das Heilige* все же частично рационализируется.

Иррациональный момент всегда остается живым и бодрствующим, что предохраняет религию от превращения в рационализм. То, что она в полноте хранит рациональный момент, предохраняет религию от падения в фанатизм и мистицизм, помогает ей стать религией культуры и человечности. Наличие обоих этих моментов в здоровой и совершенной гармонии задает масштаб, позволяющий говорить о превосходстве одной религии над другой.

Священное не сводится также к моральному моменту. Морализаторство в отношении употребления слова «священное» — неверная привычка. Хотя моральный момент входит в священное, говорит Отто, оно включает в себя некий избыток, который и является его отличительной чертой. Более того, слово «священное» и соответствующие ему слова в семитских, латинском, греческом и других древних языках означают прежде всего и главным образом именно этот избыток. Они либо вообще не касаются морального

³ См.: *Отто Р. Священное*. СПб., 2008.

момента, либо затрагивают его не изначально и уж никак не сводятся к нему исключительно.

Нуминозное

Если вычесть из священного рациональный и моральный моменты, то останется тот «избыток», который Р. Отто обозначает термином *нуминозное* (от лат. *nimen* — Божество, Божественное начало). Религия развивается по своим собственным законам благодаря нуминозному, составляющему ее сущность. Из идеи греховности человека, а также из представления о безусловной трансцендентности и непостижимости Божества Отто выводит образ грозного, гневного, ужасного и сверхмощного нуминозного объекта. Этот объект есть тайна, повергающая в трепет. Перед величием Бога человек ощущает себя «прахом и пеплом». По словам А. П. Забияко, такое понимание Бога есть теология «страшного Бога»⁴.

Вместе с тем, сакральное манит и притягивает к себе человека, обещает ему счастье. Поэтому чувство священного амбивалентно. Нуминозное чувство есть переживание Божественной тайны. Чувство нуминозного уникально, всецело автономно, оно не может быть выведено ни из какого другого чувства, не способно «развиваться» из другого. Это качественно своеобразное, оригинальное, принципиально изначальное чувство.

М. А. Пылаев комментирует данный тезис так: во-первых, ощущение нуминозного — это исключительное религиозное чувство; во-вторых, нуминозное обозначает некоторую изначально данность (первую реальность), которая позднее приобретает рассудочно-дискурсивную определенность в названиях священных существ различных религий⁵.

На первичном нуминозном чувстве основано чувство в а р н о с т и. Отто выделяет в нуминозном четыре грани: 1) чув-

⁴ См.: *Забияко А. П.* Категория святости. Сравнительное исследование лингворелигиозных традиций. М., 1998. С. 163.

⁵ См.: *Пылаев М. А.* Феноменология религии Рудольфа Отто. М., 2000. С. 19.

ство тварности; 2) тайну, повергающую в трепет; 3) восхищение; 4) безусловную ценность.

Аспект трепетной тайны включает в себя трепет, величие, энергичность и тайну. Сакральное не поддается человеческому управлению (хотя и учитывается системой власти) и допускает по отношению к себе только поклонение.

Развитие понятия сакрального

В книгах Макса Шелера (1874—1928) «Формализм в этике и материальная этика ценностей» (1916) и «О вечном в человеке» (1921) концепция сакрального получает дальнейшее развитие в духе феноменологии Гуссерля. По Шелеру, Божественное по своей природе есть абсолютно сущее и священное; оно в той или иной степени проявляется на всех уровнях природы, человеческой души и общества. Позитивное откровение священного вербально выражается «священным человеком» (*Heiliger*) — различными типами *homines religiosi*: колдуном, магом, провидцем, мудрецом, пророком, законодателем и судьей, царем и героем, священником, спасителем, икупителем, посредником, мессией и, наконец, Богочеловеком. Таким образом, сакральное мироотношение человека можно классифицировать по уровням и степеням.

Мирча Элиаде (1907—1986), румынский ученый, антрополог, историк религии, профессор кафедры истории религий Чикагского университета (1957—1986), собрал бесчисленные свидетельства сакрального основания социальных занятий. Он своеобразно углубил подход Шлейермахера, Отто и Вебера, придав особое внимание диалектическому противоречию между сакральным и профанным, противопоставляя эти понятия.

В то же время сакральное способно стать источником многообразия земной жизни, проявляться и действовать в мире (иерофаня), иллюстрировать феномен совпадения противоположностей. В первую очередь сакрализации подлежит стремление человека к единству со вселенной («Первозданной Всеобщностью», «Великим Одним»). Священное творит мир в мифологическом времени, а профанное пребывает в историческом времени. По мнению

Элиаде, профанное становится — через иерофанию — сакральным, а сакральное иногда десакрализуется и превращается в профанное⁶.

Например, протестантизм десакрализовал Священное предание, церковную иерархию, таинство, мощи, святых. Согласно Элиаде, боги действуют в пределах мифологического времени. Это время сакрально и циклично, оно сохраняется и передается только на уровне коллективного бессознательного. Профанное время, напротив, исторично, линейно, необратимо, осознанно фиксируется в индивидуальной памяти. Озвучивание мифа есть «прорыв священного». У священного пространства есть Центр, где земля сообщается с небесами (раскрашенные столбы архаичных австралийцев, юрты шамана, христианские церкви).

В христианстве сакральное и профанное время смыкаются через таинство литургии. Профанная история отлучена от высшего мира. Для первобытного человека подлинная духовная реальность проявлялась через миф — как священная история актов миротворения с участием сверхъестественных существ. Элиаде усматривает в мифе прототип обычных людских обрядов и большинства видов «профанной» деятельности. Периодическое возвращение в священное время Начала — главная «онтологическая одержимость» древних людей. Желание воссоздать время, когда боги присутствовали на Земле, Элиаде называет жаждой священного, вечной «ностальгией по Бытию». Сакральное — это к р а т о ф а н и я, проявление действенного могущества в мире.

По оценке А. П. Забияко, религиозные убеждения Элиаде суть языческая теология без Бога: в его «проекте Сакральное, абсолютная реальность без имени и лица, замещает собой Бога и становится предметом веры»⁷.

⁶ См.: Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994.

⁷ Забияко А. П. Мирча Элиаде: методология в контексте индивидуально-психологических и религиозных особенностей личности // Религиоведение. 2008. № 1. С. 184.

§ 2. Религия как сакрализация базовых ценностей

Концепция Дюркгейма. — Интегральный традиционализм. — Харизма. — Таинства в христианстве. — Система сакрализации. — Сущность религии: индивидуальна или социальна? Апокатастасис. — Святой как тип религиозной личности. — О русских православных святых. — Моношество на Руси. — Сакрализация — специфическая функция религии

Концепция Дюркгейма

Помимо теологического понимания сакрального как производного от Бога существует его расширительное философское истолкование. Например, французский социолог-позитивист Эмиль Дюркгейм (1858—1917), защищая идею религии без Бога, применил это понятие для обозначения естественно-исторической основы подлинно человеческого бытия, его социальной сущности и противопоставил его понятию индивидуалистического (эгоистического) существования.

В отличие от *das Heilige*, которому Отто придал метафизический смысл трансцендентного бытия, *Le Sacre* Дюркгейма, является знаком социального поведения: сакральное создается и абсолютизируется обществом. Таким образом, Дюркгейм нарушает древнюю традицию отождествлять сакральное и Божественное, не отрицая, правда, более общего тождества сакрального и абсолютного.

В книге «Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии» (1912) Дюркгейм своеобразно раскрывает специфику социальной функции религии. Он доказывает, что религиозные представления выражают коллективные реальности, а потому авторитетны для индивидов. По гипотезе Дюркгейма, категории всецелости, общества и Божественности суть различные аспекты одного и того же понятия «Божественное социальное», а религия — идеологический механизм, обеспечивающий

солидаризацию людей и целостность общества. Существо религии — в сакрализации базовых социальных связей⁸.

Когда основные социальные ценности освящены религией, общество имеет возможность стабильно развиваться. Многие современные религиоведы согласны с Дюркгеймом в том, что процедура сакрализации есть отличительный признак всякой религии (пантеистической, теистической и атеистической). Религия начинается там и тогда, где и когда возникает система сакрализации особо ценных идеалов.

Тема сакрального в общественной жизни рассматривалась также Г. Зиммелем, П. Бергером, Т. Лукманом, А. Шюцем, Ж. Бодрийяром, М. Бланшо.

На вопрос, тождественны ли религиозное и священное, даются два ответа. Дюркгейм, повторим, искал специфическую сущность религии в сакральном. Критически анализируя его идею, А. Б. Гофман утверждает, что понятие религиозного значительно уже по объему, чем понятие сакрального⁹.

Соглашаясь с Гофманом, А. В. Медведев считает сакральное атрибутом всякой культуры: «Культура, выражающая сущность социального, а не природного бытия, оказывается священной, а священность — имманентное свойство культуры, ее изначальное качество»¹⁰.

С. М. Шалютин также полагает, что «как теистическая, так и атеистическая вера могут сакрализовать системы гуманистических ценностей, что обуславливает возможность диалога между представителями светской и религиозной аксиологической мысли»¹¹.

Рене Жирар, американский философ и антрополог, обосновал в 70-е гг. XX в. любопытную атеистическую гипотезу, согласно ко-

⁸ См.: Durkheim E. *Les formes e elementaries de la vie religieuse*. P., 1960.

⁹ См.: Гофман А. Б. Религия в философско-социологической концепции Э. Дюркгейма // Социологические исследования. 1975. № 4. С. 182—183.

¹⁰ Медведев А. В. Сакральное как причастность к абсолютному. Екатеринбург, 1999. С. 40.

¹¹ Шалютин С. М. Проблема сакрализации ценностно-нормативных систем // Религия, человек, общество. Ч. 1. Курган, 1998. С. 127.

торой священное происходит из феномена неосознанности людьми истинной причины совершаемого ими жертвоприношения. «Религия, — заявляет он, — это в первую очередь снятие огромной преграды, которую насилие ставит созданию любого человеческого общества... религия есть не что иное, как жертва отпущения, учреждающая единство группы одновременно и против и вокруг этой жертвы. Лишь жертва отпущения может предоставить людям дифференцированное единство в тот момент, когда оно и необходимо, и самим людям недоступно, то есть внутри взаимного насилия, которое нельзя прекратить ни надежным его укрощением, ни подлинным примирением»¹².

В трактовке общей проблемы соотношения понятий абсолютного, сакрального, Божественного и религиозного сложились пять одинаково сильных альтернативных вариантов:

1) абсолютные ценности по своей природе Божественно-сакральны (монотеизм, политеизм);

2) абсолютные ценности сакральны, но не обязательно Божественны; бывают также абсолютные небожественно-религиозные ценности (изначальный буддизм, даосизм и др.);

3) не всякое абсолютное сакрально, Божественно или религиозно (материализм, дуализм, атеизм);

4) не все сакральные религиозные ценности безусловны, некоторые религиозные святыни имеют исторически преходящий и релятивный характер; в то же время бывают абсолютные внерелигиозные, чисто секулярные ценности (историцизм, компаративизм);

5) все ценности релятивны, но люди по чисто субъективным причинам сакрализуют некоторые из них; сакрализации подлежат некритично-абсолютизированные ценности: например, иллюзорно обожещаемые предметы (релятивизм, гносеологический анархизм).

Эти гипотезы воплощены в тех или иных философских системах, опираются на весомые доказательства, и выбор между ними предопределяется мировоззренческими предпочтениями.

¹² *Журав Р.* Насилие и священное. М., 2000. С. 375.

Интегральный традиционализм

Рене Генон (1886—1951), французский мыслитель (принял в 1912 г. ислам) обсудил различные версии сакральной традиции. Под т р а д и ц и е й Генон понимает сумму знаний «нечеловеческого» происхождения и характера, противоположную эмпирическим «мирским лженаукам». Это знание передается из уст в уста в течение тысячелетий и образует духовную основу здорового общества и личности. В ходе истории первозданные истины затмеваются обманчивыми идеями прогресса, стадного духа и сатанинского гуманизма.

В своей концепции интегрального традиционализма Генон описал особую интеллектуальную культуру человечества, которая является единственной и абсолютной хранительницей Божественной мудрости. Традиция нужна для восхождения человека по космической лестнице вплоть до «отождествления» с абсолютной реальностью.

Истинный ортодоксальный эзотеризм, по мнению «каирского отшельника», следует отличать от оккультизма и теософии. Посвященный традиционалист должен идти от современного через древнее к изначальному через очищение традиции.

По Генону, в нынешнем мире носителями истинной сакральности продолжают оставаться римская католическая и православная церкви. Традиционной цивилизацией Генон именует такую цивилизацию, в которой духовный порядок господствует над всеми остальными, где все прямо или косвенно от него зависит, где как наука, так и общественные институты являются лишь преходящим, второстепенным, не имеющим самостоятельного значения приложением чисто духовных идей¹³.

Харизма

Понятие, связанное с понятием святого человека. *Х а р и з м а* — наделенность какого-либо лица, действия, института или

¹³ См.: Стефанов Ю. Н. Рене Генон и философия традиционализма // Вопр. философии. 1991. № 4.

символа свойствами исключительности, непогрешимости или святости в глазах некоторого круга приверженцев или последователей. Харизматическим лидером может быть лицо (пророк, проповедник или политический деятель), обладающее среди людей высочайшим авторитетом, мудростью, святостью и способное очаровывать всех и совершать героические поступки. Термин «харизма» был впервые употреблен в социологических концепциях Трёлча и Вебера. Социоцентрические религии заимствовали представление о харизме. Сегодня харизматиком могут называть особо выдающегося писателя, художника, философа, политика и т. д.

Таинства в христианстве

Та и н с т в о (др.-греч. *μυστήριον*, от *μύω* — «закрываю глаза», «сжимаю рот»; лат. *sacramentum*) есть нечто скрытое, недоступное другим, будь то вещь, мысль или действие. В Библии это слово обозначает тайны Царства Небесного, веры, боговоплощения, искупления. Со времен Тертуллиана и Оригена христианская церковь вкладывает в слово «таинство» более узкий смысл особых священнодействий, установленных самим Иисусом Христом и сообщающих верующим невидимую благодать Божью. Считается, что дар благодати непостижимо соединен с чувственно воспринимаемым знаком мистериона. С XII—XIII вв. православие и католицизм культивируют с е м ь т а и н с т в: крещение, миропомазание, причащение, покаяние, священство, брак, елеосвящение (соборование). Неповторимыми обязательными таинствами являются крещение, миропомазание и священство, а остальные же суть таинства повторяемые. Большинство протестантов признает только крещение (конфирмацию) и причастие (хлебопреломление), понимая их как аллегории.

Система сакрализации

Церковь и государство вырабатывают сложную и тонкую систему защиты и трансляции священного отношения людей к базовым идеалам сложившейся культуры. Трансляция осуществляется

согласованными между собой методами и средствами всех форм общественной жизни. Среди них — жесткие нормы права и мягкие приемы искусства. Индивид с пеленок и до гробовой доски погружен в генерируемую семьей, родом, племенем и государством систему сакрализации. Он вовлекается в церемонии, ритуальные действия, совершает молитвы, обряды, соблюдает посты и множество иных религиозных предписаний.

Сакрализации прежде всего подвергаются нормы и правила отношения к ближнему и дальнему, семье, народу, государству и Абсолюту. Пример сакрального предмета — икона. Икона (как и храм) есть священная духовная модель вселенной и место присутствия благодати. В русской классической иконе воплощаются такие культурные универсалии, как истина, София, добро, зло, любовь, мудрость, красота, долг, спасение, личность, человек.

Вот другой пример сакрального — декалог Моисея: «Я Бог твой, и не будет у тебя богов, кроме меня. Не сотвори себе кумира и всякого подобия того, что на небе вверху, и на земле внизу, и на воде, под землею. Не произноси имени Господа Бога твоего всуе. Помни день субботний, чтобы святить его, шесть дней работай и делай дела свои, день же седьмой — суббота Господу Богу твоему. Чти отца и мать твою, чтобы продлились дни твои на земле. Не убий. Не прелюбодействуй. Не укради. Не лжесвидетельствуй. Не желай дома ближнего твоего, не желай жены ближнего, ни раба его, ни рабыни его и ничего, что у ближнего твоего» (Исх. 20 : 1—17).

Систему сакрализации составляют:

- 1) сумма священных для данного общества идей (идеология);
- 2) психологические приемы и средства убеждения людей в безусловной истинности этих идей;
- 3) специфические знаковые формы воплощения святынь, сакраментальных и враждебных символов;
- 4) особая организация (например, церковь);
- 5) специальные практические действия, обряды и церемонии (культ).

На создание такой системы требуется немало времени, она впитывает в себя прошлые и вновь возникшие традиции. Сакрализация обеспечивается прежде всего субъективными актами веры,

предметом веры и религиозными авторитетами. Благодаря сакральным традициям и актуально существующей системе сакрализации общество добивается воспроизводства определенной религии во всех своих горизонталях (социальные группы, классы) и вертикалях (поколения).

Если избранный объект сакрализован, то в его реальность верят сильнее, нежели в эмпирически данные вещи. Когда говорят, что Бог свят, то имеют в виду либо святое отношение к Нему людей, либо всевершенство Бога и Его любовь к людям; в этих же двух смыслах говорят о Святом Духе. Идеал сакрального героя люди носят в своем сердце. Сакральное чувство цельно, и яд сомнения для него смертельно опасен. И все же между верой, полуверием и неверием трудно провести четкие границы.

Для верующего больше волнений доставляет не столько приверженец иной конфессии, сколько единоведец-диссидент, ревизионист, вероотступник, еретик. Возможно, это связано с боязнью верующего начать сомневаться в своей вере подобно собрату-еретику. К тому же сами тексты Священных книг подчас дают повод для серьезных сомнений и недоумений.

Вот два типичных примера из Библии. В Ветхом Завете сказано, что Бог предупредил Адама под страхом смерти не вкушать от древа познания добра и зла, «...ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь» (Быт. 2 : 17). Змей же возразил: «...Нет, не умрете. Но знает Бог, что в день, в который вы вкусите их, откроются глаза ваши, и вы будете, как боги, знающие добро и зло» (Быт. 3 : 4—5). Когда Адам и Ева все же вкусили запретный плод, то Бог сказал: «...Вот, Адам стал как один из Нас, зная добро и зло; и теперь как бы [он]... не стал жить вечно» (Быт. 3 : 23). Замыслив лишить человека вечной жизни, Бог изгнал его из сада Эдемского.

Итак, Адам вовсе не умер в тот день, когда вкусил запретный плод. Более того он (согласно Библии) прожил после высылки из Эдема 930 лет. Выходит, прав в данном случае не Бог, а змей? В Библии нет богооправдательных разъяснений данного казуса.

В Новом Завете говорится, что Иисус Христос завещал своим последователям совершать тотемистическое таинство святого причастия: символически вкушать Его тело и пить богочеловеческую

кровь. Внятного разъяснения смысла «спасения через символическое людоедство» в Библии нет, из-за чего возникают не только позитивные, но также сатанинские интерпретации сути христианства.

Священник может посоветовать сомневающемуся не брать утверждения Библии буквально, многозначительно намекая, что священный текст зашифрован и что код шифра доступен только посвященным. Резонно спросить такого экзегета, откуда он знает про шифр и почему Библию не расшифровали (за две тысячи лет!) для профанов? Если же она рассчитана на горстку мистов, то с какой целью ее продолжают издавать многомиллионными тиражами, а не в количестве сотни штук? Не разумнее ли издавать для народа расшифрованный и внятный сакральный текст?

Высшая степень сакрального отношения — святость, т. е. праведность, благочестие, богоугодность, проницание деятельной любовью к Абсолюту и освобождение себя от импульсов себялюбия. Всякая религиозность сопряжена с сакрализацией, но не каждый верующий на практике способен стать святым. Святых немного, их пример служит ориентиром для обычных людей. Степени сакрального отношения: фанатизм, умеренность, индифферентизм.

Стабильность сакрализованной системы ценностей неабсолютна, и со временем относительность и обмирщение священных идеалов могут усиливаться. Когда процент диссидентов и клятвопреступников внутри определенной конфессии невелик (как правило, не более пяти процентов), то в борьбе с ними религия крепнет и находит новые изощренные способы самозащиты. В этом смысле диссидентство и направленная против него инквизиция есть своего рода благо для религии и церкви. Когда же количество диссидентов внутри конфессии или государственной религии резко возрастает, то система сакрализации начинает давать сбой: религия может расколоться на секты, стать чем-то профанным (обыденным, земным, низким), утратить связь с душами основной массы верующих или вообще исчезнуть в своей прежней форме.

Вот что пишет К. Юнг о десакрализации христианских идеалов:

Предпринятый Реформацией штурм образов буквально пробил брешь в защитной стене священных символов. <...> Большие и малые, всеобщие и единичные образы разбивались один за другим, пока

наконец не пришла царствующая ныне ужасающая символическая нищета. Тем самым ослаблялись и силы церкви: она превратилась в твердыню без бастионов и казематов, в дом с рухнувшими стенами, в который ворвались все ветры и невзгоды мира. <...> Боги Эллады и Рима гибли от той же болезни, что и наши христианские символы. Как и сегодня, люди тогда обнаружили, что ранее совсем не задумывались о своих богах. Чужие боги, напротив, обладали нерастроченной Мана. Их имена были необычны и непонятны, деяния темны в отличие от хорошо известной скандальной хроники Олимпа.

Азиатские символы были недоступны пониманию, а потому не казались банальными в отличие от собственных состарившихся богов. <...> Тот, кто сегодня пытается, подобно теософам, прикрыть собственную наготу роскошью восточных одежд, просто не верен своей истории. Сначала приложили все усилия, чтобы стать нищими изнутри, а потом позируют в виде театрального индийского царя. Мне кажется, что лучше уж признаться в собственной духовной нищете и утрате символов, чем претендовать на владение богатствами, законными наследниками которых мы ни в коем случае не являемся¹⁴.

В условиях, когда религия профанируется и профанное становится высшей ценностью, в обществе возникает острая тоска по сакральному. Существует своего рода тенденция сохранения сакральности путем ее превращения в другие формы: сакральное профанируется, а профанное сакрализуется. Так, в эпоху Реформации под лозунгом религиозного обновления общества профанизировались прежние церковные таинства, провозглашалась независимость мира от церкви; в то же время сакрализовался каждодневный труд людей, который служил доказательством их угодности Богу.

Другой пример — прогресс демократизации и модернизации, происходящий в сегодняшней России, который вызвал параллельную активизацию носителей архаического языческого сознания и маргинальной культуры оккультизма; сакральный архетип Ленина-вождя латентно вытесняется молитвенным почитанием царя-мученика Николая II, а в Интернете появляются также иконы Иосифа Сталина с мечом в правой руке и Библией в левой.

¹⁴ Юнг К. Г. Об архетипах коллективного бессознательного // Вопр. философии. 1988. № 1. С. 138—139.

Особое место в системе сакрализации играют с в я щ е н н а я к л я т в а и п р о к л я т и е. Клятва приобщает индивида к религиозной общности, придает его жизни ощущение истинности и магически соединяет его с культовым объектом. Напротив, проклятие отсоединяет проклинаемого человека от общины, накладывает на его убеждения печать ложности и разрывает его связь с сакральной реальностью.

В традиционных культах клятва всегда связана с образом Божества. Так, древние греки и римляне клялись Зевсом (Юпитером) и другими богами, а христиане клянутся Богом, Иисусом Христом, Девой Марией, святыми. Для религиозной публичной клятвы характерен особый ритуал, она часто сопряжена с каким-нибудь предметом — жертвенным животным, священной книгой и т. п.

Антипод сакральной клятвы — религиозное проклятие, т. е. торжественное осуждение клятвopреступника, например объявление ему в церкви «великого отлучения», анафемы. «Сакральное, Божественное — это сверхчувственная природа клятвы и проклятия, — пишет С. И. Орехов. — Здесь воплощаются основные мировоззренческие установки религиозного сознания. Бог выступает и наблюдателем, и свидетелем принесения клятвы, и конечной целью, во имя которой она свершается, и той грозной силой, которая должна покарать клятвopреступника: от его имени будут предавать анафеме»¹⁵.

Через священное чувство тяготения к Абсолюту сакрализуется любовь человека к человеку. Подвижник IV в. авва Дорофей пояснил этот феномен следующей аналогией. «Представьте себе круг, и в центре его Бог. От окружности круга люди стремятся к Богу. Пути их жизни — это радиусы от окружности к центру. Поскольку они, идя по этим путям, приближаются к Богу, постольку они делают ближе друг к другу в любви своей, и поскольку они любят друг друга, постольку они делаются ближе к Богу»¹⁶.

¹⁵ Орехов С. И. Клятва и проклятие как элементы религиозного культа // Отношение человека к иррациональному. Свердловск, 1989. С. 213.

¹⁶ Цит. по: Лодыженский М. В. Свет незримый. Пг., 1915. С. 234.

Сущность религии: индивидуальна или социальна?

Все формы сознания взаимопроникают и опираются друг на друга. В зависимости от степени проникновения в них религии существуют религиозная и светская философия, религиозный и нерелигиозный миф, религиозная и публичная мораль и т. д. Но не следует сводить религию к социальной сакральности, ибо существует также и отношение «индивид — Абсолют».

Митрополит Антоний доказывал, что религия по своей сущности *метасоциальна*, ее невозможно вывести из определенной социальной системы. Дюркгейм резонно полагал, что чисто социологический подход к религии недостаточен для обнаружения сущности религии и решения проблемы ее «потустороннего» источника. Подобной позиции придерживался и Вебер. Вместе с тем свою задачу эти социологи видели в сосредоточении на социальном аспекте религии и сознательно отвлекались от изучения аспекта «индивид — Абсолют» в вариантах эгоцентризма и космоцентризма.

В зеркале социологии религии верующий отображается как усредненная социальная единица, связанная с другими единицами через сакральные идеалы. Социологическая абстракция религии достигается за счет обезличивания истории и героики религии, отвлечения от эгоцентризма и космоцентризма. Живая личность растворяется в «социальном типе» и мыслится не столько в свете понятия «религия», сколько сквозь призму понятия «лига». Взгляд с высоты птичьего полета скользит по общим контурам религиозного процесса в обществе, фиксирует его застывшие волны и ураганы, но не проникает в интимное и неповторимо индивидуальное религиозное переживание реального верующего.

Такая абстракция правомерна, но отнюдь не безболезненна для самой социологии религии, поскольку вольно или невольно приводит к отождествлению социального и религиозного сознания, коллективных и религиозных верований, чувств и ритуалов. В итоге социологи могут сделать вывод, будто религию всегда созидает общество и она возникает исключительно в кооперативной деятельности людей.

На деле же, как показывает психология религии, проникающая в интимные религиозные переживания людей, индивидуальное «я» чаще всего состоит в религиозной связи с Абсолютом, т. е. постоянно теряет и восстанавливает эту связь. Верующее «я» терзается сомнениями, угрызениями совести, радуется преодолению неверия и возрождению прежней веры, страшится новых будущих сомнений.

Так, обычный христианин только внешне кажется истинно верующим, но в глубине души он мечется между признанием Единственного и Троицы, между доверием и недоверием к повествованиям о непорочном зачатии Иисуса Христа, Его смерти на Голгофе и воскресении в биологическом теле из мертвых. Чтобы развеять свои сомнения христианин перечитывает Новый Завет или литературу, в которой приводятся свидетельства сотен очевидцев казни и воскресения Сына Человеческого. Сомнения отброшены! Но вот верующий погружается в прозу жизни, и сомнения снова могут ожить, закрасться в душу.

Потребность в периодически повторяющемся священнодействии и перечитывании Священного Писания — потребность, исцеляющая и восстанавливающая веру, — укоренена в верующем индивиде. Эта потребность расцветает в кроне религиозных институтов и коллективного культа.

Отвлекаясь от сущности индивида или сводя ее к ансамблю всех общественных отношений (Маркс) или к социальной роли (Парсонс), социология религии вынуждена трактовать процесс изменения индивидуальных религиозных убеждений преимущественно в духе теорий подражания и конформизма: смена социальных идеалов влечет за собой соответствующие изменения индивидуальных убеждений. В этом, однако, далеко не вся правда. На первый взгляд как будто так оно и есть. Например, как только в России отменили коммунистическую партократию и одобрили веру в Бога, массовый атеизм (но был ли он?) сменился монотеизмом (пусть и не особо массовым).

Но, во-первых, несмотря на все попытки коммунистов выкорчевать религию в советское время, в СССР оставался очень высокий процент сторонников монотеизма; во-вторых, недавняя пере-

мена убеждений была подготовлена самоотверженной борьбой одиночек-диссидентов; а в-третьих, эта смена взглядов была бы невозможна без внутренней готовности к ней основной массы населения, давно утратившего искреннюю веру в марксизм-ленинизм и возможность коммунистического рая на Земле. Потребность в изменении убеждений возникла в индивидуальном сознании конформистов и нонконформистов, и под ее давлением в России произошла политическая реформация. Так что социологические концепции подражания и моды далеко не все объясняют.

Вся история монотеистических религий сопряжена с воспеванием гимнов не только Богу, но и его великим пророкам. Эти религии в своем истоке обязаны не столько обезличенному обществу, сколько Кришне, Аврааму, Моисею, Зороастру, Гаутаме, Иисусу Христу, Мохаммаду, Бахаулле, возвестившим Божью волю через Гиту, Авесту, Тору, Трипитаку, Новый Завет, Коран, Китаб-и-Агдас.

Периоду массового распространения любой из этих религий предшествовал период одиночества их основоположников. Гонимый пророк той или иной возникающей монотеистической религии, по сути, в единственном числе (либо с несколькими сподвижниками) состоял в обновляющейся связи с Богом. И лишь спустя некоторое время новая религия обретала социальный характер. Ветхозаветный рассказ о Ное, тщетно пытавшемся убедить толпы грешников спастись от неминуемого потопа в ковчеге, служит яркой иллюстрацией мысли об исторической первичности героя-индивида, вступившего в прямую духовную связь с Богом, и о вторичности социального аспекта монотеизма.

Апокатастасис

К святости человек идет через а п о к а т а с т а с и с, т. е. через изменение плоти, души и духа. Апокатастасис есть изменение, просветление, одухотворение плоти. Святой Антоний Великий так описывает этот путь:

Победа над страстями приближает к бесстрастию; бесстрастие же в какой мере утверждается, в такой — приносит с собою и мир

душевный; а мир душевный с сладостными ощущениями, подаваемыми молитвою и Богомыслием, возбуждает в сердце духовную теплоту, которая, собирая к себе все силы духа, души и тела, вводит человека внутрь, где, водворившись, он ощущает неотразимую потребность быть одному с единым Богом. <...>

Дух научает человека держать в порядке тело — все, с головы до ног: глаза, чтобы смотрели с чистотою; уши, чтобы слушали о мире (или мирное) и не услаждались наговорами, пересудами и поношениями; язык — чтобы говорил только благое, взвешивая каждое слово и не допуская, чтобы в речь вмешивалось что-либо нечистое и страстное; руки, чтоб были приводимы в движение только на воздаяние в молитвах и на деле милосердия и щедродательности; чрево — чтоб держалось на должных пределах в употреблении пищи и пития, сколько нужно только для поддержания тела, ноги — чтоб ступали право и ходили по воле Божией, направляясь к служению добрым делам. Таким образом, тело навывает всякому добру и изменяется, подчиняясь власти Святого Духа, так что, наконец, восстановится в некоторой мере причастным тех свойств духовного тела, какие имеет оно получить в воскресение праведных¹⁷.

Святой как тип религиозной личности

Агиография — церковные описания деяний святых. В православной традиции святость берется не этически, а прежде всего онтологически: свят тот, кто носит в себе Духа Святого. В протестантизме и немецкой классической философии сильна пантеистическая тенденция: в каждом человеке проявлено «основание бытия» и сверхприродная благодать Святого Духа, поэтому «святость — это не личное совершенство. Святые — это те личности, которые прозрачны для основания бытия, которое через них открывается»¹⁸. Вместе с тем святой воплощает в себе совершенную дружескую и братскую любовь.

¹⁷ *Антоний Великий*. Несколько слов о жизни и писаниях святого Антония Великого. Наставления Антония Великого // *Добролюбие* Т. 1. М., 1895. С. 13, 26.

¹⁸ *Тиллих П.* Систематическая теология : в 2 т. Т. 1—2. М., 2000. С. 125.

Святые не только являют образ истинно христианской жизни, но и своими молитвами пред Престолом Божиим испрашивают нам все потребное для спасения души. Верующие, обращаясь к Богу, молитвенно призывают при этом и святых Церкви Небесной. Как сказал святитель Филарет, митрополит Московский, святые своими молитвами «очищают, подкрепляют и приносят пред Богом молитвы верных, живущих на земле, и по воле Божией благодатно и благотворно действуют на них или невидимой силой, или через свои явления и некоторые другие посредства».

Святым считается не только тот, кто служит Богу и помогает людям, но и человек, сам нуждающийся в поддержке. Церковное прославление того или иного подвижника в лике святых именуется **к а н о н и з а ц и е й**.

Высшим примером земной святости (у православных и католиков) является Пресвятая Богородица. В богослужебных песнопениях Её именуют Честнейшим Херувимом и славнейшим без сравнения Серафимом; Дева Мария превосходит своей святостью даже небесных ангелов. В иконописи лики святости подразделяются на десять видов-имен: 1) святители, 2) преподобные, 3) мученики, 4) бессребреники, 5) апостолы и равноапостольные, 6) воины, 7) благоверные князья, 8) цари, 9) юродивые, 10) пророки. Лик святости понимается как явленная духовная сущность и подобие Божье.

Существуют категории святых. **А п о с т о л ы** — ученики Иисуса Христа, проповедовавшие истинную веру по всей земле после Его вознесения. **Б л а ж е н н ы е** — святые, прославившиеся подвигом смирения и юродства ради Христа. **И с п о в е д н и к и** — святые, преданные страданиям за веру Христову, но сохраненные Богом от мученической кончины. **М у ч е н и к и** — святые, засвидетельствовавшие свою верность Богу страдальческой смертью за веру Христову. **П р е п о д о б н ы е** — святые, подвизавшиеся в монашестве.

По виду подвижнической жизни святые делятся на равноапостольных, особенно потрудившихся в проповедовании веры и подобных апостолам; святителей, прославившихся в епископском сане; угодников Божьих — местночтимых святых, память которых почитается в той или иной епархии или местности.

О русских православных святых

Говорят, что «в России на одного святого приходится десять тысяч разбойников» (А. Л. Казин). Православная Русь молится своим угодникам и чудотворцам¹⁹. В каждом русском городе есть свои угодники и молитвенники, к их заступничеству по сей день прибегают люди в самые тяжелые минуты своей жизни. К гробницам почитаемых русских святых не иссякает поток страждущих.

Сонм русских святых открывается именем благоверной княгини Ольги, первой русской правительницы-христианки. Первыми же русскими, официально канонизированными православной церковью, стали сыновья Владимира Святого, князя-страсто-терпцы Борис и Глеб.

Среди великих русских старцев в первом ряду стоят преподобные Антоний и Феодосий Печерские, которые основали в XI в. Киево-Печерский монастырь. Величайшими русскими святыми почитаются благоверный великий князь Александр Невский и преподобный Сергей Радонежский.

Среди святителей — Леонтий Ростовский и знаменитый новгородский архиепископ Иоанн; московские святители и первые московские чудотворцы Петр и Алексей; просветитель Перми святитель Стефан; митрополиты Московские и всея Руси Макарий и Филипп Колычев.

Блаженные (юродивые) — это люди хотя и живущие в миру, но полностью порвавшие с ним (Михаил Клопский, Василий Блаженный, Ксения Петербургская). Широко известны труды и подвиги святых Тихона Задонского, Серафима Саровского, Амвросия Оптинского и других оптинских старцев. В XIX в. уникальным русским явлением становится старчество как высшая форма церковного служения. В XX в. жили двое великих святых — праведный Иоанн Кронштадтский и святитель Тихон Московский.

¹⁹ См.: Карпов А. Ю., Юрьев А. А. Самые знаменитые святые и чудотворцы России. М., 2000.

Монах как тип религиозной личности

Монах (греч. *μοναχός* — одинокий) — член религиозной корпорации (монастыря, монашеского ордена), отрекшийся от «суеты светской жизни» и удалившийся в особое богоугодное место (пустыню, монастырь, келью и пр.), где следует аскезе.

Подвиг аскетизма (греч. *ασκησις* — упражнение, подвиг) предполагает «умерщвление плоти», самоизнурение, пост, безбрачие, послушание, бдения и прочие ограничения. Жития святых дают многочисленные примеры подобного аскетизма. Монашество углубляет моральную рефлексию церкви. Например, Эвагрий Понтийский дал классификацию восьми главных грехов. Пахомий, а за ним и Василий Великий, потребовали от монахов исповеди. Из монастырской практики исповедь затем стала институтом церкви. Ряд религий (например, бахаизм) отвергают и осуждают монашество как путь к достижению совершенства.

Аскетический идеал сложился в христианстве в конце III — начале IV в. в Египте и Сирии как протест против какого бы то ни было общения церкви с миром и светской культурой. Монашество стало стремлением христиан к высшему пути служения Богу под влиянием веры в скорое пришествие Христа. Некоторые христиане, скрываясь от гонений императора Декия, убегали в пустыню и оставались там, позже к ним приходили другие. Когда христианство стало признанной религией, пустынники в целом примирились с церковью.

Так, архиепископ Афанасий во время своих последних изгнаний уходил в Египетскую пустыню, преп. Антоний два раза оставлял пустыню и появлялся в Александрии, чтобы защитить церковь от внешних и внутренних врагов. Василий Великий изучил монашество, постиг сущность его и пережил его в своем полном опыте, удалившись для этого в пустыню со своим другом Григорием Назианзянином²⁰.

²⁰ См.: *Троицкий И. И.* Обзорение источников начальной истории монашества. Сергиев Посад, 1907.

Отцом монашества считается преп. Антоний Великий (251—356). Преп. Аммон основал в Нижнем Египте колонии эремитов (ок. 350—357). Эремиты жили иногда в кельях, вырубленных в скалах или сложенных из досок. Евагрий Понтийский (346 — ок. 400) свою писательскую деятельность начал в пустыне, где разработал созерцательно-интеллектуальный взгляд на монашескую жизнь. В те времена монахи в большинстве своем неодобрительно относились к образованию и писанию гимнов. В учении Евагрия о молитве дается тонкий анализ человеческих страстей и движений души и доказывается, что молитвой можно освободиться от тела и достичь совершенства. В его сочинении «О молитве» вводится понятие умной молитвы, определяемое как «непрерывное общение разума с Богом». По Евагрию, монах — это «человек, который отделен ото всего и в гармонии со всем»; монах удаляется от мира, чтобы через Бога обрести гармонию со всей вселенной. Евагрий верил, что через очищение от страстей можно достигнуть невозмутимой безгрешности и совершенства.

Под именем преп. Макария Египетского (ок. 293 — ок. 383) до нас дошла коллекция из 50 духовных бесед (гомилий). Макарий был твердо уверен, что знать Бога и спастись через Христа можно лишь на уровне личного живого опыта, причем не интеллектуального, а сердечно-чувственного. Начиная с Макария традиция «умной молитвы» превращается в традицию «сердечной молитвы». Позже отцы-подвижники стали понимать разум и сердце как единое целое.

Ученик Евагрия св. Пахомий (282—346) основал общежительное монашество (киновитство), обнес стеной кельи анахоретов и ввел у них дисциплину. Пахомий сформулировал простейшие монашеские правила (о пище и сне, труде и молитве, форме одежды) и постарался уединить монастыри от мира — запретил монахам оставлять монастыри, принимать у себя внешних лиц, поставил при единственных воротах сторожа-вратаря. Галатский монах Палладий (363—431) написал ценную книгу «Historia Lausiaca» (420) о христианском аскетизме в Египте и на Среднем Востоке.

К числу известных аскетических моралистов относится игумен Исидор Пелусиот (ум. 449). Кассиан Иоанн (360—435), теоретик

монашеской жизни основатель мужского и женского монастырей в Массилии (Марселе), написал в форме диалогов отцов-пустынников сочинения: «Институты монашеской жизни» и «Конференции египетских монахов».

Проповедник Нил Анкирский (середина V в.) учил, что монашество есть единственная подлинная философия, и любомудрие должно быть не только в мысли, но и в жизни. Надо быть не только «учениками», но и «подражателями» Христа. Для монахов вредно священство, вновь возвращающее их в мир и «политическую» жизнь. Монашество есть евангельская беззаботность, отказ и забвение о житейских заботах в надежде на милость и щедрость Божью. Смысл не столько в подвиге и самоумерщвлении, сколько в молитве. «Бог приемлет не только чистоту, правду, доблесть и подвиг, но и слезы, “посев слез”, благовоние плача, и скорбные помыслы, и лобзание блудницы, сердце сокрушенное и смиренное».

Марк Подвижник (V в.) видел цель и предел подвига в обожении. Он «оправдывает» внутренний, а не внешний подвиг, т. е. подвиг молитвенный, через который силой благодати восстанавливается в человеке образ Божий. Цель и предел подвига есть ведение (гнозис) и память о Боге, «ад же есть неведение», и пагуба есть забвение.

Блаженный Диадок Фотихийский (середина V в.), епископ, написал «Сто глав о духовном совершенстве» — руководство монашеской жизни. В нем говорится, что истинный подвижник непрестанно желает, чтобы Бог прославился в нем, но сам хотел бы остаться при этом как бы «несуществующим». Только в душе, очищенной силою Святого Духа, восстанавливается та цельность, в которой вмещается любовь к Богу; сами же «естественные семена» души не могут прорасти в плод духовный.

Устранить искушения невозможно. Бесстрастие монаха не в том состоит, чтобы не быть боримым от бесов или помыслов, но чтобы оставаться непреоборимым. Предел воздержания — некая слепота к обманолобивой жизни. По мере духовного преуспеяния душа становится все более молчаливой, она песнословит не звучными словами, а в одном только сердце, через «неослабную слезу» — через «слезы духовные», когда и самые мысли становятся точно слезовидными, от великого умиления и радости. И за духовным

плачем следует веселие и любовь к безмолвию. Диадок призывает не верить в чувственные видения, ибо в смертном теле нам не дано видеть чувственно ни Бога, ни что-либо небесное. Нужно всегда искать невидимого и нечувственного удостоверения.

К памятникам VI в. относятся «Наставления» («дидаскалии») аввы Дорофея. Дорофей наставляет монахов, что только тогда видит человек непорочный путь Божий, когда оставит свою волю. Послушание — не только педагогика или дисциплина, но также подчинение духовным старцам как харизматикам. Сам ритм общежития монахов определяется харизматическим идеалом. В Каппадокии монашество возникло прежде всего под влиянием Василия Великого. Его «Большие и малые монашеские правила» до сих пор авторитетны для греческих монахов.

Внутренняя жизнь монастыря, по Василию, должна строиться следующим образом:

- перед принятием в монастырь кандидат должен подвергнуться строгому испытанию;
- вступающий в монастырь передает имущество и ничего с собою в монастырь не приносит;
- беглые рабы не принимаются;
- супруги принимаются только с добровольного согласия;
- дети принимаются в монастырь на воспитание, а потом могут оставаться в нем;
- монастырь возглавляется предстоятелем, располагающим всей полнотой дисциплинарной власти;
- монахи обязаны трудиться, обрабатывать землю и молиться шесть часов в сутки;
- пища должна быть умеренной и не служить чревоугодию, а вкушение вина воспрещено.

С середины IX в. населяется отшельниками Афон, и в нем возникают лавры.

Западное монашество в IV в. было принесено с Востока и постепенно в Средние века превратилось в мощную культурную силу в церковной, миссионерской и социальной жизни. Особо популярны были бенедиктинцы. Церковь настороженно следила за ростом монастырей и желала ограничить их свободу.

Так, Халкидонский собор (451) обратил на монахов строгое внимание и в четырех канонах (4, 8, 23, 24-й) призвал регламентировать их жизнь, подчинить монастыри епископам. Император Юстиниан I (527—565) попытался ввести институт монашества в государственный организм и координировать его со всеми другими частями и отраслями государственной жизни. Бенедикт Нурсийский (480—550) смягчил строгость требований к западному монашеству, реформировал его и сместил акцент на духовный труд. Он основал в 529 г. монашеский орден бенедиктинцев. Папа Григорий Великий (590—604) помог внедрить предложения Бенедикта («отца Европы») в жизнь.

В VII—VIII вв. западные монахи и монастыри теряют свою самостоятельность, подпадают под власть епископов, королей и князей. Начался упадок монашества. Бенедикт Аннианский (750—821) боролся за его влияние и независимость. Существенную помощь не только монашеству, но и всей католической церкви принесла Клунийская конгрегация, основанная в 910 г.; она укрепила связь монашества с папством, усилила власть пап и подчинила жизнь католического клира принципам монашества.

В конце XI и в XII в. в связи с крестовыми походами возникли военно-монашеские (рыцарские) ордена: госпитальеры, тамплиеры, Тевтонский, Ливонский и др. С XIII в. в католическом монашестве главными стали нищенствующие ордены (францисканцы, доминиканцы и др.), но с началом Контрреформации их потеснил орден иезуитов (утвержден в 1540 г.).

Монашество на Руси

Монахи на Руси появляются в конце X — начале XI в. Монах — это инок, т. е. иной (не такой, как все). В православной церкви нет религиозных орденов, но монастыри отличаются по стилям объединения — литургическому, аскетическому, мистическому, экзотерическому.

Кроме различных духовных направлений, есть еще три формы устройства монашеской жизни. В «общежительном» монашестве все члены общины работают вместе и владеют всем сообща. При

«особножительном» монашестве члены монастыря молятся вместе, но едят и работают поодиночке.

Отшельничество — форма затворничества монахов; они живут в полном одиночестве, почти никогда не присоединяются к литургической молитве, а Святые Дары приносятся им в затвор.

Существуют четыре степени монашества, одинаковые для мужчин и женщин. Первая из них — это степень послушника, т. е. кандидата в монашескую жизнь. Послушник просто живет в монастыре под руководством духовного отца или матери. Второй шаг — это рясофорное пострижение, обозначающее, что человек принят в монахи и может носить рясу. Третья степень — малая схима. Малосхимник есть истинный монах, он получает новое имя, носит схиму (часть одежды с изображением креста), наметку на клобуке и мантию. Он обязуется оставаться в общине и всецело слушаться духовного отца и главу монастыря (игумена или игуменью). Великая схима — последняя ступень монашества, достигаемая немногими. Тут требуется самое строгое исполнение монашеских идеалов, полное уединение, постоянная молитва. Великосхимник опять получает новое имя, на него надевается новое облачение — великая схима.

Решение о сроках прохождения той или иной ступени принимает духовный наставник. Из монашества формируется высшее руководство православной церкви — епископат. Черные одежды православных монахов символизируют отказ от мира и скорбь, принятие рабства перед Богом.

Чин пострижения — обряд (но не таинство) принятия в монахи. По православному вероучению монахи суть непогребенные мертвецы, чины ангельские на земле. Монах может и не исполнять конкретного служения в церкви, как, например священнического, пастырского, учительского, ухода за больными или помощи бедным. Он поступает в монастырь для покаяния в грехах, служения Богу и спасения своей души.

Сакрализация — специфическая функция религии

Если не нагружать непременно понятие сакрального социальным содержанием, то оно в своем самом широком смысле вполне

подходит для раскрытия существа всякой религии — эгоцентрической, социоцентрической и космоцентрической. Эмпирическое «я» ищет и находит священную связь с «я» истинным; идеологи сакрализуют связи людей с вождем, государством, народом; индивидуальная и массовая связь с Богом сакральна. И все это — разные типы религиозного мироотношения. Широкая дефиниция, преодолевающая узкие рамки социологизма, дополняет понятие религии как социальной связи понятиями индивидуального и внеконфессионального в отношении человека к Абсолюту.

Есть возможность сравнительно просто и надежно отличить феномен религии от всех иных форм общественного духа, по-своему консолидирующих людей и придающих индивиду ощущение внутренней целостности. За сохранение и развитие интеграционных процессов в обществе ответственна не только религия, этому способствуют мифология, философия, искусство, мораль, наука и т. д. Однако ни одна из этих форм сознания и духа сама по себе не сакрализует фундаментальные ценности.

Если религия не осятила миф, то миф не сакрален. Религия же способна сакрализовать миф. С другой стороны, мифологизация тех или иных религиозно-сакральных образов (например, образа Сиддхартхи Гаутамы) позволяет лучше доносить их до сознания верующих.

«Миф не есть религиозный символ, — доказывает А. Ф. Лосев, — потому что религия есть вера в сверхчувственный мир и жизнь согласно этой вере, включая определенного рода мораль, быт, магию, обряды и таинства, вообще культ. Миф же ничего сверхчувственного в себе не содержит, не требует никакой веры. Вера предполагает какую-либо противоположность того, кто верит, и того, во что верят. Мифологическое сознание развивается до этого противоположения»²¹.

Философия проблемна и живет дискуссиями до тех пор, пока какая-нибудь религия не придаст ей религиозную окраску (что характерно, например, для русской философии — православной или

²¹ Лосев А. Ф. Мифология // Философская энциклопедия. Т. 3. М., 1964. С. 458.

светской). Искусство само по себе не требует от зрителя веры в реальность мира, воплощаемого на холсте или сцене, но религия может поставить себе на службу искусство, сделав его религиозным. По-видимому, именно процедура сакрализации базовых ценностей принципиально отличает религию от всех остальных форм мироотношения и институтов общества.

Дополняя подходом Дюркгейма дефиницию религии как связи человека и общества с Абсолютом, можно определить религию как поиск и установление сакральных связей, обеспечивающих индивиду и (или) социальным группам потребную целостность. Это определение позволяет достаточно просто отличить религию от всех иных форм общественного духа, тоже посвоему консолидирующих людей: процедура сакрализации базовых ценностей принципиально отличает религию от философии, искусства, мифологии, науки, морали.

Глава 3

РЕЛИГИОЗНЫЕ ИДЕАЛЫ В ОСНОВАНИИ КУЛЬТУРЫ

§ 1. Культура — идеалообразующая сторона жизни

О трех концепциях культуры и проблеме их синтеза. — Этимология и современный смысл термина «культура». — Идеалообразование. — Идеальное и идеал. — *Ideelle* и *Ideale*. — Три концепции идеального. — Синтетическая теория идеального. — Две стороны идеала. — Идеал: проблема авторства. — Ядро и периферия культуры

Культура как бы вечна, вне хронотопа (в ней Пушкин «весь не умер»), и вместе с тем она пребывает в изменчивом пространстве-времени, испытывает исторические метаморфозы. Глубокое усвоение национальной и мировой культуры невозможно без свободного погружения в ее религиозные основания. Чтобы понять и почувствовать духовную субстанцию того или иного народа или межнационального объединения, недостаточно тщательно изучить их материальное существование, важно также проникнуть в сущность их религии.

Мы мало что поймем, например, в культурах Индии или Японии, если не обратимся к индуизму или шинтоизму. Тайна культуры — в порождающей ее религии. Культура вырабатывает для морали ее содержание — наиболее ценные общественные и личные идеалы, а религия придает этим идеалам величие и безусловность нравственного императива.

В рационалистических учениях символами культуры служат образы дерева или садового цветка, а в постмодернизме — образ клубня огородного растения с перепутанными корнями (ризом).

Крупный философ религии Н. Смарт заявляет, что каждая мировая религия возникла как своего рода «эксперименты в жизни». Напротив, подмена идеалов идолами рушит культуру. Знаменитый психиатр и писатель М. Нордау показал, как увлечение интеллектуалов разного рода идолами порождает эгоизм, скептицизм, чувство бесцельной жизни, нравственную извращенность, склонность к суициду¹. Такие известные мыслители, как Данилевский, Шпенглер, Вебер, Тойнби, Бердяев, Сорокин и др., отличали культуру от цивилизации по аналогии с различием души и тела народа: культура подобна душе, а цивилизация — телу. Рассмотрим сущность культуры, а также роль религии в культуре.

О трех концепциях культуры и проблеме их синтеза

В современной философии сложились три главных взгляда на природу культуры: аксиологический, деятельностный и семиотический. В предельно общем смысле различие между этими тремя взглядами основано на отождествлении культуры то ли с особой вещью (полезными предметами, ценностями), то ли со специфическим свойством (действиями и операциями), то ли с разновидностью отношения (отражением, информацией).

Аксиологический подход развит в двух вариантах: первый предполагает, что есть единая культура человечества, которую можно вообразить в виде пирамиды общечеловеческих ценностей (Пирс, Дьюи, Виндельбанд, Риккерт и др.); по второму — нет никакой общечеловеческой культуры, а есть множество несоизмеримых культурно-исторических систем, представляющих собой самобытные, замкнутые в себе и равноправные системы ценностей (Дильтей, Тойнби, Вебер и др.).

Сторонники деятельностного подхода рассматривают всякую культуру как социально-исторический ансамбль схем

¹ См.: Нордау М. Вырождение. М., 1995.

деятельности, операций (операционализм П. У. Бриджмена, школа Л. С. Выготского, школа Э. В. Ильенкова и др.) — как «систему внебиологически выработанных механизмов, благодаря которым стимулируется, программируется и реализуется активность людей в обществе» (Э. Маркарян). Но когда культуру «выпаривают» до таких общих понятий, как технологический инвариант поступков, схема, форма или система деятельности, то ее тем самым теоретически лишают духовно-витальной напряженности.

Согласно с е м и о т и ч е с к о м у п о д х о д у культура понимается как система информационных кодов (знаков и символов вместе с их значениями и смыслами). В этих шифрах упакован человеческий опыт; коды транслируют программы поведения, общения и деятельности; с их помощью программируется и регулируется поведение нынешних и будущих поколений (Ю. А. Лотман и др.).

Указанные подходы, несомненно, правомерны. Каждый из них по-своему описывает ту или иную реальную особенность основания культуры. И все же редукция основания культуры либо к вещи, либо к свойству, либо к отношению является чрезмерным упрощением и противоречит требованиям философской диалектики. Ген культуры, как и любой фрагмент социального бытия, должен быть понят более широко, а именно как е д и н с т в о в е щ и , с в о й с т в а и о т н о ш е н и я. Вместе с тем в каждом из названных односторонних подходов культура определена чересчур широко: она возведена либо к сумме: 1) всякого, но не особого рода ценностей; 2) любого, но не определенного рода действий и операций; 3) каких угодно, но не уникальных информационных кодов.

Все эти три подхода фальсифицируются убедительными примерами существования «некультурных» ценностей, «некультурных» схем действия и «некультурных» информационных кодов. Вот я, скажем, взглянул на свой компьютер и сразу же придумал три «опровергающих» примера: 1) интуитивно не относят к ценностям культуры аксиологические установки «серийного» хакера, запускающего в наши ПК вирусы-убийцы; 2) можно забивать гвозди системным блоком ПК, но такую извращенную схему действия мы уверенно причислим к «антикультуре»; 3) при сбоях программного обеспечения ПК способен производить массу бредовых информационных

кодов, не имеющих для пользователя совершенно никакого «культурного смысла». Следовательно (как подсказывает интуиция), нужно ограничивать логические объемы понятий ценности, операции и кода, когда их применяют при определении феномена культуры.

Некоторым спросом в отечественной литературе пользуется также определение культуры как «меры реализации сущностных сил человека» (Л. Н. Коган). Нетрудно заметить, что оно исключительно абстрактно и не специфично. Под него подходит все то, что противоположно натуре: «искусственное», «деятельность», «техника», «способ производства», «цивилизация» и т. п. Эта дефиниция не учитывает ни факта этнической поливариантности и противостояния культур (неужели у современных немцев и французов разные меры реализации сущностных сил человека, коль скоро принято говорить о немецкой культуре и французской культуре?), ни их сакрального начала, ни их эмоционально-чувственной ткани.

Обо всем «искусственном» (метанатуральном) говорить, что оно есть культура, — значит обесмысливать термин и лишать его функции быть эффективным инструментом философско-культурологического анализа. Заметим также, что пресловутая дихотомия «натура — культура» лишена смысла в отношении «природы человека»: культура есть атрибут человеческой природы, следовательно, природа человека и его культура по существу тождественны.

Некоторые биологи стали говорить о «культуре» обезьян, в связи с чем предлагается придать понятию культуры биологический смысл. В этих целях биологи оперируют следующей дефиницией: «культура есть такое поведение, которое зафиксировано в популяции посредством социального обучения и негенетического переноса информации в поколениях». Данная дефиниция, призванная объяснить «культурное» поведение обезьян, не столько объясняет, сколько, наоборот, запутывает вопрос, так как в ней одно неизвестное («культура») определяют через два других неизвестных («социальное обучение» и «негенетический перенос информации»).

Возможен ли такой обобщающий синтез главных современных концепций культуры, в котором культура, во-первых, представляла бы как трехаспектное бытие (в единстве аксиологического, операционального и семиотического компонентов) и, во-вторых, рассмат-

ривалась бы как единство не всяких, а только особых ценностей, специфических схем действий и некоторых разновидностей информационных кодов? В ряде публикаций конца 1990-х гг. мною предложен вариант требуемого синтеза².

Понятие культуры, на наш взгляд, более точно и «реалистично» определять как идеалообразующую сторону человеческой жизни. Эта дефиниция гораздо уже, чем упомянутые выше определения культуры. В ней фигурирует такая специфическая ценность, как идеал; производство идеалов и оперирование ими сопряжены с особыми формами деятельности; наконец, идеал, будучи одной из разновидностей символов, очень емко упаковывает в себе информационные коды приемлемого поведения. Общественный идеал двойствен: он критичен, нацелен на преобразование той действительности, которая сама же его порождает. Изложим синтетическое представление о культуре.

Этимология и современный смысл термина «культура»

Как известно, латинский термин *cultura* (причастие будущего времени от лат. глагола *colere* — возделывать, почитать) переводится на русский как «возделывание, уход, развитие, воспитание, образование, почитание». Общеиндоевропейское *коло* означает как почитание, так и священное коловращение мира. У древних греков и римлян под культом (лат. *cultus*) понималась совокупность обрядов почитания какого-либо государства, божества или человека с целью получения от них помощи.

Основные этапы эволюции понятия культуры, на наш взгляд, отвечают логике закона отрицания отрицания — принципу спиралевидного восхождения исходного тезиса *A* к антитезису *не-А*, а затем к диалектическому синтезису *A* и *не-А*.

² См., в частности: Пивоваров Д. В. Идеал в культуре: проблема авторства // Пробл. философской антропологии и философии культуры : альманах. Екатеринбург, 1999.

- **И с х о д н ы й т е з и с.** Первоначально, в эпоху Средневековья, под культурой подразумевался не культ в смысле поклонения Богу или человеку, а возделывание земледельцем поля (такой труд Библия связывает с «проклятием грехопадения Адама»). В те времена термином «культура» обозначали особый и предельно ценный вид материальной деятельности, а именно земледельческую практику.

Возделывая почву и бросая в нее зерно, землепашец, подобно библейскому Каину, непосильным физическим трудом добывал себе хлеб насущный. Весь он был устремлен к пашне: склонялся к почве, с любовью поклонялся плодородной земле, боготворил кормящую его «землю-матушку». Но иногда земля переставала рожать из-за засухи, истощения возделанного слоя или по иным материальным причинам. Тогда труженик отрывал свой взор от материи-матери, устремлял его в небо и умолял высшие духовные силы помочь ему. Помощь рано или поздно приходила, и люди верили, что именно Небо исцеляло невзгоды земледелия. Понятие культуры как особого вида физического труда подспудно накапливало духовный смысл.

- **А н т и т е з и с.** Этот противоположный — духовный — смысл вдруг стал явным. В содержании понятия культуры произошел качественный скачок — исходное значение термина «культура» подверглось диалектическому отрицанию, оборачиванию и снятию, чему немало способствовала христианская церковь. Напоминая людям притчу о злом земледельце Каине и добром пастухе Авеле, христианские пастыри требовали поклоняться не материи, а духу. В XVIII—XIX вв. в ряде европейских стран (вероятно, прежде всего в католической Франции и протестантской Германии) распространяется принципиально новое прочтение обсуждаемого термина.

Итак, более привычным стало понимать культуру как особый вид духовной деятельности, а именно как поклонение Богу, как духовное возрастание души, как образование ума. Культурный — значит «воспитанный, образованный, аристократ». Лица физического труда, не имевших, как правило, приличного образования, стали относить к разряду некультурных людей. Сельскохозяйственное прочтение этого термина (в смысле агрокультуры как «окаянного труда») отодвинулось на задний план.

В Россию понятие культуры пришло с Запада уже в значении просвещения, оно ассоциировалось с обретением знания как света, с почитанием духовного света. Вот почему, по мнению многих русских религиозных мыслителей (С. Булгакова, П. Флоренского и др.), понятие культуры правильнее сопрягать не с исходным *colere*, а с *cultus*, к которому добавляется предмет самого этого культа — огонь, свет (*cult + uro*; лат. *uro* — жечь огнем). Земледелец на православной Руси назывался крестьянином (т. е. «христианином»).

Всякая культура — от культа, любят повторять религиозные просветители. Николай Рерих указал на связь латинского *uro* со словом *ur* (*ur* на санскрите означает свет, луч света, а у египтян *Pa* — бог Солнца и само Солнце). И в самом деле, разве не тот же самый корень *ur* в словах *Уран*, *Ур Халдейский*, *Урарту*, *Урал*? Так, *Уран* в античной мифологии — это небо, а *Уrania* — софийное начало в духе Логоса или Дао. Рерих предлагал уйти от этимологии *colere* и переводить слово *культура* в более современном смысле — как сумму слов *культ* и *ур*, т. е. как поклонение свету. Культура — «культ света» и «свет культа». По Н. Бердяеву, культура есть «путь, которым человечество возвращается к Богу».

Учение зороастрийцев о свете-огне имеет двойной смысл понятия огня: 1) невидимая сила, которая проявляется в форме вещей и явлений, т. е. способность делать сущность явлением и невидимое — видимым; 2) огонь явленный, физический, воспринимаемый внешними органами чувств. Верующие в Бога говорят об истинной культуре как правильном (православном) поклонении Свету, который проявляется в душе человека, а внешний тусклый свет именуют сумерками; поклонники дневного света (сумерек) для них мракобесы.

Напротив, гуманисты-атеисты, уверовавшие, что нет ничего выше человека, за истинный свет принимают внешний, физический, свет и соответственно называют мракобесами поклонников скрытого, духовного света; но все же о просвещении (познании) они говорят в нефизическом смысле. Кто обращает внимание прежде всего на невидимый огонь-сущность, тот утверждает, что культура не обнаруживается внешним взором, что она духовна. Напротив, те, кто признают только «этот свет», усматривают в культуре материально-практическую природу.

Впрочем, мало кто из отечественных специалистов обращает внимание на слово *ур*, либо придерживаясь исходного и очень широкого смысла культуры как в о з д е л ы в а н и я в о о б щ е (тогда одно из этих двух слов лишнее, и по-русски было бы допустимо без особых потерь заменять термин «культурология» словом «деловедение»), либо ограничиваясь пониманием культуры как безымянного культа (культология, поклонословие). Но если культура есть все-таки культ, то культ чего или кого? На сей счет наши философы и культурологи чаще помалкивают, памятуя о знаменитой максиме Витгенштейна: «О чем сказать не можешь, о том храни молчание».

- С и н т е з и с. В XX столетии в науке о культуре на фоне секуляризации и атеистического неприятия темы духа и души происходит радикальный пересмотр понятия культуры. Во множестве выдвинутых концепций культуры просматривается генеральная тенденция объединить и радикально обобщить прошлые представления о культуре как, с одной стороны, особой духовной деятельности, а с другой — как специфической материальной деятельности. В итоге наиболее влиятельной сегодня стала предельно абстрактная трактовка культуры как всей суммы форм человеческой д е я т е л ь н о с т и в о о б щ е.

Отсюда и логическое выведение автономных видов культур — культуры духовной и культуры материальной. Первая определяется как сумма всяких умственных операций с любого рода мыслимыми предметами. Вторая трактуется как совокупность любых схем практических действий с какими угодно материальными вещами. Победила технократическая абстракция, устранившая прежние взгляды на культуру как на особые виды деятельности, описанные выше.

Указанную абстракцию не следует считать случайным недоразумением, происходящим от злого умысла неких влиятельных культурологов, занявших антихристианскую позицию. Скорее она возникла как закономерная тенденция синтеза сильных и взаимоисключающих альтернативных вариантов. В этом плане она не подлежит возмущенному осуждению, и нужно без эмоций понимать объективные причины ее интеллектуальной победы в XX—XXI вв.

Однако надо все же идти дальше, учитывая при этом два обстоятельства. Во-первых, известный принцип гласит, что всякое

радикальное действие рано или поздно подвергнется адекватному противодействию; прежде подавленные (снятые) качества так или иначе восстанавливаются и, в свою очередь, снимают сложившееся «положение вещей». Во-вторых, в связи с бурной дифференциацией современного культурологического знания (в условиях постмодернистского бума) объективно усиливается потребность в его интеграции.

«Вся история философии — процессы дифференциации и синтеза знания, — утверждает В. Ф. Дружинин. — Сегодня мы в России как бы возвращаемся к истокам, — вновь формируется синтетическая философия, ищущая ответы на вечные вопросы, и тем самым возрождается мотивация истинно-философского исследования»³. Нужен именно синтез, интегрирующий вещи из их внутреннего первопринципа, а не просто синкретизм как чисто внешнее (эклетиическое) сочетание разрозненных предметов.

Ясно, что речь идет прежде всего о необходимости существенно переосмыслить исходные основания культурологии и о проблеме синтеза основных современных дефиниций культуры. Ясно также, что те специалисты, которые не учитывают или просто не понимают диалектики дифференциации и интеграции, непременно заявят, что обозначенная автором проблема вовсе не актуальна и заниматься ею не стоит. Что ж, пусть не занимаются, а остаются при устоявшемся мнении. Это их законное право.

Идеалообразование

Итак, не претендуя на изобретение окончательной дефиниции, определим культуру как идеалообразующую сторону жизни людей. Разумеется, *ur* и *Ideale* не одно и то же, но между ними есть немало общего. Гегель рассматривал идеал как концентрированно высвеченную сущность и окно в скрытое от нас бытие. По его мнению, через идеалы люди осваивают роды вещей и процессов, так что идеал выполняет роль светильника.

³ Дружинин В. Ф. Про «переосмысливание» // Вестник РФО. 2008. № 3. С. 150.

Само понятие «идеалообразование» многогранно и включает в себя духовный, сознательный, душевный, познавательный и материально-практический компоненты. Это понятие предполагает сопряжение эмоционально-веровательного и технологического мироотношений человека. Оно ориентирует на видение не столько культуры, сколько множества отдельных культур в их историческом и актуальном противостоянии. Если, например, у немцев и французов их базовые идеалы заметно отличаются, то у них и разные культуры.

Феномен противостояния культур всегда сопряжен с коварным вопросом: можно ли терпимо относиться к чужим идеалам, если не веришь в их истинность и не разделяешь их? З. Фрейд в связи с этим отмечает: «Удовлетворение, которое идеал дарит участникам культуры, имеет тем самым нарциссическую природу, оно покоится на гордости от уже достигнутых успехов. Для своей полноты оно требует сравнения с другими культурами, ринувшимися к другим достижениям и сформировавшим другие идеалы. В силу таких различий каждая культура присваивает себе право презирать другие. Таким путем культурные идеалы становятся поводом к размежеванию и вражде между различными культурными регионами, что всего отчетливее наблюдается между нациями»⁴.

Как отличительный признак всякой культуры идеалообразование есть процесс сохранения и изменения почитаемых за идеалы архетипов и традиций, воздвигания образцов воспроизводства специфической общественной жизни во всех ее измерениях, а также процесс мучительного расставания с идеалами, перестающими животворно влиять на рост культуры.

Идеалы можно подразделять на достижимые и недостижимые. К достижимым относятся идеалы-эталоны (образец метра, классический кулинарный рецепт и др.). Недостижимые идеалы — это либо невозобновимые исчезнувшие совершенства (подобные Эдему или прошлому «золотому веку»), либо нереализуемые в обозримом будущем иллюзии-аттракторы (например, построить коммунизм, стать подобным Христу).

⁴ Фрейд З. Будущее одной иллюзии // Сумерки богов. М., 1989. С. 102.

Вместе с тем в первоначальный, героический, этап развития культуры складывается массовое отношение к утопическим идеалам как к целям, которые все-таки можно как-то осуществить в недалеком будущем. Оба указанных вида идеалов по-своему переплетены в каждой культуре.

Дж. Мур указывает на утопический аспект высоких идеалов, когда они выступают «как конечная цель, к которой должно стремиться наше развитие. В этом значении мы говорим об утопиях, что они являются идеалами»⁵. Негативная сторона идеала — наличие в нем моментов выдуманного, нереального. Претендуя на всеобщность, благодность и совершенство, идеал мешает нам объективно и сострадательно судить о частном и несовершенном случае; любое нравственное обобщение в той или иной мере принижает конкретную индивидуальность, ущемляет личность.

И все же когда люди твердо убеждены в осуществимости утопии, то она оказывается для них более привлекательной и признается общим вектором роста их культуры. В таком случае та или иная разделяемая нами иллюзия-аттрактор — это важный фактор развития родной культуры, заслуживающий идеологического оправдания и государственной поддержки.

Порой культура гибнет, но гибнет не потому, что прекратилась «реализация сущностных сил человека» или изменилась (усилилась или уменьшилась) «мера их реализации», а потому что рухнули ее устойчивые идеалы, прежде всего утопические, и возникла необходимость образовать новую иерархию идеалов.

Идеалы производятся не только глобальными обществами и цивилизациями, но также и отдельными народами, социальными группами и индивидами. Поэтому можно говорить не только о культуре общества или народа, но также и об уникальной культуре отдельного индивида.

Сакрализованная система базовых идеалов образует ядро той или иной эгоцентрической, социоцентрической или космоцентрической религии. А что же такое идеал?

⁵ Мур Дж. Принципы этики. М., 1984. С. 275.

Идеальное и идеал

Понятие идеала сформировалось сравнительно недавно (вероятно, в Средневековье), понятие же идеальное уходит своими корнями в глубокую древность — анимизм и тотемизм, согласно которым, во-первых, каждая вещь имеет свою уникальную душу, а душа вещи способна перемещаться в пространстве и проникать в другие вещи и людей; во-вторых, каждый класс вещей или людей обязан своим происхождением и главными признаками тотему, предку-родоначальнику.

В термине «эйдос» (греч. εἶδος, лат. *forma, species*, рус. *вид*) древнегреческие философы, вероятно, закрепили один из аспектов анимистического взгляда на душу предмета как специфическую причину жизни и мысли в том существе, которое она одушевляет. Некоторые моменты тотемистических воззрений на аниму (душу) рода, народа, мировую душу закрепились в термине *идея* (греч. ἰδέα).

Во времена Гомера и досократиков эйдос понимался как внешний вид, наружность, видимое, то, что видно, но с V в. до н. э. его значение стало изменяться: по Эмпедоклу, эйдос — это образ; по Демокриту, эйдолон — это фигура атома; по Пармениду — это видимая сущность. Софисты добавили к понятию эйдоса смысл «быть видовым понятием, разновидностью сущности». Постепенно эйдос все более наделяли значением чего-то внутреннего, скрытого (Платон, Аристотель, Плотин), пока в наше время (например, в феноменологии Гуссерля) эйдос не превратился в чистую сущность, объект интеллектуальной интуиции.

Исследовав историю термина «эйдос», А. Ф. Лосев выделил следующие аспекты этого понятия: простое, единое, цельное, неизменное, индивидуальная общность, самопрозрачность, смысл, явленный лик; эйдос видится мыслью, осязается умом, созерцается интеллектуально⁶. Лосев противопоставляет термины «эйдос» и «идея», предлагая расценить природу эйдоса как дифференци-

⁶ См.: Лосев А. Ф. Бытие, имя, космос. М., 1993. С. 346—458.

альную, а природу идеи — как интегральную. Эйдос наглядно з н а ч и т, идея наглядно в ы р а ж а е т⁷.

Античное понятие идеи обозначало целостность некоторого множества, родовую сущность вещей; если эйдос — душа тела и начало дифференциации мира на отдельные предметы, то идея — это дух рода, общее в явлениях. Платон понимал идею как общее в чистом виде, бестелесную и объективную сущность, находящуюся вне конкретных явлений и живущую в особом, неземном, мире. Напротив, Аристотель полагал идею необходимой формой («морфе») вещи; идея не есть некий совершенный, неизменный и спокойный образец, существующий отдельно от вещей, а представляет собой слитую с вещами деятельную форму, целевой принцип жизни; идею нельзя оторвать от вещи, она имманентна явлению, подлежит изменению, сопряжена с отдельным, а не с общим; она не обладает спокойным бытием платоновского прообраза. Платон и Аристотель перемешали внутреннее и внешнее значения понятия эйдоса, а также сблизили содержания понятий эйдоса и идеи.

Последующие мыслители при описании невещественных аспектов мира предпочитали ограничиваться термином «идея», а об «эйдетическом» стали говорить скорее применительно к картинному характеру человеческой памяти, зрительным впечатлениям. Вместе с тем благодаря Платону и Аристотелю в философии возникла п р о б л е м а у н и в е р с а л и й: предшествует ли идея вещам, растворена в вещах или существует лишь в форме человеческих понятий?

Отход от языческого архетипа с его четким различием души (эйдоса) и духа (идеи) усилил релятивизм в понимании различия между видовыми и родовыми сущностями, законами общего и частного порядка. Не следует ли вернуться назад — путем отрицания отрицания — к прежним, досократическим, понятиям эйдоса и идеи?

Древнегреческая культура ориентировалась на внешние формы познания, эйдосы и идеи наделялись свойствами внешней

⁷ См.: Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1930. С. 135—281.

восприимчивости и живой чувственности. Отсюда сохранение наглядного аспекта в современном понятии идеи. Напротив, средневековые мыслители сместили акцент на положение о внутренней данности идей (как божественных логосов) мышлению человека. Тем самым идее были приписаны логические свойства. В XVII—XVIII вв. на первый план выдвигается теоретико-познавательный аспект понятия идеи. Эмпиризм связывал идеи с ощущениями и восприятиями людей, а рационализм — со спонтанной деятельностью мышления.

В начале XVIII в. появляется термин «идеализм» (франц. *idealisme*), которым стали обозначать философское учение о первичности мира идей. Вместе с тем французы сумели найти категорию, которая связала бы между собой эйдос и идею, а именно — идеал (франц. *ideal*). И д е а л — образец, нечто совершенное, высшая цель стремления, подчас недостижимая. В Новое время греческий термин ἰδέα (первообраз) и латинский термин *idea* (мысль) прежде всего стали применять для рассуждений об образах «вообще» (будь то образы как творцы вещей или как копии вещей), а французский термин «идеал» обрел значение чего-то образцового.

В идеале уравнивались внутренний и внешний аспекты идеи: чувственно-телесная ипостась идеала стала цениться не меньше, чем его идейное (сверхчувственное) значение. Одних людей больше привлекает телесная сторона идеала, и именно ее могут превращать в кумира, идола. Другие люди понимают идеал как «окно» в сущность и относятся к нему преимущественно как к духовному.

Особо важна опора на традиционные идеалы при обсуждении политического бытия человека, т. е. таких публичных вещей (*res publica*), как справедливость, законность, объявление войны или выбор формы правления, строительство храма или возможность устроить театральное представление. В подобных ситуациях проблематичными становятся добродетели лиц или оценки поступков.

Тип знания, применимый к ситуациям сомнительности оснований оценки и самого оценивающего «я», впервые был проанализирован и обозначен Аристотелем в «Никомаховой этике» термином «фронезис», означающим мудрость, которая переплавлена со-

вестью и не оторвана от действительности; суть фронезиса составляет ориентация на добродетель, на правильное разумное поведение. Римляне перевели греческий термин «фронезис» как «рассудительность» (лат. *prudentia*), откуда произошло слово «юриспруденция» (лат. *jurisprudencia*).

Аналогом понятия фронезиса служат понятия общего чувства и здравого смысла (лат. *sensus communis*, нем. *Gemeinsinn*), с которыми Кант увязал эстетические суждения вкуса. Суждения вкуса, по Канту, имеют общечеловеческий и общезначимый характер. Они объединяют всеобщее с особенным таким способом, что особенное не принижается и в публичном пространстве начинает исполнять роль образца, идеальной нормы.

Внутри каждой культуры достоверность «общего чувства» безусловна, не требует никакого обоснования. Справедливым внутри «хорошего общества» может считаться суждение, согласованное с господствующими идеалами. Но в современном обществе, в условиях мультикультурализма и размывания традиционализма, единое «общее чувство», по-видимому, исчезает и уступает место множественности «общих чувств».

Немецкий язык схватывает различие между способом существования всякой идеи и характером существования идеала как особо ценной идеи и представителя рода вещей, обозначая идеальное термином *Ideelle*, а идеал — термином *Ideale*.

Так, Гегель понимал под *Ideelle*: 1) всякое снятое бытие, пребывание предметов внутри незримой сущности в форме возможностей; 2) положенность, представленность инобытия внутри самобытия; 3) признанность сверхчувственных свойств, которыми сознание наделяет некоторое бытие. Под *Ideale* же немецкий мыслитель подразумевал совершенное проявление сущности в некотором редко встречающемся во внешнем мире явлении, имеющем характер эстетического предмета (зримую сущность, слышимую сущность, чувственное явление идеи).

По Гегелю, идеальное есть особое, а именно п р и з н а н н о е, бытие (*Annerkanntsein*). В «Йенской реальной философии» он пишет, что в труде вещь получает второе бытие, снимает в себе «я» человека, «одухотворяется». Признанное бытие принадлежит

только «вещи по отношению к рассудку»⁸, и его границы определяются сознанием.

Ideelle и *Ideale*

В русском языке отсутствуют специальные термины для различения *Ideelle* и *Ideale*. И то и другое обычно переводят как «идеальное», но точнее переводить их так: *Ideelle* — идейное, а *Ideale* — образцовое. Неопределенный перевод терминов «эйдос», «идея», «идеал» и «идол» всеохватывающим русским словом «образ» нередко ведет к путанице. Термин «образ» ближе по смыслу лат. *imago*, англ. *image* — образ. Вместе с тем русское слово «образ» сближает со словами «идея», «идеал» и «идол» начальная часть этих слов *id*, означающая «то же», «подобие» (ср.: *iden* — так же, *identical* — идентичный).

В современной философской литературе продолжается воспроизводство трех основных трактовок понятий идеального и идеала:

1) в духе платонизма и реализма (идеальное и идеалы — это общее в чистом виде, объективно существующее до отдельных родов вещей и порождающее их);

2) в духе аристотелизма и умеренного реализма (идеальное и идеалы — общее в форме вещей, слитое с самими вещами и проявляющееся при взаимодействии вещей или при их сравнении между собой как «закон» или «схема взаимодействия»);

3) в духе средневекового номинализма (идеальное и идеалы имеют исключительно субъективно-реальное бытие в сознании людей; они суть образы сознания, понятия или просто имена вещей).

Три концепции идеального

Те же самые подходы распространены в современной российской литературе, до недавнего времени считавшейся марксистской, но по существу никогда таковой не являвшейся (хотя бы потому,

⁸ Гегель. Работы разных лет : в 2 т. Т. 1. М., 1970. С. 298.

что под вывеской марксизма между собой уживались замаскированные платонизм, аристотелизм и номинализм).

В самом деле, в отечественной философии существуют три основных точки зрения на природу идеального и идеала:

1) идеальное и идеал рождаются и существуют исключительно как специфический субъективный образ объективного мира; они функция мозга, пребывают в «тюрьме» мозга от рождения и до смерти⁹;

2) идеал возникает вначале в форме схемы массового практического действия людей, а затем интериоризуется (свертывается извне вовнутрь) из внешней предметной деятельности в конкретно-всеобщий нематериальный образ сознания индивидов¹⁰;

3) идеал — совершенный объект природы, существующий независимо от практики и сознания людей и формирующийся стихией бытия; люди обнаруживают в природе совершенные предметы (идеалы) и копируют их в форме образов ценностного сознания¹¹.

В первом случае творцом идеала объявляется (в принципе) любой человек-индивид, во втором случае идеал объявляется продуктом коллективного изобретения, в третьем случае идеал понимается как венец объективной эволюции того или иного класса природных тел и процессов. Правда, ни Д. И. Дубровский, ни Э. В. Ильенков в своих текстах не ссылались на традиции номинализма или аристотелизма. М. А. Лифшиц обосновывал свой взгляд ссылками на Платона и Гегеля, т. е. открыто проявлял личное позитивное отношение к философской традиции.

Если идеал — всего лишь субъективный образ каких-либо внешних объектов, их копия, то как теоретически отличить его от иллюзий сознания и иных «функциональных выделений» сознающего мозга? Н. О. Лосский выдвинул против этого взгляда такой аргумент: признав, что идеал навечно заключен во внутренней плоти черепной коробки и никогда не извлекается из тьмы нейронов

⁹ См.: *Дубровский Д. И.* Проблема идеального. М., 2002.

¹⁰ См.: *Ильенков Э. В.* Идеальное // *Филос. энцикл.* : в 5 т. Т. 2. М., 1962.

¹¹ См.: *Лифшиц М. А.* Об идеальном и реальном // *Вопр. философии.* 1984.

на дневной свет, мы лишаем себя логической возможности устанавливать сходство между идеалом и его внешним оригиналом; но тогда вряд ли мы вправе называть его «копией» чего-то внешнего.

Чтобы назвать нечто копией, следует вначале прямо видеть перед собой оригинал! Если же оригинал непосредственно не доступен, то откуда нам знать, что идеал (как и всякий образ сознания) есть именно копия неких объективных сущностей или вещей? Взгляд на идеал как на форму или схему практического контакта субъекта с объектом в какой-то степени позволяет преодолеть логический тупик номинализма и решить проблему, знаем ли мы внешний мир прямо или только в форме его образов-копий, в пользу признания интересубъективности идеала.

Вместе с тем загадкой остается само происхождение «схемы» коллективной практики: похожа ли наша схема действия с объектом на сам объект? Например, похожа ли операция взвешивания тела на пружинных весах на сущность самой гравитации? Нельзя ответить на этот вопрос, изучая только схему действия, но не имея непосредственного знания об объекте, с которым мы действуем. В этом случае остается лишь признать, что идеал является человеческим изобретением, его вырабатывают как правило действия. Идеал представляет собой не нечто истинное или ложное и не иллюзию индивидуального сознания, а интересубъективную норму, традицию, и в таком качестве он имеет лишь свойство правильности или неправильности.

Наконец, взгляд на идеал как на совершенный образец самой первозданной природы сосредоточен на интуитивной данности и безусловной подлинности идеала. В этом смысле идеал понимается не как субъективная копия совершенной реальности и не как адекватная этой реальности норма деятельности и поведения людей, а именно как сама реальность, существовавшая или ныне существующая вне зависимости от появления земного человека. Истинность идеала при этом мыслится не в духе Стагиритовой концепции истины (т. е. учения о соответствии наших знаний объективному миру), а в смысле естины — того, что «есть». С этой точки зрения идеал невозможно ни изобрести, ни создать воображением, он одинаков и вечен для всех людей; его можно только

открыть в самой природе. Истинный идеал следует отличать от фальшивых изобретений и суррогатов, выдумываемых заблудшими людьми, слепцами и обманщиками.

В зависимости от того, какую теорию идеала мы предпочитаем, понятие культуры как идеалообразующей стороны жизни людей будет раскрываться либо исключительно как субъективно-духовный феномен (есть только духовная культура, она незрима; сопровождающие ее материальные средства — признаки культурной среды, но не самой культуры), либо как схемы, нормы и правила преобразования физического мира людьми (культура есть материализация, реализация сущностных сил человека), либо как непосредственное владение вечными, истинными, безусловными ценностями, не подверженными влиянию истории человеческой деятельности.

На деле наши теоретики культуры редко обременены знаниями философских тонкостей различных концепций идеала, поскольку сплошь и рядом у них встречается эклектическое совмещение разнородных определений культуры: в одном и том же смысле говорится об общечеловеческой и национальной культуре, культуре материальной и культуре духовной, культуре преходящей и культуре вечной, и т. п.

Синтетическая теория идеального

Диалектика противится внешнему и насильственному соединению противоположностей и требует их внутреннего логичного синтеза. Применительно к понятию культуры как идеалообразования необходим непротиворечивый синтез трех описанных выше концепций идеала. В некоторой степени этой задаче отвечает наша синтетическая теория идеального, построенная с сознательным учетом древней традиции совмещать в идеальном свойства эйдоса («вида», чувственно данной предметности, отдельности) и идеи (общего, присущего роду вещей и процессов), в результате чего идеал понимается как нечто конкретно-общее¹².

¹² См.: Пивоваров Д. В. Проблема носителя идеального образа. Свердловск, 1986.

В свете данной концепции процесс идеалообразования можно объяснить как взаимное отражение субъекта и объекта, необходимыми компонентами которого являются следующие:

1) выделение в некоторой чувственно воспринимаемой предметной среде единичного объекта, который признается субъектом относительно совершенным, эталонным, репрезентативным;

2) положение этого эталона («знака сокрытой сущности») в субъективный мир индивида посредством интериоризации изобретенной схемы действия с образцом;

3) экстраполяция эмпирического знания о конкретных свойствах эталона на более широкую реальность, чаще всего недоступную в прямом опыте, а потому сверхчувственную.

В возникающем *Ideale* единичное возвышается до общего (всеобщего), органично сочетается и объединяется с общим — и противоположность между ними диалектически снимается. Экстраполяция чувственно данной нам части целого на сверхчувственное целое обеспечивается многообразием интеллектуальных методов (аналогии, индукции, дедукции и т. д.) и имеет нейрофизиологическую основу. Выбор и признание эталона, равно как изобретение операций с ним, могут быть обусловлены либо преимущественно индивидуальным фактором, либо социальными силами.

Чтобы ясно представить себе сказанное, предлагаю подумать над двумя простыми примерами:

1. Когда-то люди представляли себе Землю в виде плоскости, так как за эталон нашей планеты принимали отрезок своего пути по дороге вплоть до горизонта; практика морских путешествий способствовала уточнению идеального образа Земли — сначала до полусферы, затем — до сферы.

2. Можно представить себе особенности жителей какой-нибудь страны, в которой мы никогда не бывали, благодаря встрече, скажем, с посланцем этой страны: мы распространяем свое эмпирическое знание об этом человеке на всех жителей его страны.

Построенные идеальные образы могут быть неточными и даже ошибочными, но именно так мы восполняем дефицит информации о родовом через знание видового, а о целом — через знание части. Итак, знание идеала обеспечивается совмещением двух познава-

тельных способностей человека — внешнего восприятия телесности репрезентанта (эталона, знака, символа) и рационального поиска сверхчувственных (трансцендентных) значений эталона. Этот поиск завершается субъективной проекцией идеального образа вовне — на отсутствующую в эмпирическом опыте целостность отдельных классов и родов вещей или на мир в целом. В формировании идеала огромную роль играет воображение (Я. Э. Голосовкер назвал воображение «основным инстинктом культуры»). Люди сознают мир через предметы-идеалы (например, через золото как денежный знак), в которых Маркс усматривал «кристаллы общественных отношений».

Идеальные образы одних и тех же предметов в разных культурах могут различаться между собой. «Так, наша христианская традиция сохранила для нас легенду, в которой рассказывается о птице, изуродовавшей свой длинный тонкий клюв, пытаясь вытащить гвозди, которыми Христа прибили к кресту, и получившей имя “крестоклюв” (клёст). В результате мы воспринимаем крестоклюва совсем иначе, чем какой-нибудь иранец, не хуже нас знакомый с этой птицей»¹³.

«Каждая эпоха и каждое общество, — замечает Э. Г. Классен, — выдвигают для выражения отношений свои доминирующие формы — Библию и крест, шпагу и мундир, бюрократическую инструкцию и должностное кресло. Во всех случаях важно, чтобы предмет был признан (истинно или превратно, добровольно или насильственно, это не суть) именно как носитель отношений. Когда вещь признана в качестве общественной (или даже Божественной) силы, она выступает как пронизанная светом общественного ума, как одухотворенная общественной практикой»¹⁴.

Вопрос об истинности идеала заключается в следующем:

- 1) установление его репрезентативности и совершенства в отношении с эталоном, с родственным классом вещей и процессов;
- 2) предел экстраполяции знания об этом эталоне на самые широкие и бесконечные области любого бытия.

¹³ Лобковиц Н. Христианство и культура // *Вопр. философии*. 1993. № 3. С. 74.

¹⁴ Классен Э. Г. Признанное и осознанное // *Филос. науки*. 1990. № 5. С. 107.

Противоположностью идеального способа освоения мира выступает интуитивно-мистическое (прямое, а потому сверхкультурное) постижение сверхчувственных целостностей. В принципе, к формированию идеала некоторые особо одаренные люди могут идти обратным путем: вначале их мистическое озарение постигает предельные целостности (народа, общества, природы, Бога), затем они перелагают свое молчаливое видение на публичный язык, воплощают увиденное в чувственно воспринимаемых знаках и символах.

Идеал, следовательно, может формироваться внутрикультурным путем (когда от эмпирии восходят к трансцендентальному представлению) и внекультурным (пророческим) путем. На это указывал еще Платон, когда описывал два пути постижения потусторонних идей. Согласно сказанному идеал имеет материальную и духовную стороны, но не бывает либо исключительно материальным, либо чисто духовным.

Две стороны идеала

Идеал как всякий знак имеет телесную оболочку и сверхчувственное значение. Поэтому культуру как идеалообразующую грань человеческой жизни неправомерно подразделять на некие материальную и духовную культуры, что сплошь и рядом делается культурологами. В отличие от обычного знака идеал ценен не только своим значением, но также и телесным воплощением.

Когда, например, мы читаем книгу, для нас часто важно не само начертание букв и слов, а выходящее за физическое пространство книги сверхчувственное содержание; значения этих слов находятся «по ту сторону» книги. Как и в какое реальное или иллюзорное пространство наше сознание проецирует возникающие при чтении идеальные образы — это особая философская проблема. В случае же оперирования идеалом наше внимание одновременно раздваивается: с одной стороны, оно концентрируется на чувственно данном теле репрезентанта как средоточии умозрительной трансцендентной целостности, а с другой стороны, стремится к самой этой целостности, пытаясь схватить все ее ускользающее содержание.

Из-за такой амбивалентности отношения человека к идеалу культура одновременно является и не является чувственной данностью, а потому она вечно загадочна для постороннего наблюдателя и исследователя. Постичь и пережить ее более или менее полно способен только ее носитель, умеющий переключаться с восхищения телесной оболочкой идеала на его сверхчувственное духовное значение. Стороннему человеку, погруженному в альтернативную культуру, чужая культура видится преимущественно в застывших определенных формах — как некая символическая телесность, система идолов.

Но и в отношении члена культурной общности (как своего носителя) идеал ведет себя двойственно. В одном случае идеал заставляет нас увлекаться своей плотью, конкретностью, совершенством, уникальностью. Тогда культура поворачивается к ее носителю своей материальной стороной, становится возделыванием материальных ценностей, оборачивается идолопоклонством. Так происходит, например, с религией, искусством или наукой, когда духовное содержание их идеалов становится менее значимым, чем материальная ипостась, а возделыванию прежде всего подлежит тело культурных символов, внешняя и обрядовая стороны культуры.

В другом случае акцент в отношении к идеалу может переместиться на сверхчувственное содержание культурного символа, когда человек притягивается к предметной целостности, находящейся за символом. Тогда культура поворачивается своей духовной гранью, превращается в возделывание возвышенного и расширяющегося духа и перестает быть идолопоклонством, даже если речь заходит об язычниках.

В зависимости от смещения акцентов на материальную или духовную грани культуры возникает интеллектуальное искушение свести культуру либо к материальному феномену, либо наделить ее только духовными свойствами, что, повторим, неточно. Если, скажем, поклоняться самой материи иконы, то это будет материалистическое поклонение идолу; но если смотреть в икону как в «окно», за которым видится беспредельная абсолютная реальность, то такое отношение к иконе есть духовное почитание божества.

Происхождение той или иной религии часто объясняют синкретизмом (слиянием) духовного и материального начал. Например, А. С. Хомяков говорил о двух исходных формах религии, лежащих в основе всех религий, — иранской и кушитской (нубийской). Иранизм, по его мнению, есть духовное поклонение Божественному началу, а кушизм — культ материального начала.

Идеал: проблема авторства

Идеал — гениальная идея, «идея-родоначальник», не требующая для своего обоснования неких более фундаментальных идей. В принципе, любой рядовой объект может превратиться в какой-нибудь недолговечный идеал, если индивид признает его за такой или если идеологи сумеют убедить широкие массы людей в том, что этот объект совершенен и требует к себе самого почтительного отношения. Сила социального идеала — в его всеобщем признании. Если же обнаруживается, что избранный объект несовершенен и нерепрезентативен, то он постепенно развенчивается, вера в него слабеет, а культура, основанная на сумме такого рода идеалов, проходит, исчезает. И все же идеология оправдана уже тем, что даже объективно ложный идеал подчас становится конструктивным началом общественной жизни, ведет к успехам, пусть недолговечным.

Кто же формирует или открывает базовые идеалы культуры? В рамках философии культуры данная проблема известна как проблема героя и толпы. В ее решении выделим три традиции, три модели.

Первую модель можно назвать *э л и т а р н о й* м о д е л ь ю: подлинный герой (пророк, выдающийся деятель, гений в определенной области жизни и знания) открывает или изобретает новый идеал, остальные же люди постепенно признают нововведение и начинают культивировать это новшество. Герой знает, что вначале народ отвернется от пророка, осмеет его и вряд ли воспримет его новшество. Тем не менее герой верит, что открытое или изобретенное им совершенство рано или поздно будет признано всеми и станет всеобщим идеалом. Такое может случиться и после смерти героя. В данной модели формирование идеала носит характер опти-

мистической трагедии. Так, народники под истинным героем понимали именно непонятого пророка, но не фальшивого кумира толпы. В. И. Суриков воплотил народническую модель формирования идеала в полотнах «Боярыня Морозова» и «Степан Разин».

Вторую модель назовем моделью собора: социально и профессионально разделенные люди стремятся преодолеть свою обезличенность путем совместного дополнения своих сущностных сил поиском универсального посредника — всеобщего идеала. На основе взаимного соглашения или договора они коллективно находят решение, выдвигают на пьедестал избранную личность, учреждают законы поведения и государственной жизни, определяют правила и нормы деятельности. Возделывание принятых образцов переходит в традицию. Всеобщность идеала объясняется тем, что при его выработке учтены мнения всех участников первичного собора, общины. Демократически-общинную модель фундаментальных идеалов русской жизни развивали, например, некоторые сторонники славянофильства.

Третья модель — это модель индивидуальной эволюции: каждый индивид в принципе способен путем постепенной эволюции стать разносторонне развитой личностью и быть независимым от всех в вопросе производства и выбора идеалов; каждый рано или поздно дорастет до статуса творца собственных идеалов. Этот взгляд восходит к позитивизму Г. Спенсера, выражая надежды и чаяния класса свободных предпринимателей. Сторонники данной модели релятивизируют индивидуальные и общественные идеалы. «Сверхчеловек» Ф. Ницше также в известной степени может рассматриваться как образец всесторонне развитого человека будущего, единолично творящего потребные ему идеалы. Обратная сторона этой модели, ее логическое завершение воплощены в лозунгах «Бог умер!» и «Все дозволено!».

Вероятно, каждая из трех моделей по-своему освещает тот или иной реальный момент процесса идеалообразования. Синтетическая теория идеала учитывает и объясняет элитарный, соборный и индивидуально-эволюционный аспекты признания идеала. Сакральные идеалы, лежащие в фундаменте какой-либо мощной культуры, имеют элитарное происхождение, привносятся в общество

пророком, продиктованы Богом. В отличие от Священного Писания, запечатлевшего исходные идеалы культуры, Священное предание трансформирует эти идеалы соборным путем и превращает поклонение им в устойчивые традиции. Каждый отдельный член культурного сообщества по-своему преломляет авторитетные идеалы в своем мироотношении, вырастая до их глубокого понимания или, напротив, перерастая их и порывая с ними. Идеалы же менее общего порядка (надстроечные идеалы) могут иметь более прозаичное происхождение, т. е. могут твориться обычными людьми, создаваться индивидуально или коллективно, появляться путем внезапного озарения или посредством напряженного мозгового штурма.

В производстве и воспроизводстве системы идеалов какой-либо определенной культуры участвуют так или иначе (пусть по-разному) все члены культурного сообщества, благодаря чему культура становится целостностью, которую нельзя разделить на части. Распространенное до недавнего времени в советской литературе рассуждение о двух контрадикторных культурах внутри некоторой национальной культуры скорее всего является идеологическим вымыслом. Иное дело — антисистемная тенденция внутри отдельной культуры, существующая в форме отрицательного потенциала.

Важную роль в производстве будущего общезначимого идеала играют религия, философия, художественная литература и другие формы общественного сознания. Они не столько отображают уже существующую жизнь общества, сколько пытаются создавать образцы будущего человека. В этой связи уместно привести мнение писателя М. Е. Салтыкова-Щедрина: «Типы, созданные литературой, всегда идут далее тех, которые имеют ход на рынке, и поэтому-то именно они и кладут известную печать на такое общество, которое, по-видимому, всецело находится под гнетом эмпирических тревог и опасений. Под влиянием этих новых типов современный человек, незаметно для себя самого, получает новые привычки, ассимилирует себе новые взгляды, приобретает новую складку — одним словом, постепенно вырабатывает в себе нового человека»¹⁵.

¹⁵ Салтыков-Щедрин М. Е. Полное собрание сочинений : в 20 т. Т. 7. М., 1937. С. 455.

В любой культуре постоянно идет борьба между враждебными идеалами, одни из которых нацелены на стабилизацию сложившейся культуры, а другие — на ее преобразование либо уничтожение. В. П. Бранский подчеркивает, что «...борьба идеалов отнюдь не сводится к чисто мысленному столкновению неких субъективных образов, а предполагает социальную конфронтацию их носителей в виде живых людей, готовых ради реализации своих идеалов пойти подчас на крайние жертвы. Следовательно, борьба идеалов практически проявляется в столкновении (коллизии) жертвоприношений»¹⁶. Бранский также перечисляет разные принципы, которые могут избирать те или иные участники этой борьбы: принципы непримиримости, компромисса, нейтрализации или синтеза¹⁷.

Знание свойств и закономерностей идеалообразующего процесса позволяет теоретически объяснять рождение, расцвет и гибель индивидуальных, национальных и мировых культур, понимать причины притяжения и отталкивания сосуществующих культур, проследить взаимодействие сакрального базиса и светской надстройки в системе культуры.

Ядро и периферия культуры

Возделывание идеалов и поклонение самым ценным из них характерно для всех видов и уровней индивидуальной и общественной жизни начиная со сферы семейно-брачных отношений и быта и кончая глобальными типами социума и цивилизациями. Способом аккумуляции и трансляции идеалов выступают традиция и обычаи, происходящие из ритуальных действий и становящиеся своего рода кодом культуры.

Среди этапов развития устойчивых культур всегда обнаруживается этап традиционализма, связанного с постоянным воспроизведением одного и того же Священного предания. Разнообразные индивидуальные и глобальные идеалы образуют исторически

¹⁶ Бранский В. П. Теоретические основания социальной синергетики // Петербургская социология. 1997. № 1. С. 161.

¹⁷ Там же. С. 161—162.

преходящую иерархию ценностей, внутри которой прослеживается не только подчинение профанных (светских) частно-содержательных образцов и традиций фундаментальным священным ориентирам, но также содержатся чуждые этой системе силы, т. е. контркультура.

В любой системе всегда есть «непокорные» элементы, из них вызревают антисистемные силы. Рано или поздно они способны взорвать свое системное окружение. Из обломков прежней целостности может сложиться новое целое. Контркультура — это всегда протест против господствующей культуры, но совсем не обязательно прототип будущей культуры.

Один из главных модусов контркультуры — эскейпизм (от англ. *escape* — убежать), молчаливый протест против идеалов своей культуры, «интеллектуальная эмиграция» (Э. Саид), «трансгрессия» (Ж. Батай), преодоление границ, налагаемых культурой. Уже в первобытном обществе устанавливались специальные места для ухода человека из племени в условиях кризиса. Ныне сложилось множество форм эскейпизма: аутизм, утопизм, религиозное сектанство, странничество, отшельничество, паломничество, молодежный дзен-буддизм, движение хиппи, уход в виртуальную компьютерную реальность и пр.

Содержание будущей культуры трудно предсказывать, ибо оно связано с пророческими откровениями прежде неведомых смыслов. В частности, в понятии идеалообразования подразумевается драматический конфликт культуры и антикультуры — противоречия между идеалообразующими тенденциями, группами идеалов и отдельными идеалами. Культура формирует человека не только как умелое и разумное существо, противостоящее природе, но и как носителя религиозного, этнического и общечеловеческого смыслов.

Такой подход к культуре напоминает предложенную И. Лакатосом концепцию исследовательской программы, объясняющую дух и рост научного сообщества. Роль «твердого ядра» культуры способен исполнять основополагающий священный текст, а «защитный пояс» культуры может быть представлен светскими идеалами, адаптированными к толкованиям признанных религиозных

принципов и материализованными в бытовой, производственной, социально-преобразующей и научно-технической практике. Эти идеалы формируются в сферах морали, политики и иных областях ценностного мироотношения.

Модель, рисующая культуру в форме священного ядра и светского защитного пояса (модель Солнечной системы), характерна, например, для культуры иудаизма. Рассеянные по всему миру евреи сохранили свою культурную самобытность именно благодаря своей религии. Но, быть может, этот пример является исключением из правил? Позже мы вернемся к этому вопросу и обсудим разные модели культуры, пока же воспользуемся возможностями упрощенной модели.

«Твердое ядро» культуры задает лояльному индивиду высший смысл жизни, оставляя в то же время некоторый простор для выбора между входящими в это ядро альтернативными идеалами. За «ядерные» прототипы культуры (первофеномены, по Гёте; прасимволы, по Шпенглеру; архетипы, по Юнгу) принимают предельные ценности, т. е. идеалы, субъективно оцениваемые людьми как нечто безусловно исходное и совершенное.

Идеалами-прототипами европейских культур в разные эпохи поочередно выступали: космос (Античность), Бог (Средневековье), человек (Ренессанс), государство (Новое время), природа (первая половина XIX — первая половина XX в.), текст (постмодерн второй половины XX в.), Интернет (конец XX — начало XXI в.).

Участники теоцентрических культур в пределе ориентируются на сверхчеловеческие смыслы и абсолютное добро, ощущают личную и свободную причастность к сверхчеловеческому бытию. Культура антропоцентристского типа, наоборот, полагает себя самодостаточной реальностью; при отсутствии сверхчеловеческих ориентиров человек, как правило, утрачивает высокую духовность, релятивизирует добро и зло, ищет смысл жизни в земных вещах и превращается из цели культуры в орудие развития цивилизации.

Маргиналы и диссиденты, избирающие идеалы контркультуры и живущие внутри данного культурного сообщества, обычно редко способны на полный разрыв с поощряемым обществом мироотношением. Эмпирически открываемые людьми смыслы их

повседневной деятельности (прозы жизни) обуславливаются «защитным поясом» культуры. Проза жизни отличается от предельного и высшего смысла жизни в целом. Сакральный момент в прозаических идеалах малозаметен, поэтому их связь с основополагающими святынями далеко не всегда осознается людьми.

Одни индивиды живут преимущественно высшими идеалами своей культуры и сторонятся прозаических ценностей. Иные, напротив, ориентируются на утилитарные ценности и глухи к сакральным смыслам. Третьи ухищряются как-то гармонизировать священное и светское в своих жизненных установках.

Так или иначе ансамбль идеалов культуры предоставляет человеку свободу выбора и некоторое количество степеней свободы. Множество сосуществующих религий и сопряженных с ними культур — одна из главных причин саморазорванности человечества на враждующие части. В этой связи достаточно вспомнить историческое противостояние кочевой и оседлой культур. Но указанное противостояние оборачивается также многообразием путей совершенствования совокупного человечества, постоянно пополняя — через транскультурное взаимодействие и конфликты — резерв эволюционных возможностей родового человека.

Процесс идеалообразования разрывает непосредственную связь человека с природой и другими людьми. Он встраивается между субъектом и объектом, изменяя и субъект, и объект. Индивид становится субъектом в тех формах, которые он выбирает из идеалов личной и социальной культуры. Установка на поведение в соответствии с признанным идеалом, вера в этот идеал, рациональная рефлексия над ним и погружение его в сферу персональной совести — все эти процессы ответственны за активизацию и общее образование человека, придают магистральную направленность его деятельности, обуславливают стиль индивида как субъекта. Вряд ли отыщется некий объективный и единый для всех цивилизаций критерий прогресса.

Прогресс всякой отдельной культуры логично измерять степенью реализации ее важнейших идеалов (например, приближением одного общества к идеалу монархии, а иного — к идеалу республики). Разочарование в основополагающих социальных идеалах

влечет за собой утрату обществом веры в прогресс. Поскольку в сосуществующих либо в сменяющих друг друга культурах базовые идеалы заметно различаются, то существенно несоизмеримыми в них оказываются и главные критерии прогресса.

Г. Гачев различил этнические культуры по их географическим признакам, типу жилья и темпам жизни. Традиционную русскую культуру с характерной для нее избой можно ассоциировать с лесом, растительным началом. Культура кочевников привязана к юрте и животной основе. Культура кавказских народов соотносима с саклей, горами, имеет каменный принцип. Однородные процессы происходят в разных культурах с разными скоростями. Гачев проводит параллели между длительностью периодов в этнических культурах и периодов вращения планет и кровообращения у животных. Продолжительность года (т. е. время обращения вокруг Солнца) существенно различна у Юпитера, Земли, Меркурия. Заметно отличаются по продолжительности циклы кровообращения у слона, волка, мыши. Если громадную Россию метафорически сравнивать с медведем, Германию с волком, а Францию с лисой, то, как заключает Гачев, одни и те же культурные циклы протекают в России значительно медленнее, чем в Западной Европе.

Объект практики и познания, предстающий перед деятелем сквозь призму идеала, субъективно нагружается свойствами эталона, эйдоса, естественного знака; внешний мир переживается субъектом как нечто наполненное смыслом, видится Книгой природы. Оставаясь в своей плоти самобытным и культурно-нейтральным фрагментом первозданного или социального мира, объект нашей деятельности вместе с тем невольно наделяется культурными признаками, эйдетическими свойствами, репрезентирует в отношении субъекта объективные сущности и законы.

Незримое впечатывание идеала в плоть объекта обуславливается не только «проецирующим» характером человеческой субъективной реальности, но и реальной целостностью внешнего мира, поэтому придавание объекту культурных смыслов было бы неточно сводить к пустым иллюзиям сознания. Лозунг «назад от культуры к натуре, к природе», время от времени провозглашаемый мыслителями-пессимистами, наивен и практически неосуществим.

Итак, культура отличается от природы («не-культуры») тем, что носитель культуры непременно соотносится с любым объектом (живым или косным, естественным или искусственным) только через посредство идеала. Идеал как конституэнт культуры — это медиум между человеком и вещью, посредник между людьми, мост между сознанием и самосознанием индивида, среднее звено между верующим в священный объект и самим этим объектом. Даже состояние полного одиночества вряд ли ввергает индивида в истинную дикость и внекультурное бытие.

Человек не просто ест, пьет и размножается подобно животному. Стадии исторического развития *homo sapiens* определяются тем, как, какими способами люди опосредуют свои биологические функции личными и социальными идеалами. Ложка, вилка, скатерть, молитва перед принятием пищи и другие, казалось бы нейтральные, предметы и действия опосредуют процесс питания, окультуривают физиологию человека. Если верно, что человек есть то, что и как он ест, то вполне понятен тот изначальный смысл, сакральный смысл, прежде вкладывавшийся в понятия культуры земледелия, культуры пшеницы, культуры животноводства.

Христиане, например, видят в теле человека храм Божественного Духа, отсюда и религиозные предписания относительно качества продуктов питания и характера сельскохозяйственного производства.

Ремесленные образцы, технические и художественные приемы, методы руководства обществом и иные идеалы, придающие производственной и общественной деятельности устойчивый характер, бережно передавались от поколения к поколению, превращались в ткань традиций. Они сопровождались тайной, священнодействием, клятвой, а клятвopеступники подлежали остракизму.

В какой бы мере ни сочетались между собой священное и светское в приемах приготовления пищи, научно-технических методах и средствах измерения, художественных традициях, правилах и нормах повседневного поведения и т. д., все эти образцы по своей сути остаются идеалами. Мы привыкли видеть в идеале обязательно нечто волнующее, святое, высокое, выходящее за сферу быта. Такого рода идеалы покоятся в фундаменте культуры и сакрализу-

ются религией. Однако культура никоим образом не сводится к своему фундаменту и не тождественна религии.

Из представления о культуре как системе, состоящей из «твердого ядра» и «защитного пояса», вытекает производная модель культуры в форме пирамиды: основание состоит из религиозных идеалов, вершина же венчается такими идеалами, как, допустим, эталон метра в Париже, шедевры кулинарного искусства, норма пересчета валютного курса денег и т. п. В этом смысле можно сказать, что культура имеет храмовую природу, если храм определять как ритуально организованное пространство со святыней в центре. Субординация и координация связей между базовыми (сакральными) и светскими идеалами очень сложна; базис и надстройка опосредованы обилием переходных форм; все это многообразие сплавленных в котле культуры связей порождает ее тотальное свойство, неразъемлемую целостность.

Если это так, то целостность культуры в единстве ее сущности и существования неправомерно низводит к ее религиозному архетипу или возводит к светским присущностям. В этом смысле культура не бывает ни чисто религиозной, ни чисто светской, но в той или иной мере содержит внутри себя религиозные и светские компоненты. Идеал — итог процесса признания какого-либо предмета (вещи, идеи, личности и т. д.) совершенным и концентрирующим в себе сущность однородных ему рядовых предметов. Предмет, принимаемый за идеал, может воистину оказаться подлинным совершенством и выражать либо генотип целого класса сходных предметов, либо вершину фенотипического развития того же класса.

Но иногда происходит обратное: идеалы подменяются идолами, и люди могут ошибочно признать нечто совершенно случайное и ущербное за воплощенное совершенство. Примером первого случая для человечества уже две тысячи лет служит образ спасителя Иисуса Христа, а примером второго — низвергнутый в 90-х гг. XX в. в нашей стране идеал Павлика Морозова, предателя своих родственников. Как бы то ни было, истинность или ложность идеала устанавливается задним числом, сроками существования «твердого ядра» культуры и прочностью ее «защитного пояса», длительной практикой.

§ 2. Религиозный культ: операциональные модификации

Культ. — Традиция. — Религиозный традиционализм. — Обычай.
Норма. — Ритуал. — Обряд. — Молитва

Поговорим об операциональном аспекте сохранения и воспроизводства религиозных идеалов — о различных модусах религиозной деятельности. Религиозная деятельность бывает внекультовой и культовой. Духовная внекультовая деятельность — это выработка религиозных идей, догматов, теологических систем, сочинение духовных книг, музыкальных произведений и т. п. Практическая внекультовая деятельность — это миссионерство, религиозная пропаганда в семье и обществе (через СМИ), преподавание богословских дисциплин, управление религиозными организациями, производство средств религиозного культа и т. д. Любая внекультовая религиозная работа находится под сильным влиянием культовой деятельности. Содержание культа определяется соответствующими религиозными образами — священными идеалами, идеями, догматами.

Религиозное сознание воплощается в культе в форме сакральной «драматизации» культовых текстов — священных писаний, преданий, молитв, псалмов, песнопений и пр. Ментальные значения и смыслы этих текстов экстерииризируются и оживляются при опоре на такие операциональные модификации культа, как традиции, обычаи, нормы, ритуалы, обряды, молитвы. Родовое понятие традиции подчиняет себе такие видовые понятия, как обычай, норма, ритуал, обряд, молитва. В свою очередь, логический объем понятия обычая шире, чем понятия нормы, ритуала, обряда и молитвы. Обсудим эти понятия.

Культ

Понятие культа (от лат. *colo* — возделываю, почитаю; *cultus* — почитание, поклонение) включает следующие основные понятия:

— благоговейное почтение к Богу или божественным существам (реальным или фантастическим);

— поклонение каким-либо предметам, наделяемым сверхъестественными свойствами;

— совокупность обрядов, связанных с таким почитанием;

— религия, считающаяся неортодоксальной или ложной;

— система лечения болезни, построенная на догмах, которых придерживается ее проповедник;

— твердая преданность человеку, идее, предмету, движению или работе;

— обычно небольшая группа людей, для которой характерна преданность избранному человеку или особо ценной идее.

От религиозного культа как главного вида религиозной деятельности надо отличать понятие культа как типа религиозной организации (т. е. от энергичных новаторских групп транскультурного характера, от авторитарных проторелигий). Культ как особый тип организации был рассмотрен выше в связке понятий церкви, секты и др. Ниже речь идет только о культе как главном виде религиозной деятельности.

Субъект культа — религиозная группа (священнослужитель вместе с его паствой) или отдельный верующий. Культ предназначен для удовлетворения религиозных потребностей, поддержания конфессиональной веры, психической гармонизации (катарсиса), общения верующих, сплочения религиозной группы.

Характеризуя культ как практическую конкретность религии, Гегель пишет: «В культе Бог находится по одну сторону, “я” — по другую, и его назначение заключается в том, чтобы я слился с Богом в себе самом, знал бы себя в Боге, как в своей истине и Бога в себе — это и есть конкретное единство. <...> В культе мы обретаем это высшее абсолютное наслаждение — в нем участвует чувство, в нем принимаю участие я, моя особенная личность. Культ есть, таким образом, достоверность абсолютного духа для его общины, знание общины о своей сущности»¹⁸.

¹⁸ Гегель Г. В. Ф. *Философия религии* : в 2 т. Т. 1. М., 1975. С. 379—380.

В широком смысле в понятие религиозного культа включают все виды действий, мотивированных религиозно-магическими представлениями, — литургию, магические обряды, жертвоприношения, ритуальные пляски вокруг изображения, молитвы, заклинания духов, таинства, мистерии, религиозные праздники, камлания, пост, паломничество и др. В узком смысле из понятия религиозного культа исключают колдовство и обряды заклинания духов.

В первоначальном виде, вероятно, культовые действия представляли собой простейшие магические телодвижения (воздевание рук, поднятие глаз к небу), и из них позже образовались сложные жесты адорации. Култ многих религий включает в себя колдовские пляски. Култ молитвы скорее всего вырос из колдовских заклинаний и заговоров. Култ жертвоприношения частично возник из первобытных охотничьих трапез, частично — из пищевых табу.

Культовая деятельность предметна. Вовлекаемыми в культовые действия посредниками, которым приписаны таинственные способности соединять «земное» с «небесным», служат к у л ь т о в ы е п р е д м е т ы. Благодаря им верующий мысленно соединяет видимое и невидимое, и вся полнота бытия сливается в его сознании в «единое». К предметным средствам культа относят религиозное искусство (живопись, скульптуру, архитектуру), различные предметы (крест, свечи, утварь, мандала, четки и пр.), фетиши, святилища, храмы, молитвенные дома, священнические облачения и другие принадлежности религиозных обрядов. Култ священных предметов, утвари и изображений восходит к фетишизму, связан с приписыванием неодушевлённым предметам и изображениям сверхъестественной силы. Например, христиане или буддисты верят в чудотворные свойства икон, святых мощей, святой воды, креста, реликвий.

С культовыми действиями и материальными принадлежностями культа неразрывно связаны культовые роли жрецов или церковнослужителей. Значения культовых действий и предметов задаются соответствующими религиозными образами — идеями, догматами и доктринальными положениями, которые изложены в Писании или Предании. Наибольшее разнообразие культов пред-

ставлено в язычестве. С каждым языческим божеством сопрягается свой культ (культ Ваала, культ Астарты и др.). В монотеистических религиях культ определяется как вся сумма: религиозной обрядности, служителей культа и культовых предметов.

Формы религиозных культов обусловлены соответствующими историческими формами религии. Исследователи выделяют тотемический, погребальный, промысловый, шаманский культы; культы семейных, родовых или племенных богов. По своим объектам различают культы солнца, неба, воды, животных, растений, огня, предков, царя и т. д. В древности преобладали культы земледелия и царской власти, а в более поздних религиях — культы богочеловека, первосвященника и ритуализированных ценностей (вины, страдания, наказания). Под влиянием религиозного искусства, возникшего в культовых целях, нередко могут удовлетворяться эстетические потребности верующих. По аналогии с религиозными культурами возникают квазирелигиозные культы человека, силы, разума, науки, успеха, денег.

Традиция

«Мудр не тот, кто устремлен к новизне, — говорил Конфуций, — а тот, кто чтит традиции старины». У древних римлян слово *traditio* (лат. *traditio* от глагола *tradere* — передавать, передача, предание) обозначало передачу предмета, не созданного передающим и ранее полученного им от кого-то извне; при этом к передаваемому предмету относились уважительно — как к дару. Традицией, например, называли передачу умения или отдавание своей дочери замуж. Современные представления о традиции весьма разнообразны:

- в философском смысле традиция — это набор исторически сложившихся и передаваемых от поколения к поколению стереотипов, обычаев, привычек, обрядов, норм поведения, идей, ценностей и т. п.;

- в культурологии традиция — это элементы социокультурного наследия, сохраняющиеся в обществе или в отдельных социальных группах в течение длительного времени; «культурная традиция — это выраженный в социально организованных

стереотипах групповой опыт, который путем пространственно-временной трансмиссии аккумулируется и воспроизводится в различных человеческих коллективах» (Э. С. Маркарян);

- в с о ц и о л о г и и традиция есть механизм воспроизводства социальных институтов и норм, когда необходимость сохранения этих норм оправдывается самим фактом их существования в прошлом;

- в н а у к е под традицией подразумевают преемственность знаний и методов исследования, в и с к у с с т в е — преемственность стиля, мастерства;

- в о б ы д е н н о м с о з н а н и и слово «традиция» ассоциируется с чем-то прошлым, устаревшим, застойным.

Традиции регулируют общественные отношения: 1) устанавливают преемственность культуры; 2) хранят и передают информацию и ценности от поколения к поколению; 3) служат механизмом социализации и инкультурации людей; 4) селекционируют подходящие образцы поведения и ценностей.

Прогрессивные традиции способствуют творческому развитию культуры, а реакционные традиции осуждаются прогрессивными людьми как изжившие себя пережитки прошлого. Пример традиционного взгляда, считающегося сегодня анахронизмом, — это когда во главе патриархальной семьи должен стоять мужчина, который занимается поиском пропитания для всей семьи, а женщина следит за детьми и домом. Традицию можно вытеснить и прервать путем идейного воздействия на массы людей. Напротив, обычай может быть вытеснен только другим обычаем. Любая крупная социальная группа старается обосновать свою идеологию, как правило, тем, что подводит под нее ту или иную историческую традицию.

Особенно влиятельным нормативным потенциалом обладают р е л и г и о з н ы е т р а д и ц и и. Так, бережно относясь к традициям конфуцианства, китайцы создали долговечный кодекс культурного поведения, состоящий из органически связанных религиозных, моральных, правовых, политических, идеологических предписаний. По Конфуцию, порядок в обществе тем прочнее, чем лучше люди знают и соблюдают принципы Дао, правила древних обычаев, церемоний, ритуалов, общепринятые нормы этикета.

Опорой традиции согласно христианству служит церковь. По мере роста общественного недовольства церковью усиливалось и критическое отношение к традиции как таковой. После радикального отвержения традиции Просвещением и Французской революцией возникла обратная реакция на антиклерикальный критицизм со стороны консервативного романтизма, который стал восторженно отзываться о традиции и активно защищать ее.

В результате сегодня в мире утвердилось амбивалентное отношение к религиозной традиции. М. Вебер противопоставил традиционный и рациональный способы социальной организации как борющиеся между собой диалектические противоположности. В «традиционном обществе» почти ничего не меняется, поведение людей подчинено устоявшимся стереотипам.

Ф у н к ц и и религиозной традиции:

- 1) консолидация «я» верующих в интегральное «мы»;
- 2) стабилизация социальных связей и отношений;
- 3) воспитание подрастающего поколения в религиозном духе;
- 4) осуществление связи и преемственности поколений через религиозные ценности;
- 5) конфессиональный контроль над поведением членов общества;
- 6) адаптация культурных новаций к стереотипам религиозного сознания;
- 7) аккумуляция религиозного опыта.

Религиозный традиционализм

Это особое мировоззрение и социально-философское направление, идеологизирующее религиозную традицию, придающее ей непреходящее значение и требующее во что бы то ни стало сохранять ее. Это установка на консервацию религиозных традиций вопреки всем попыткам модернизировать религиозную жизнь в соответствии с изменяющейся культурой.

«Традиция — это живая вера мертвых; традиционализм — это мертвая вера живых» (Я. Пеликан). «В узком смысле религиозный традиционализм, — пишет А. И. Кырлежев, — направление в католической мысли в 19 в., представители которого (Л. Г. А. де Бональд,

Ф. Р. де Ламенне), в противовес рационализму, настаивали на том, что знание как таковое добывается не рациональным усилием, а через восприятие Откровения Бога человечеству, которое передается через непрерывную традицию»¹⁹.

В XX в. термин *т р а д и ц и о н а л и з м* чаще применяют к философско-религиозным взглядам Р. Генона, Ю. Эвола, А. Г. Вирта, М. Элиады, Т. Буркхардта, Ф. Шуона, А. Дугина, Е. Головина, Г. Джемалья и др. Эти мыслители подвергают фундаментальной критике все аспекты деградации современного мира и призывают восстанавливать формы изначального знания, характерные для Традиции. Некоторые из них (Генон, Эвола и др.) определяют традицию как трансцендентно-божественное установление.

Обычай

Обычай — это унаследованный, привычный и устойчивый образец социального поведения, стихийно воспроизводящийся в какой-нибудь этнической общности. В понятии обычая мыслится вся совокупность законов и правил человеческого общежития и мироустройства. Обычай воплощает в себе внутреннее противоречие «связи времен» — между старым и новым, бесполезным и полезным, отжившим и актуальным.

Каждый этнос имеет свои исторически сложившиеся и почитаемые обычаи. Например, многие русские обычаи имеют отношение к древним народным праздникам — Рождеству, Масленице, Пасхе, празднику прихода весны и др. На обычаи возлагается функция сохранения и передачи опыта, навыков, культурных достижений из поколения в поколение. Через них человек созидает свой мир в знакомых ему образах, исходя из конкретной ситуации. Вековые обычаи творятся народом, близки и дороги ему. На уровне обыденного сознания людям нелегко отказываться даже от того, что заведомо устарело, отрешаться от пережитков.

¹⁹ Кырлежев А. И. Традиционализм религиозный // Религиоведение : энцикл. слов. М., 2006. С. 1074.

Обычай обусловлен интересами и представляет собой такие нравы и привычки, которые укоренились в течение длительного времени. По Веберу, обычай — это не гарантированное внешним образом правило, которым действующее лицо фактически руководствуется добровольно — то ли просто «не задумываясь», то ли из «удобства» или по каким-либо другим причинам, и вероятного следования которому оно из тех же соображений может ждать от людей того же круга. В этом смысле обычаи не являются чем-то «значимым»; ни от кого не «требуют» их соблюдения.

Обычаи ближе всего касаются нравственной стороны жизни рода, племени, народа, нации. В первобытно-общинном строе обычай выполнял функцию нравственного закона, его соблюдение основывалось на силе воздействия общественного мнения. Например, из суровой первобытной древности до нашего времени дошли различные пищевые запреты. Они потеряли первоначальное значение борьбы с голодом и приобрели духовно-религиозную окраску.

По мере усложнения общественных отношений обычай как нравственный закон перестает быть единственным регулятором правил поведения людей, но не упразднен, поскольку в нем сохраняются общечеловеческие ценности. Обычай дополняется нормой права — юридическим законом, основанным на силе государства.

Каждая религия культивирует множество обычаев. Так, обычаю периодически соблюдать пост христианство придало новое содержание — как духовного испытания верующих в стойкости против искушений, в терпении и смирении, угодных Богу. С праздником христианской Пасхи связан обычай, восходящий к древнеязыческим временам, дарить друг другу расписные куриные яйца (писанки).

На Масленицу чествовали молодоженов, поженившихся в течение прошедшего года. Молодым устраивали своеобразные смотрины в селе: ставили их к столбам ворот и заставляли целоваться у всех на глазах, «зарывали» в снег или осыпали снегом масленицу. Подвергали их и другим испытаниям: когда молодые ехали в санях по селу, их останавливали и забрасывали старыми лаптями или соломой, а иногда устраивали им «целовальник» — когда односельчане могли прийти в дом к молодым и поцеловать молодую.

Молодоженов катали по селу, но если за это получали плохое угощение, могли прокатить молодоженов не в санях, а на бороне. Масленичная неделя проходила также во взаимных визитах двух недавно породнившихся семейств.

Норма

Н о р м а (от лат. *norma*) — руководящее начало, правило, точное предписание, образец. Она адаптирована не к уникальным, а к типичным ситуациям, представляет собой не конкретное указание, а общую и стандартную модель поведения. С одной стороны, нормы творятся людьми и носят субъективный, сознательно-волевой характер, а с другой — обусловлены действием объективных закономерностей, не зависящих от человека. Регулирующее воздействие одной группы норм (например, религиозных) дополняется и конкретизируется другими социальными нормами (например, нормами морали и права). Устанавливая пределы возможного, должного и запрещенного поведения, норма ограничивает индивидуальную свободу людей.

Все нормы в обществе подразделяются на технические и социальные, а далее классифицируются по способу их создания и по средствам охраны их требований от нарушений. Технические нормы — это правила наиболее целесообразного обращения людей с предметами природы, орудиями труда, различными техническими средствами. Они регулируют поведение людей на уровне «человек — техника — человек». Социальные нормы регулируют однородные, массовые, типичные отношения непосредственно между людьми и их коллективами на уровне связи «человек — человек». По сравнению с ценностями в социальных нормах в большей мере выражен момент обязательности, принудительности.

Р е л и г и о з н ы е н о р м ы — разновидность социальных норм в виде системы согласованных ясных требований, направленных на реализацию религиозных ценностей. Все религии провозглашают, что их традиционные нормы исходят от божественного авторитета и переданы людям через пророков. Норма полиморфна: она требует, оценивает и описывает. Внешне норма представляет

собой вербально выраженный императив, а внутренне — стандартный субъективный образ потребного поведения верующего.

В. А. Бачинин выделяет три ипостаси религиозной нормы: логос, номос и этос. «Благодаря логосу с его смыслопорождающими и смыслонесущими конструкциями в религиозной норме присутствует воля к смыслу. <...> Номос религиозной нормы как внутренняя сила и способность целенаправленно принуждать к богобоязненному поведению опирается не только на веру, но и на понимание и добровольное признание человеком мощи Божественного авторитета, а также на страх возможного наказания. <...> Если в номосе религиозной нормы сфокусирована воля к порядку, то в этосе сосредоточена воля к справедливости и общему благу. Если номос — это сила религиозного сознания, то этос — его достоинство»²⁰.

Поскольку верующие относятся к религиозным нормам как к откровению воли Абсолютного разума, то они полагают, что эти нормы:

- 1) основаны на «страхе Божьем»;
- 2) принимаются на веру, но допускают церковно-договорные варианты;
- 3) исключают возможность сомнений и опровержений;
- 4) не требуют логического обоснования;
- 5) имеют характер беспелляционных требований и безусловной императивности;
- 6) обязательны только для единоверцев.

Религиозные нормы регулируют духовную и социальную жизнь в соответствии с вероисповедными предписаниями. Каждая конфессия устанавливает их исходя из собственных представлений о богоугодном и греховном, добре и зле (примеры: норма иудаизма — «око за око, зуб за зуб»; норма христианства — «если тебя ударили по правой щеке, подставь левую»). Исполнение религиозных норм обеспечивается силой веры человека в Абсолют и гарантируется возможностью применения религиозными объединениями санкций. Позитивные стимулы и санкции для нарушителей

²⁰ Бачинин В. А. Религиоведение : энцикл. слов. СПб., 2005. С. 163.

религиозных норм предполагают осознание верующим ответственности за свои греховные действия непосредственно перед Богом, а также перспективы Страшного суда, рая или ада. Например, у христиан религиозными санкциями являются недопущения к таинствам, отлучение от церкви (анафема).

Религиозные нормы письменно закреплялись в священных книгах, постепенно вычлняясь из вошедших в автоматическую привычку устных религиозных обычаев. В течение тысячелетий они регулировали отношения не только между членами религиозных общин, но использовались также в качестве общесоциальных правовых норм (в частности, регулировали семейно-брачные отношения, землепользование, наследование). Ярким примером творения «первонормы» может служить описанный в Ветхом Завете договор Иеговы с евреями и десять заповедей, переданных им Богом через Моисея. В отличие от права, религиозным нормам не присуща четкая определенность. Их обычно истолковывают особо посвященные лица при помощи притч.

Светские правовые системы различных государств восприняли множество норм религиозного происхождения. В некоторых современных странах религиозный фактор настолько силен, что религиозные нормы существенно ограничивают действия светских правовых норм. Так, в Испании вплоть до 1976 г. священник, обвинявшийся в совершении уголовного преступления, мог предстать перед государственным судебным органом только при наличии предварительного согласия на то местного епископа; сам процесс проходил при закрытых дверях, а осужденный отбывал срок заключения не в тюрьме, а в монастыре.

Можно выделить следующие религиозные нормы:

- 1) позитивные (обязывают совершать те или иные действия) и негативные (запрещают определенные поступки, отношения и т. д.);
- 2) догматические, канонические, бытовые и религиозно-политические;
- 3) культовые и организационно-функциональные (уставные) нормы.
- 4) общие (рассчитанные на всех единоверцев) и особенные (только для мирян или только для клира).

Ритуал

Р и т у а л (от санскр. глагола *ar* — двигаться, сущ. *rita* — закон; лат. *ritualis* — обрядовый) — исторически сложившаяся форма сложного символического поведения; церемония; упорядоченная система действий (в том числе речевых). С современной точки зрения ритуал есть действие, выполняемое с особой строгостью и тщательностью, а его главные побудительные мотивы — не практическая польза, а высшие метабытовые символические ценности. В прозаическом же смысле ритуал может показаться совершенно бессмысленным.

Впервые слово «Рита» встречается в Ригведе, древнеиндийских гимнах богам. Там оно имеет разные смыслы: приводить в движение, круговращение вселенной, мировой порядок, закон, истина, праведность, священный обряд, жертвоприношение. Однокоренными с санскритским «Рита» являются английские слова: *right* (право), *art* (искусство), *rite* (обычай, обряд), а также русские: *ряд*, *обряд*, *порядок*, *чин*. Обряд в большей мере сопряжен с понятием традиции, а ритуал — с представлением о высшей ценности.

О Рите в Ведах сказано: «Закон круговращения вселенной регулирует правильное функционирование космоса и жизни ария одновременно. По закону Рита восходит солнце и заходит солнце; одно время года в установленном порядке следует за другим. Все повторяется, как было в незапамятные времена, и, следуя закону Рита, человек воспроизводит цикличность космических явлений в цикличности ритуала, поддерживая тем самым порядок в космосе и в человеческом обществе»²¹.

В гимнах Ригведы самый дальний призыв обращен к Рите: «Пусть придет Индра с неба, с земли, или быстро из океана, из источника, из солнечного пространства нам на помощь вместе с Марутами, или издалека, с сидения закона». Рита есть заложенный в мироздании принцип вечного повторения, и его выражением служат пророчества Вед. Рита едина, и ее мир «дальше» неба и земли. Рита-закон есть подлинная реальность, а наш мир — только тень

²¹ Цит. по: Емельянов В. В. Ритуал в Древней Месопотамии. СПб., 2003. С. 13.

Риты. В ведийской философии ритуал определяется как начало познания, привязанное к основе мироздания.

В Древнем Китае философия ритуала создана конфуцианством. Конфуций любил повторять: «Я передаю старину, а не сочиняю». Ведь смысл задается исходным началом, т. е. чем-то старым, а не новым. Без прошлого новое теряет свой смысл. Поэтому Конфуций начинает философскую мысль не от себя, а обращаясь к древнему началу.

Праздничный архаический ритуал — способ символического обновления мира. Вначале «состарившийся» космос погружают в плодотворный хаос, а затем поэтапно восстанавливают изначальный порядок вещей. В древних религиях ритуал служил основным выражением культовых отношений. Религиозный культ отличается от архаического ритуала этизацией богов и удалением их от людей. В Европе к XVI—XVII вв. термин «ритуал» отчетливо соотнесен с христианским культом и нагружен сакральным смыслом.

Со второй половины XIX в. понятие ритуала секуляризуется: оно символизирует рядовые жизненные ценности и императивы отдельного человека (ритуальная встреча выпускников школы, ритуал футбольных болельщиков и т. п.). С конца XIX в. ученые начинают использовать понятие ритуала для описания традиционных культур и поведения животных.

Ритуал играет важную роль в истории общества как традиционно выработанный метод социального воспитания. Он служит средством интеграции и поддержания целостности человеческих коллективов (Малиновский, Дюркгейм), снимает психологическое напряжение и гармонизирует человеческую психику (Юнг).

Для современного общества в целом характерно нигилистическое отношение к ритуалам. Ритуал ныне сохраняется прежде всего в области церемониальных форм официального поведения и бытовых отношений (гражданская обрядность, этикет, дипломатический протокол и т. п.).

Р. Смит первым сформулировал проблему ритуала в научном плане (1895) и пришел к следующим выводам:

1) любая религия состоит из верований (*beliefs*) и ритуальной практики (*rites*);

2) в древних религиях действие предшествует догмату и связано с мифом:

3) первичная ритуальная практика определяет содержание мифа;

4) для раскрытия тайны ритуала надо обращаться не к мифам и не к верованиям, а исследовать саму реальную жизнь общества²².

Э. Дюркгейм, вслед за Р. Смитом, описал в своей книге «Элементарные формы религиозной жизни» (1912) ритуал как систему «правил поведения, которые предписывают, как человек должен вести себя в присутствии сакральных объектов». Дюркгейм подразделил все ритуалы на табу, имитативные, «мемориальные» («культ предков») и очистительные («траур») ритуалы.

А. Р. Радклифф-Браун занялся поиском истоков ритуала в производственной деятельности человека, регулирующей его взаимоотношения с природой, а также в социальной структуре, определяющей отношения людей внутри социума. Он, в частности, обнаружил, что ритуальные отношения могут возникать между человеком и теми элементами природы, которые имеют главное значение в производственной деятельности племени. Особо ценные животные или растения ритуально персонифицируются в виде предков или культурных героев²³.

Б. Малиновский мыслит ритуал как «школу морали» и как «мост», соединяющий индивида и общество сакральной связью. Так, погребальный ритуал необходим в первую очередь для того, чтобы помочь человеку преодолеть страх смерти и ужас при виде покойника. Ритуал плодородия нужен, чтобы дикари уважительно относились к пище и не тратили ее понапрасну. Инициационные церемонии помогают юноше освоить обязанности мужчины и научиться обращению с сакральными объектами²⁴.

М. Дуглас рассматривает ритуал как важнейшую характеристику не только традиционного, но и современного общества, десакрализуя и сближая его с символическими аспектами обычая,

²² См.: *Smith W. R. Lectures on the religion of the Semites*. N. Y., 1969.

²³ См.: *Рэдклифф-Браун А. Р. Структура и функция в примитивном обществе*. М., 2001.

²⁴ См.: *Malinowski B. Magic, science and religion*. Boston, 1948.

церемонии, любого периодически повторяемого действия. Например, она называет деньги крайним и наиболее специализированным видом ритуала²⁵.

В социологии Э. Гоффмана к ритуалам отнесены этикетные нормы повседневного социального поведения: приветствия, знаки уважения, запреты²⁶.

В социальной антропологии У. Уорнера используются понятия сакрального и секулярного ритуалов. С а к р а л ь н ы й р и т у а л символически связывает его участников с Божеством, духами мертвых, с внешними символами, представляющими Бога и священных умерших. С е к у л я р н ы й р и т у а л облакает ценности повседневных вещей в символическую форму. Уорнер подразделяет формы символического поведения современных людей на четыре группы:

- 1) сакральный ритуал;
- 2) ритуал с элементами сакрального и секулярного;
- 3) секулярный ритуал, ориентированный на иноземное сообщество с целью интегрировать свое сообщество в большой мир;
- 4) секулярный ритуал, направленный на само сообщество, выполняющий функцию его консолидации²⁷.

А. Ван Геннеп считает подлинным ритуалом только «ритуал перехода», включающий в себя ритуалы отделения, перемещения, объединения. Ритуал перехода воплощается в обряды, которые сопровождают рождение, брак, инициацию, смерть и иные изменения социального статуса человека²⁸.

Дж. Харрисон рассматривает ритуал как сакрально-магическую драматизацию обычной деятельности; для него драма — это поздняя светская форма ритуала²⁹.

В. Тернер трактует ритуал как символический язык и описывает три параметра символа: экзегетический, операциональный и

²⁵ См.: *Дуглас М.* Чистота и опасность. М., 2000.

²⁶ См.: *Goffman E.* Interaction Ritual. L, 1972.

²⁷ См.: *Уорнер У.* Живые и мертвые. М.; СПб., 2000.

²⁸ См.: *Ван Геннеп А.* Обряды перехода. М, 1999.

²⁹ См.: *Harrison J.* Ancient Art and Ritual. L., 1913.

позиционный. Он считает ритуал первичной реальностью, в которую личность вовлечена целиком, а не только интеллектуально³⁰.

Согласно М. Элиаде, ритуал есть повторение архетипических действий, позволяющих древнему человеку сохранять связь с предельными основаниями бытия. В начале времен эти действия выполняли боги, герои, предки, а ныне — обычные люди. Человеческое бракосочетание, например, подражает священному браку (иерогамии), а войны между людьми воспроизводят битвы между богами³¹.

Р. Жирар выводит ритуал из жертвоприношения: «учредительное насилие — матрица всех мифологических и ритуальных смыслов», и функция ритуала заключается в том, чтобы «очищать» насилие, т. е. «обманывать» его и переключать на жертв, мести за которых можно не бояться³².

В современной отечественной литературе тема ритуала детально проанализирована в работах В. В. Глебкина³³.

Обряд

Обряд — это: 1) внешняя оболочка традиционного обычая; 2) проецирование ритуала на повседневную жизнь. Согласно толковому словарю В. И. Даля, обряд есть введенный законом или обычаем порядок в чем-либо; в е с ш н е е о ф о р м л е н и е какого-либо действия условными обязательными действиями, совершаемыми в различных случаях жизни, которые освящены только обычаем, то есть не являются таинствами.

Подчас обряд определяют как такую разновидность обычая, цель и смысл которой — выражение (по большей части символическое) какой-либо идеи, действия либо замена непосредственного воздействия на предмет воображаемым (символическим) воздействием (С. А. Токарев).

³⁰ См.: Тернер. Символ и ритуал. М., 1983.

³¹ См.: Элиаде М. Космос и история. М., 1987.

³² См.: Жирар Р. Насилие и священное. М., 2000.

³³ См.: Глебкин В. В. Ритуал в советской культуре. М., 1988.

М. Элиаде видит в обряде проявление идеи вечного возвращения, цикличности мироздания, раскрывающейся как регулярный распад космоса, торжество хаоса и осуществление нового акта творения для создания упорядоченного мира. В обрядности эта идея выражается, например, в праздновании Нового года. Для архаического сознания настоящее есть повторение изначальных, предшествующих архетипов, и то, что было создано в момент сотворения мира, символически создается вновь и вновь с помощью обрядовых средств. Любой Новый год — это возобновление времени с его начала. В конце года и в преддверии Нового года повторяются мифические мгновения перехода от хаоса к сотворению Мира³⁴.

В прошлых культурах возникло множество государственных, воинских и спортивных обрядов, часть из них и сейчас актуальна. Каждый ребенок, выполняя основные обряды своего народа, постепенно приобретает социальные и этнические черты: он приобщается к истокам традиционной культуры, овладевает социальным религиозно-мировоззренческим, культурным опытом соотечественников. По мере взросления его этническое самоощущение «я» перестраивается в этническое самосознание «мы».

Обряд включает в себя следующие части, каждая из которых играет особую роль:

— символические действия или ритуальное поведение участников обряда;

— элементы материальной культуры в виде ритуальной пищи, одежды, атрибутики;

— речевое поведение участников обряда в словесном и музыкальном выражении.

Несколько обрядов с одинаковой функцией образуют обрядовый цикл, а несколько обрядовых циклов образуют ритуальную систему. Например, традиционная кухня имеет ярко выраженный обрядовый характер: она тесно связана с определенными днями, знаменательными событиями, приурочена к ним. В свадебный ритуал тоже входят несколько обрядовых циклов. В любой ритуальной системе существует инвариантный блок обрядов,

³⁴ См.: Элиаде М. Словарь религий. СПб., 1997.

которые составляют «обрядовый минимум». Обряды могут переходить из одного цикла ритуала в другой.

Традиционные обряды выполняют такие функции, как ограждающая, продуцирующая, очистительная, умиловительная. Различают традиционные обряды по основанию их субъектов: общенародные, племенные, родовые, семейные и индивидуальные. Так, в отношении индивида Тэрнер ввел и разъяснил понятие обрядов «жизненных переломов», связанных с изменением социального статуса человека в соответствии с его половозрастной характеристикой. Обряды, связанные с рождением, свадьбой, смертью, называются с е м е й н ы м и о б р я д а м и.

По основанию цикличности исполнения обрядов традиционные обряды подразделяют на единичные, календарные и постоянные. Пример единичного обряда: сначала в построенный дом или новую квартиру впускают кошку, а затем уже проходят члены семьи. Сезонные и ежегодные обряды выполняются по расписанию народного календаря. Через соблюдение промысловых календарных обрядов у человека устанавливаются полезные отношения с природой; свадебные обряды выступают регулятором отношений между двумя семьями, родами и т. д. К постоянному обряду можно отнести ежедневное «угощение» духа-хозяина домашнего очага (домового).

Р е л и г и о з н ы е о б р я д ы — это внешнее выражение верований человека в символических коллективных действиях, направленных на священные объекты. Они служат для верующего символом присутствия и воздействия Бога на человека. При помощи обряда сакральный язык переводится на общедоступный язык цветов и запахов, объёмов и звуков, движений и вещей. Религиозные обряды — важнейшие компоненты религиозного культа.

Однако о самих религиозных обрядах в Библии говорится мало. В 51 г. на своем соборе апостолы постановили не следовать ветхозаветному обряду обрезания и не обременять христиан из язычников исполнением Моисеева закона. Протестанты отменили многие древние обряды христиан и сосредоточились в богослужении на проповеди. РПЦ отстаивает тезис, что каждый обряд, совершенный прихожанином во имя Церкви, оказывает на него освящающее,

обновляющее и укрепляющее действие; религиозность же оторванная от обрядности, представляет собой чистый субъективизм. Подчас уважение к церковному обряду (когда обряд отождествляется с догматом) вырождается в о б р я д о в е р и е.

В древности, чтобы поддерживать плодородие земли, люди изобрели важные обряды, главным из которых был сам труд земледельца. Все виды земледельческого труда посвящались каким-нибудь божествам и воспринимались именно как обряды. Дни и недели года тоже посвящались богам, поэтому каждый вид труда сопровождался определенным религиозным обрядом. Условленный день считался праздником, посвященным какому-либо божеству или связанному с ним событию, и начинался с благословения этого божества. В устном творчестве разных народов самым сильным и действенным средством достижения цели магического обряда считалась словесная формула заговора (от болезней, а также заговоры любовные, охотничьи, рыбацкие, пастушеские, земледельческие, торговые). Для поздних обрядов характерно выпадение магических элементов и преобладание символических и игровых.

Молитва

М о л и т в а — специфический сакральный текст и тип культового высказывания; составная часть богослужения. Часто принимает вид обряда. С христианской точки зрения молитва — это: 1) контакт души человека с Богом, дыхание души человеческой; 2) «теоцентрическое устройство души» (Г. Флоровский); 3) слово верующего, обращенное к Богу или божествам; 4) канонизированный текст этого обращения.

В молитве человек называет Бога и высказывает самого себя. В этом ее коренное отличие от мистического созерцания, с которым она имеет сходство в концентрации внимания. По Платону, с о з е р ц а н и е есть отрешенное от мира сверхчувственное (интуитивное) постижение божественных идей и тайн. Разновидность созерцания — духовная практика м е д и т а ц и и (первоначально — концентрации). Медитация более характерна для восточных эзотерических традиций, а молитва традиционно относится к хрис-

тианскому пути. Медитация есть пассивное и безразличное созерцание собственных мыслей; она эгоцентрична и абстрактна. Молитва же выражает притяжение к полноте бытия; она активна и конкретна.

В теизме под обращением к Богу подразумевают диалог с Богом — как самый совершенный акт веры, надежды и любви. Если адресат диалога — Бог, то получение от Него ответа — мистическое уловление Его энергии, получение Его благодати. Такой акт крайне отличается от того, что обычно понимают под человеческим диалогом. Считается, что вездесущий Бог слышит все наши молитвы, но относится к ним по обстоятельствам. В силу трехсоставности своей целостности человек должен причащаться к Богу и прославлять Его и духом, и душой, и плотью. Поэтому молитва имеет внутренний и внешний планы. Внутренняя молитва происходит мысленно, в глубине человеческого духа. Наружная молитва осуществляется словами, внешними движениями — голосом, пением, музыкой и т. д.

Молитва понимается в узком и широком смысле. В узком смысле молитва есть устремление души человека к Богу. «К Тебе, Господи, воздвигох душу мою» (Пс. 24 : 1), «Возвесели душу раба Твоего, яко к Тебе взях душу мою» (Пс. 85 : 4; 142 : 8), — восклицает псалмопевец. Возношение души к Богу истолковывается как устремление всех ее сил. К молитве в широком смысле — как «непрестанной медитации» — призывал христиан апостол Павел. Речь идет об особом религиозно-нравственном душевном состоянии, представляющем собой постоянное сердечное и благоговейное памятование о Боге, упование или надежды на Него во всех случаях жизни³⁵.

В «Беседе на Псалом 4» свт. Иоанн Златоуст разъясняет, что молиться Богу и посвящать Ему свой дух можно всегда и во всяком месте: идешь ли ты на площадь, по улице, занимаешься работой и т. п.³⁶ Посредством молитвы, считал Иоанн Златоуст, в уме рождается

³⁵ См.: *Скурат К. Е.* Христианское учение о молитве и ее значении в деле нравственного совершенствования. Клин, 1999.

³⁶ См.: *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы и псалмы. М., 2005. С. 13—41.

некое Божественное состояние; воля получает через молитву истинную свободу выбора добра и стремится к добру, подобно воле беспорочного Адама; сердце, как средоточие духовной жизни, становится духовным храмом Божиим; от молитвы идут все добрые дела.

Молитве — храмовой (мессе, литургии), семейной, индивидуальной — приписывается чудодейственная сила, а обмолвки и запинки при ее произнесении считаются дурным предзнаменованием. Молитва принимает формы поклонения, восхваления, просьбы или просто изложения своих мыслей. Различают безмолвную (внутреннюю) молитву, совершаемую одним только умом и сердцем, и наружную молитву, которая произносится словами и сопровождается разными знаками благоговения. Молитвы имеют формы ектений, псалмов и песнопений. По содержанию молитвы подразделяют на славословия, прошения и благодарения.

В изложении апостола Павла приведена такая типология: молитвы, прошения, моления, благодарения. Наиболее полно учение о молитве и сведения о ней рассмотрены в творениях и трудах по аскетике. По христианской молитве самый полный свод содержится в «Добротолюбии» (т. 1—5, 1992) и «Сборнике о молитве Иисусовой». В христианских молитвенниках мы находим: типичную литургическую молитву — коллекту; тексты со структурой литании; индивидуальные высказывания, облегчающие связь с сакральной сферой. Другие классы: молитвы в течение года; по случаю разных событий; на каждый день. Молитвы делят также на покаянные (Иисусова молитва): «Господи, Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя грешнаго»; спасительные («Пресвятая Дева Мария, спаси нас»); просительные («Господи, даждь нам днесь»; благодарственные («Слава Отцу, и Сыну, и Святому Духу»).

По доктрине православия Иисусова молитва должна постоянно повторяться (монахи повторяют ее практически непрерывно).

В древних культурах молитвы совершались при всех выдающихся событиях частной и общественной жизни. В сознании первых составителей молитва была свободным выражением переживаемых личных и общественных чувств. На отдельные случаи (рождение, бракосочетание, испрошение урожая и т. п.) были уста-

новлены особые формулы молитвы, которые при общественных богослужениях произносились жрецами или магистратами. Значение имели и внешние обряды, сопровождавшие молитву: например, к ней приступали, умыв предварительно руки. Пренебрежение к молитвам грозило гневом богов. Во время молитвы язычники воздевали руки к небу. Греки молились с непокрытой головою, римляне (и иудеи) — с покрытой. Языческие молитвы отличались пространностью и маломыслием.

Христианство постепенно выработало единообразные нормы совершения молитв во время литургии и в домашнем молитвословии. В древние времена христиане молились во все времена суток. Верующие, особенно в монастырях, собирались на молитву по восемь раз в день. Позже церковные службы стали совершаться обычно три раза в течение суток: утром (утреня), перед полуднем (Божественная литургия) и вечером (вечерня).

От иудеев к христианам перешел обычай молиться стоя, а также коленопреклоненно и распростершись ничком (только во время уединённой келейной молитвы). В общинах христиан утвердился греческий обычай для мужчин молиться с непокрытой головою (для женщин, напротив, это запрещалось). В ранней церкви существовал обычай воздеяния рук во время богослужения в подражание Моисею; ныне это действие совершает только священник во время литургии.

В Новом Завете Иисус Христос указывает на спасительное значение молитвы: «Смотрите, бодрствуйте, молитесь, ибо не знаете, когда наступит это время [Страшного суда]» (Мк. 13 : 33). Сам Христос показал пример горячей молитвы во время моления о «чаше» в Гефсиманском саду. В Евангелии есть несколько молитв, впервые произнесенных Иисусом Христом: «Отче наш» (Лк. 11 : 1—4), «Исповедаю Ти ся, Отче, Господи, неба и земли» (Мф. 11 : 25—29); «Боже, милостив буди мне грешному» (Лк. 18 : 13) и др. В католичестве и православии основные источники текстов для составления молитв — Псалтырь, Святое Евангелие и молитвы, написанные отдельными святыми.

От молящегося требуется отчетливо слышать слова молитвы, произносимые мыслью или голосом. Феофан Затворник советует

«сходить вниманием из головы в сердце»: удерживать внимание на верхушке сердца, прикладывая руку к месту, выше левого сосца. «Если ты сам себя не слышишь, то как можешь надеяться, что тебя услышит Бог?». Для выражения участия в молитве присутствующие говорят в конце слово *аминь*, т. е. «истинно». В молитвенниках выражаются в образной форме те мысли и чувства, которые содержатся в Писании. За лирический характер и поэтическую форму молитвы иногда относят к духовным стихотворениям.

В ходе молитвы православные христиане применяют поклоны, коленопреклонения и крестное знамение. В православном храме нет скамеек для повсеместного сидения, и молитвы совершаются стоя либо в коленопреклоненной позе, чем выражается трепетное почтение и уважение к Богу со стороны верующих людей. Только больные и старые люди могут молиться сидя. В католическом богослужении молитвы совершаются в костёле сидя и стоя. В протестантстве молятся стоя на ногах и на коленях; во время молитвы используются специальные молитвенные позы: опущенная голова, закрытые глаза, сложенные ладонь в ладонь руки.

В католичестве и православии словесная молитва — это устное обращение к Богу непременно в виде таких словесных формулировок, которые разработаны церковными деятелями и освящены церковью. После прочтения официального молитвенного текста человек может добавить свои просьбы и восхваления. В протестантизме форма молитвы и установленный порядок произнесения слов в тексте отходят на второй план. Молитва протестантов должна способствовать самовыражению личности, подчеркивать интимность обращения к Богу и поэтому имеет форму импровизации.

В исламе молитва (намаз) — одна из пяти столпов веры. Пророк Мохаммад установил главные обряды совершения молитвы. Намаз нужно совершать пять раз в день (перед восходом солнца, в полдень, во второй половине дня, после заката солнца и ночью). Во время молитвы мусульмане обращаются лицом к Каабе (Мекке). Мусульманин должен читать молитву в любом чистом месте, где его застанет время молитвы. Но за молитву, совершенную в мечети, молящийся получает больше награды от Бога. Каж-

дый мусульманин отвечает за свою молитву сам. В пятничный день каждому мусульманину, достигшему совершеннолетия, необходимо слушать проповедь в мечетях. Исламская поговорка гласит: «Быть мусульманином и молиться — одно и то же».

В иудайзме, в эпоху после вавилонского изгнания, молитвы (евр. *тефилла* — обращение к Богу) подверглись тщательной регламентации. Были установлены часы для их совершения. Евреи молятся с покрытой головою. Утром на левую руку и на голову налагается тфилин, предпочтительно в собрании 10 совершеннолетних (после 13 лет), которое называется миньяном. Мужчинами молитвы обыкновенно читаются на иврите и арамейском языке (есть специальные молитвы для женщин на идише); в числе их, помимо псалмов, много поэтических гимнов, многие имеют чисто повествовательный характер (информация для слушателей, а не просто обращение к Богу).

Каждый день в синагоге бывает три службы: 1) шахарит — утренняя молитва, 2) минха — дневная молитва, 3) арвит — вечерняя молитва. В соответствии с еврейской традицией начало этих ежедневных молитв было положено праотцами. Авраам начинал свой день с молитвы; Ицхак молился днем, прерывая свои повседневные занятия и посвящая время Богу. Иаков молился вечером, благодарил Бога за помощь в течение прожитого дня. Сборник иудейских молитв называется сидуром.

Индусы считают свои молитвы по шарикам или кораллам (прототип чётков). У буддистов существуют даже молитвенные машины, или мельницы, впервые появившиеся в Индии около 400 г. до н. э. Это деревянные цилиндры, достигающие иногда громадных размеров, приводимые в движение вокруг своей оси руками или ветряными и водяными двигателями. На бумаге, обвитой вокруг цилиндра, много раз повторяется молитва ламаистов: *ом-мани* и т. д. Одному обороту цилиндра вокруг своей оси приписывается та же сила, как и произнесению этой молитвы столько раз, сколько раз она отпечатана на цилиндре.

По учению Церкви завещанная Иисусом Христом молитва Господня должна быть для всякого христианина самой дорогой и самой святой, т. е. прямо касаться «интегрального духовного смысла

жизни» верующего. Христос сказал, что молиться нужно кратко и не уподобляться языческому многоглаголовию (Лк. 11 : 1). Молитва Господня состоит из призывания, семи прошений и славословия:

Отче наш, сущий на небесах!
Да святится Имя Твое;
Да придет Царствие Твое;
Да будет воля Твоя и на земле, как на небе.
Хлеб наш насущный дай нам на сей день,
И прости нам долги наши, как и мы
прощаем должникам нашим;
И не введи нас во искушение,
но избави нас от лукавого.
Ибо Твое есть Царство и сила и слава во веки.
Аминь (Мф. 6 : 9—13).

Таковы сущность, смысл и культовые черты молитвы как первичной и основной формы выражения живой религиозности.

§ 3. Роль религии в культуре: три модели

Религия — генотип культуры. — Хозяйство — генотип культуры. — Религиозно-хозяйственная модель. — Взаимоотражение религии и экономики. — Постсоветская культура. — Пророки у истока культур. — О роли Священного предания в культуре. — Религия и политика. —
Фундаментализм

Какую же роль в становлении и эволюции культуры играет религия? Если культуру сравнить с деревом, то в какой его части следует поместить религию: в корневой системе, стволе, ветвях? На этот вопрос дают разные ответы. Одни мыслители говорят о религии как о зародыше (генотипе), из которого вырастает вся светская надстройка культуры. Так, Гегель в своей «Философии права» (1821) подчеркивал, что все, что есть ценного в современной европейской культуре, так или иначе обязано своим происхождением христиан-

ству; вместе с тем христианство перестало быть нужным и может стать даже опасным, если будет претендовать на какую-то значимость за рамками сугубо частных убеждений.

Другие философы рисуют религию в виде ствола культурного дерева, от которого идут формы хозяйственной жизни, искусство, наука и т. д. Третьи склонны видеть в ней только одну из множества ветвей, соседствующую с не менее мощными отраслями человеческого творчества. Четвертым же религия кажется (сквозь оптический прицел ленинизма) «пустоцветом на живом древе познания», некоей отмирающей деталью культуры. Молодой Маркс сказал: «Религия есть сердце бессердечного мира», а марксистские «хирурги» вознамерились удалить у человечества сердце. Если выделить главное во всех этих подходах, то можно сформулировать три предельно общих модели места религии в культуре.

Религия влияет на культуру как прямо, так и косвенно. Е. Г. Балагушкин выявляет три формы непосредственного воздействия религии на культуру: 1) воздействие идей и приоритетов религиозного сознания, 2) влияние религиозных институтов, 3) органическое слияние религиозных отношений с национальными, бытовыми, государственно-правовыми в особые синкретические образования — этноконфессиональные общины, сектантский коммунизм, теократические структуры³⁷.

Религия — генотип культуры

Дж. Фрейзеру принадлежит популярное выражение «Вся культура из храма», а А. Тойнби называл религию «яйцом, личинкой, куколкой», позволяющей сохранять и транслировать важнейшую культурную информацию от цивилизации к цивилизации. Согласно этой (первой) модели именно из религии произрастают культурный фенотип, все духовное и материальное разнообразие национального и межнационального бытия. Религия во все времена является самым доступным способом приобщения людей к культуре.

³⁷ См.: Балагушкин Е. Г. Религия и культура // Культурология, XX век : энциклопедия. Т. 1. СПб., 1998. С. 157—158.

О. Шпенглер говорил, что религия есть душа культуры. «“Душевность” каждой культуры, — пишет он, — религиозна, сознает ли сама она это или нет. <...> Культура не вольна сделать выбор в пользу иррелигиозности»³⁸. Религия одухотворяет культуру и определяет ее органический рост. «Культуры суть организмы. Всемирная история — их общая биография. Огромная история китайской или античной культуры представляет собой морфологически точное подобие микроистории отдельного человека, какого-нибудь животного, дерева или цветка»³⁹. Шпенглер отождествляет цивилизацию с упадком и гибелью культуры под воздействием атеизма и социалистической идеологии.

Считая религию «ключом к истории», Кристофер Доусон (1889—1970), английский апологет христианства и историософ, доказывает, что невозможно понять культуру, если не поймешь ее религиозные идеи. Он приводит такой яркий пример:

Один индивидуум, живущий в культурном захолустье, дает рождение движению, которое за сравнительно короткое время распространяется по миру, разрушая исторические империи и цивилизации и создавая новый образ жизни, все еще формирующий мысль и поведение миллионов от Сенегала до Борнео. <...>

Араб пустыни, западноафриканский негр, малайский пират, персидский философ, турецкий солдат, индийский купец — все говорят на одном религиозном языке, исповедуют одни теологические догмы, обладают одними моральными ценностями и подчиняются одному общественному договору. Хотя мусульманская архитектура различна в каждой стране, везде в ней есть нечто безошибочно мусульманское, как и в литературе, речи и поведении. Таким образом, ислам дает классический пример того, как культура может трансформироваться благодаря новому взгляду на жизнь и новому религиозному учению и как в результате могут появиться новые социальные формы и институты, выходящие за расовые и географические пределы и на протяжении веков остающиеся неизменными⁴⁰.

³⁸ Шпенглер О. Закат Европы. Т. 1. М., 1993. С. 606.

³⁹ Там же. С. 262.

⁴⁰ Доусон К. Религия и культура. СПб., 2000. С. 95.

В соответствии с этой моделью каждую отдельную культуру нужно именовать в связи с породившей и подпитывающей ее религией: культура индуизма, культура христианства, культура ислама и т. п. Широко известны типологии мировой культуры А. Тойнби и С. Хантингтона: культурные типы в них выделены на основе господствующих религиозных традиций или их модификаций: западнохристианский, восточнохристианский, индуистско-буддийский, конфуцианско-буддийский и другие типы культуры.

Буддизм в корне противоположен христианскому идеалу соборности — он основан на таких культурных установках личности, как ее самоустраивание, самоотрицание и недеяние. Ислам ориентирован на коллективизм, идеал справедливости и требует от личности жесткого подчинения социальной структуре, ее законам. В каждой основной культуре выделяют субкультуры: например, католическую, православную и протестантскую культуры внутри общей для них христианской культуры. Национальные особенности субкультур, в свою очередь, пытаются объяснить взаимодействиями господствующей религиозной связи с поглощаемой ею прошлой родоплеменной религией. Например, русское православие — синтез греческого христианства с древним языческим культом славянских племен, объединенных в государство Рюриковичами, варягами-руссами.

Хозяйство — генотип культуры

Вторая (светская) модель выводит основные свойства культуры из образцов хозяйственной жизни народа. В соответствии с этим экономическим учением культуры надо именовать либо исходя из особенностей производства, торговли и потребления (земледельческая, скотоводческая, ремесленная и т. п.), либо по их географическому местонахождению. Разновидностью этой модели является географический детерминизм Гиппократ, Монтескье, Тюрго, Бокля, Ренана и других мыслителей, приписывающих первостепенную роль в развитии обществ и народов их географическому положению и природным условиям. Так, Л. И Мечников в своем сочинении «Цивилизация и великие исторические реки. Географическая

теория современного общества» (1889) подразделил все культуры в истории человечества на речные, морские и океанические.

Вторая разновидность экономизма — мальтузианство — объясняет особенности культуры характером распределения и потребления продуктов питания, а революции в культуре — величиной демографического давления. Геополитики дедуцируют из понятий «жизненное пространство» и «естественные границы» суждения о низших и высших культурах и оправдывают экспансию высших организмов-государств действием социобиологических законов естественного отбора.

Наиболее известной разновидностью хозяйственной модели культуры является экономический детерминизм марксизма, выводящий культуру из производственного базиса исторической общности людей и оценивающий религию как пережиточное надстроечное явление. На деле же оказалось, что, например, «социалистическая культура» в нашей стране была самым тесным образом связана с социоцентрической религией большевизма и рухнула, как только эта религия утратила свою консолидирующую силу. Крах советской культуры как следствие исторического поражения большевизма с особой очевидностью вскрыл то важное обстоятельство, что религия — это не частный и не надстроечный, а с и с т е м о - о б р а з у ю щ и й фактор каждой культуры.

Религиозно-хозяйственная модель

Наконец, третья принципиально возможная модель культуры синтезирует первую и вторую модели. Согласно религиозно-хозяйственной модели генотипом культуры является единство религиозных идеалов и экономических архетипов, признанное определенным сообществом людей. Это единство не является простой суммой религиозных и экономических идеалов, но представляет собой новое качество (эмерджент), не сводимое ни к духовному бытию, ни к материальному существованию. Следует повторить, что в соответствии с природой идеала культура (как идеалообразующая сторона жизни) не разъемлется на некие отдельные разновидности чисто духовной и чисто материальной культуры.

Методология религиозно-хозяйственной модели навеяна работами Вебера «Хозяйство и общество» и «Протестантская этика и дух капитализма» и восходит к метафизике Аристотеля (действительность — сплав хюле и морфе, материи и божественной формы), библейской онтологии (космос творится логосом из материального хаоса) и к диалектике Гегеля (всякое качество имеет духовную и материальную грани). С этой точки зрения культура вырастает через взаимное отражение религии и экономики, изменяющих друг друга и стремящихся к динамической гармонии.

Пожалуй, третья модель обладает наибольшей объяснительной ценностью, а других моделей столь же общего характера, как и две первые, быть не может. Материя и дух — предельно общие понятия, придумать что-то дополнительное к ним, кроме понятия «единство», не удастся. Поэтому и предельно общих теорий культуры может быть только три, но не сотни, в чем пытаются убедить читателей некоторые культурологи-эмпирики.

Без помощи ухищрений из материи логически не выведешь ничего, кроме модусов материи, а дух не объяснишь при этом никакими материалистическими софизмами. Равным образом из духа дедуцируются лишь разряды духовного бытия, но не сома, не тела, вещи или материальные процессы.

Одно дело — верить в сотворение Богом материи из ничего, но совсем другое — последовательно теоретически выводить и объяснять духовно-материальное многообразие культурных феноменов. Выше была использована модель религиозного генотипа культуры, опирающаяся на пример иудаизма: именно эта религия, казалось бы, служит единственным фактором сохранения и спасения еврейской культуры. При ближайшем рассмотрении зигзагов иудейской культуры, ее таинств (и в особенности обряда обрезания) и анализа статьи Маркса «К еврейскому вопросу» обнаруживается односторонность чисто религиозной модели культуры.

Взаимоотражение религии и экономики

Идея двусторонней религиозно-хозяйственной клеточки культуры отвечает диалектической интуиции и позволяет избегать многих

логических и фактических противоречий, с которыми неизбежно связаны классический материализм и объективный идеализм (спиритуализм). Поэтому картину строения культуры следует дополнить так: «твердое ядро» культуры включает в себя базовые религиозные и экономические идеалы, эти идеалы адаптированы друг к другу и органически сплавлены. Религия сакрализует фундаментальные экономические идеалы любой культуры. В свою очередь, идеалы хозяйственной жизни обуславливают выбор и модификацию основополагающих религиозных идеалов.

Устойчивое материальное производство не может начаться до тех пор, пока между людьми не возникнет доверия и не будут освящены религией те идеалы, на которых покоятся семья, быт, разделение труда, присвоение совокупного продукта, социальные коммуникации. В работе «Хозяйственная этика мировых религий» Вебер оценивает религию как важнейший фактор развития экономики. Он обосновывает мысль о решающей роли протестантизма в распространении «духа капитализма» — стремления к экономической активности, умножению капитала, бережливости, личной предприимчивости и т. п. Этот дух материализовался в экономических отношениях капитализма и консолидировал их правовой нормой священной частной собственности.

Если же мы обратимся к противоположной сакральной норме, провозглашающей священной государственную собственность, то обнаружим социалистические производственные отношения и социалистическую культуру. Православие основано на идее церковной соборности народа: только посредством церкви таинство евхаристии исцеляет болезнь первородного греха; преломленный хлеб и красное вино превращаются в христианине — в его физической плоти и тянущейся к Духу душе — в частицу тела Спасителя и в его любящую душу. Антиномия индивидуализма и коллективизма своеобразно разрешается в практике православной соборности, а хозяйственная мера сочетания обоих начал была найдена в русской крестьянской общине.

С другой стороны, характер принимаемой обществом религии, особенно духовных принципов совместной деятельности, существенно зависит от обстоятельств материальной жизни, демогра-

фического давления, умения хозяйствовать, природных условий и т. д. «Хозяйство есть творческая деятельность человека над природой; обладая силами природы, он творит из них, что хочет. Он создает как бы свой новый мир, он т в о р и т к у л ь т у р у, — писал С. Н. Булгаков. — В хозяйстве творится культура, вся она имеет хозяйственную подоснову, в этом прав экономический материализм. Он неправ в своем истолковании этой мысли, в которое он в качестве единственно возможной философии экономизма подставляет механистический материализм...»⁴¹

Булгаковым обоснована идея консубстанциальности хозяйственного и религиозного творчества людей. Возможно, в момент зарождения той или иной отдельной культуры не существует фатальной необходимости именно в такой, а не иной первичной взаимосвязи специфической религии и экономики. Не исключено, что случай играет на этом этапе заметную роль, по-своему детерминируя процесс их сплетения и взаимопроникновения.

Например, немало внешнего и привходящего было в выборе князя Владимира, который предпочел именно православие, а не католицизм или ислам. К тому же культура Византии, религия которой была заимствована Киевской Русью, по мнению некоторых историков, уже находилась на излете. Пересаженное на почву русского хозяйствования православие возродилось, трансформировалось и во многом предопределило особенности будущего русского (а не просто славянского) национального характера. Идеал хозяйственной общины и идеал религиозной ортодоксальной соборности взаимоопределили друг друга. Вовсе не случайно формула «Православие. Самодержавие. Народность» многими воспринималась как кредо русской православной культуры. Разумеется, суть дохристианской Руси и культуры славян-русичей под эту формулу не подходит.

Из религиозно-экономического генотипа произросли все основные философские, политические и нравственные идеалы русской жизни, в том числе идеи всеединства, русского мессианства, Третьего Рима и необходимости постоянного геополитического расширения империи.

⁴¹ Булгаков С. Н. Философия хозяйства. М., 1990. С. 110, 257.

Чем активнее развивается взаимодействие признанной народом религии с хозяйственной жизнью, тем более необходимым и органичным становится их сплавленное сосуществование. Единство же религиозной и экономической сторон генотипа культуры диалектически противоречиво, непременно сопряжено с их различиями и может привести к конфликтам между надстроечными компонентами культуры. Эволюция религиозной и экономической граней культуры исторически неравномерна, ускоренное развитие одной из граней наталкивается на консервирующую реакцию другой.

Так, православие революционизировало хозяйственную жизнь и быт славянского этноса, вызвало к жизни могучее русское государство, самодержавие. Но впоследствии оно временами становилось тормозом для экономики России и подвергалось внутреннему и политическому реформированию. Реформы Никона и Петра I откололи от русского православия старообрядческую Россию, а Священный синод возглавил гражданский чиновник. Сегодня после исчезновения советской культуры наша страна ищет новые религиозные ориентиры какой-то иной культуры.

Постсоветская культура

Какой же станет эта будущая культура? Способно ли традиционное православие вернуть себе прежнюю духовную власть в обществе, где уже нет общинного хозяйства, нет той экономической формы, в которой оно процветало и составляло славу России? Наше государство взяло курс на капитализм западноевропейского типа, а значит, вольно или невольно сориентировалось на протестантское мироотношение. Не потому ли в Россию, когда исчез «железный занавес», сразу же устремились западные миссионеры-протестанты и в пессимистические тона окрасились проповеди и публикации православных священников и богословов?

Обстоятельства возвращения православия к духовному лидерству ухудшены последствиями большевизма, практически уничтожившего массового носителя православного духа — общинного крестьянина. Советский колхоз опирался на принцип коллективного подчинения государственным чиновникам, но не на принцип

соборности, дававший известный простор индивидуальной предприимчивости. Религия большевизма, подавив государственное православие и подчинив себе руководителей церкви, много позаимствовала из внешней православной атрибутики, но, понятно, отказалась от самого духа православия.

Привычная для русского человека атрибутика превратилась в языческую оболочку религиозно-социоцентрического духа — духа преклонения перед идолом пролетарского вождя и возделывания идеала коммунистического (уравнительного) рая на земле. Немало придется потрудиться, чтобы избавить ритуалы поклонения от воспоминаний о раболепстве перед «кремлевскими долгожителями».

Сумеет ли православие, оставаясь ортодоксальным, снова вписаться в новую экономическую форму страны и возродить ее культуру? Ведь подобное уже случалось в его истории, пусть ценою раскола и протеста старообрядцев. Готово ли православие к таким внутренним реформам, которые не изменят его существа и позволят ему не только адаптироваться к уже сложившейся экономической реальности, но и духовно преобразить ее? А если не православие, то что взамен? И не натолкнется ли это «взамен», как на стену, на быт и характер русского человека, которые тысячу лет возделывались русской церковью и стали его натурой? Культура начинается с быта — с обрядов, связанных с рождением и похоронами человека, с обхождением друг с другом — и лишь потом венчается кроной изящных искусств и наук.

Даже если русский человек осознанно не исповедует религию своих предков, он с удивлением обнаруживает в себе черты бытового православия, когда оказывается в инокультурной среде. Насколько глубоко и быстро вообще возможна переделка православной природы народа, проживающего на одной шестой суши Земли, на натуру, скажем, протестантскую, католическую и тем более индуистскую или буддийскую? Сколь бы ни тяжелы были роды новой культуры в России, однако создавать ее все-таки лучше при опоре на национальные традиции. Высказывается также предложение соединить экономику РФ с новым нравственным основанием, а именно с системой идеалов экологического мышления.

Таким образом, через активное взаимоизменение и обратные связи религия и экономика оборачиваются двумя неразъемлемыми сторонами единой субстанции культуры. Эта третья, с и н т е т и - ч е с к а я, модель места религии в культуре представляется наиболее правдоподобной. Марксистски образованному читателю не нужно долго доказывать, что экономика фундирует культуру; достаточно вспомнить предельно ясную мысль Маркса о том, что прежде, чем заниматься философией или искусством, людям надо есть, пить, одеваться и иметь жилище. Большинство людей менее всего живут искусством или наукой, а в первую очередь думают о хлебе насущном.

Культура, вопреки входящей моде подменять преподавание истории культуры историей литературы и искусства, все-таки стоит на идеалах хозяйствования, освященных религией. Ограничиваясь этими соображениями, оставим в стороне анализ экономики и сосредоточимся на религиозной стороне культуры, поскольку тезис о субстанциальности религии в пирамиде идеалов культуры для многих далеко не очевиден и требует фактических свидетельств.

Пророки у истока культур

Даже самый общий взгляд на историю той или иной культуры подтверждает вывод о том, что религия участвует в творении наиболее значимых идеалов и энергично способствует созиданию нового социального строя с благоприятными условиями для прогресса общества. Всего сорок лет понадобилось пророку Моисею, чтобы из массы бывших рабов выпестовать людей новой, самой высокой по тем временам культуры. Десять заповедей, переданных Богом людям через пророка Моисея, стали духовным фундаментом античной еврейской культуры, а впоследствии — культур сефардов, ашкенази и других еврейских этносов. Основная часть этих заповедей обнаруживается в законодательствах современных стран и документах международного права. У иудеев-монотеистов впоследствии учились видные греческие философы, в том числе Пифагор и Сократ.

Сегодня не нужно долго доказывать, что христианство предопределило культуры большинства народов Европы и Америки, а так-

же России, дало толчок к развитию экспериментального естествознания и изобразительного искусства, столь малохарактерных, например, для культуры классического ислама. Христианство освящало активную физическую трансформацию земного мира, тогда как ислам наложил табу на попытки соревноваться с Аллахом в творении предметного мира и создавать карикатуры (изображения) на совершенные Божьи творения. Для христианина человек — образ и подобие Бога, т. е. существо творящее и возвращающееся к Богу через преображение своей природной обители. Заметим, что пролетарский лозунг о разрушении мира насилия до основания и строительстве нового мира — не откровение революционеров-богоборцев, а подражание христианскому принципу преображения человека и мира.

Экспериментальная наука и изобразительное искусство Западной и Восточной Европы как профессии возникли в монастырях и выполняли культовые функции подобно тому, как многое в искусстве Древнего Египта выросло из похоронного обряда и представлений о загробной жизни, из воспроизводства умения обустроить саркофаг и погребальную пирамиду. Лишь по мере относительно самостоятельного развития церковная функция естествознания бороться с ересями и вредными мифами дополнялась светскими функциями познавательного и практического характера; то же случилось и с искусством. Ни наука, ни искусство европейцев никогда не отрывались полностью от породившего их христианства.

Формы социальной жизни стран, исповедовавших христианскую культуру, в их истоке обуславливались своеобразием взаимопроникновения христианских идеалов и экономических архетипов. Так, учение А. Смита о свободе и принципах экономического предпринимательства было навеяно Нагорной проповедью Иисуса Христа о любви к ближнему: «Относись к другому так же, как ты хотел бы, чтобы относились к тебе». Энгельс детально выяснил сходство между первоначальным христианством и Интернационалом и установил духовное родство христианского идеала общества и социалистического идеала. Как бы ни восставали Маркс или Ницше против христианства, оба они в иносказательной форме

дублировали христианский образец «нового человека» и «царства справедливости».

Атеизм — всего лишь теневая структура религии как формы общественного сознания, т. е. эпифеномен религии. Советский атеизм был по своей сути массовым диссидентским движением внутри общехристианской культуры XX в.; христианские идеалы жили в нем в извращенной форме и в подчинении социоцентрической религии культа вождя, культа партии-церкви и культа избранного советского народа. Если представить весы, на одной из чаш которых высится фигура Иисуса Христа, а на другой собраны все гении науки и искусства, творившие в рамках христианской культуры в нашей эре, то, вероятно, все-таки перетянет чаша Христа. Ибо не видно конца животворному влиянию импульса Христа на европейскую культуру (в отличие, например, от недолговечных теорий Дарвина или Эйнштейна).

Не менее величественна в истории культуры фигура пророка Мохаммада, родоначальника ислама. Проповедь Иисуса Христа о равенстве всех людей и народов перед Богом, против порабощения человека человеком проложила дорогу Мохаммаду. Его именуют «отцом наций» по аналогии с Авраамом — «отцом народов». Пророк Мохаммад в кратчайшие исторические сроки духовно переродил полудикие племена Аравии в единую нацию, и на месте язычества утвердился строгий монотеизм. С горсткой приверженцев он отбивал атаки многочисленных врагов, а потом, когда за ним пошли многие, сумел поставить на колени две могущественные империи — Византийскую и Персидскую. В Средние века и вплоть до XIII в. христианская церковь, боровшаяся с гностиками, арианами и другими еретиками, запрещала изучать труды Аристотеля и интересоваться античным язычеством; ислам же сохранил многое из великого наследия эллинов, впоследствии транслированное (в частности, через Испанию) в Западную Европу.

В рамках ислама расцвели медицина, астрономия, математика, география, философия, теология, поэзия, искусство арабески и каллиграфии. Европа заимствовала из исламской культуры этиловый спирт, лютию, гитару, литавры, прообраз новой готической архитектуры, нынешний порядок подачи блюд на стол (суп, мясо, птица,

печенье и т. д.), искусство геральдики, поэтическую рифму (какой она выглядит в новоевропейском виде), алгебру, некоторые фигуры богословской логики и многое другое. Вплоть до эпохи Возрождения в Европе на Евразийском континенте лидировала именно культура ислама. Весь этот духовный взлет — от полудиках и почти безграмотных бедуинов до алгебры и утонченной поэзии — немислим без миссии Мохаммада. А. С. Пушкин восторгался сурами Корана и в ряде своих стихотворений пытался подражать рифме арабов. Л. Н. Толстой, отойдя в конце своей жизни от РПЦ, ставил идеалы ислама выше христианских и жалел, что не стал мусульманином (хотя вряд ли правомерно оценивать одинаково мощные культуры по принципу «хуже — лучше» или «выше — ниже»).

Нужны ли более убедительные факты, чем приведенные выше, чтобы признать фундаментальную роль религии в созидании культуры? Могут возразить, что даже если религия служит источником культуры (наряду с экономическими архетипами), то она вовсе не обязательно сохраняет эту свою роль внутри уже развившейся культуры. Разве не может случиться так, что по прошествии времени ее воздействие на растущий организм культуры ослабеет, а сама она вырождается в генератор суеверий, религиозных конфликтов и станет тормозом эволюции искусства и науки? Что ж, такое возражение имеет под собой некоторые основания, по крайней мере на первый взгляд. Его не следует отмечать сразу. И все же более внимательный анализ религиозных движений может привести и к другим выводам.

Священные книги кришнаитов, парсиев, буддистов, иудеев, христиан и мусульман, взятые сами по себе, учат миру и добру, призывают к неустанному поиску истины и красоты. «За знанием ступай хоть до Китая!» — гласит мусульманская поговорка. Иное дело — конъюнктурное истолкование Писаний. Священное предание (традиция), вырабатываемое церковью, подчас способно отклонять верующих от точного следования букве Гиты, Авесты, Торы, Библии или Корана. Бывает, что некоторые официально утверждаемые толкования религиозных догматов на практике ведут к разжиганию ксенофобии, крайностей национализма, поощряют

мракобесие, враждебное отношение к иноверцам. Не следует ли тогда поискать причину искажения первородного религиозного духа прежде всего в стяжательстве и властолюбии государственной и церковной верхушки? Торопиться с простым ответом на этот вопрос не следует.

О роли Священного предания в культуре

Вопросы о соотношении Священного Писания и Священного предания и о допустимой мере отклонения Предания от Писания на протяжении многих веков являются предметами острых дискуссий среди теологов и богословов. Так, протестантизм был связан с возвратом к Библии и отказом от многих наслоений католической традиции. Когда Лютер перевел Библию с оригинала на немецкий язык, он был поражен громадным несоответствием Священного Писания версии папского католицизма. Недоступная ранее и изложенная непонятной латынью Библия стала настольной книгой рядового немецкого бюргера, на место священника-посредника стал проповедник, консультант. Лютер вынес из католической церкви Библию, текст, оставив за дверями церкви литургию (или, по меньшей мере, многое выхолостив из литургии). Что же получилось в результате? Реформация.

Многие считают, что Реформация вернула застойной средневековой христианской культуре импульс Христа. Протестантизм действительно во многом обусловил бурную промышленную революцию, расцвет науки, техники, литературы и искусства в Европе. Теперь рядовой верующий мог прямо, без посредника, обращаться к Богу и высвобождать свою экономическую инициативу и смекалку.

Протестантская церковь оказалась ограниченной в своих правах, ей разрешалось обслуживать потребности верующих, но не вмешиваться в экономическую сферу деятельности и иные сферы жизни бюргера. В итоге церковное и светское внутри западноевропейской протестантской культуры стали отдаляться друг от друга, а свободное толкование Священного Писания все более и более дробило христианство на сотни и тысячи сект, толков и согласий. В настоящее время в христианстве сложилось около десяти тысяч

разных течений, крупных и мелких. Насколько долго это может продолжаться, не вредит ли такой процесс раздробления целокупной христианской культуре?

Известно, что ныне христианская культура испытывает серьезный кризис, сопровождающийся ростом аморализма и бездуховности. В ответ на этот кризис появилось движение «ранних христиан». Лозунг «Назад к Христу!» стал массовым фундаменталистским движением в христианских субкультурах конца XX — начала XXI в. Этот процесс затрагивает и Россию, наводняемую западными протестантами и бизнесменами. Призывы западных проповедников и теологов сделать экономику нравственной подкрепляются всего лишь тем или иным толкованием Библии. Следуй примеру «учителя» Христа — и все будет в порядке! Эти увещания быстро забываются, как только слушатель возвращается к прозе жизни. И мало что на деле изменяется к лучшему.

Существует и другое отношение к Священному преданию — как к той единственно жизненной форме, в которой только и может проявляться сила Священного Писания. Вне Предания нет Писания. Библия вне Церкви лишается сакрального смысла и становится обычным литературным произведением, которое каждый волен понимать по-своему. Всякий текст, как известно, выступает в функции текста только в отношении субъекта-интерпретатора. В свою очередь, само значение знака выявляется через интерпретацию, а интерпретация исторична. Сохранение сакральной окраски положений Священного Писания предполагает авторитетного интерпретатора — церковь, Священное предание.

Некоторые конфессии начинают отсчет своего существования именно с Предания, а не с Писания: устное предание было прежде, чем оно было записано в священных книгах, смысл же записи обуславливался смыслом устного предания. Отсюда фундаментализм — это возвращение прежде всего к Преданию, а не к Писанию; верное прочтение и понимание Предания гарантирует правильное толкование Писания. Представление о первичности Предания по отношению к Писанию и решающей роли церковной традиции в формировании соответствующей культуры распространено, например, в русском православном богословии.

Диакон Андрей Кураев пишет: «Присутствие Бога может открыть только Сам Бог. Поэтому традицию можно определить как передачу и воспроизводство “ситуаций”, в которых Бог приходит и остается с людьми. <...> Традиция исходит от Бога через Христа, чтобы Христом вернуться обратно — вместе с миром, вместе с нами. Значит, у Предания есть не только прошлое и не только настоящее, но ему предстоит свершиться в будущем. <...> Христос разносит себя и раздает — это, собственно, и есть Церковь. <...> То, что сделал Христос, словами невыразимо, а значит, и не может передаваться лишь словами. Христос завещал нам себя Самого, а не набор книг. А значит, и последующую жизнь христианства нельзя свести лишь к Писанию»⁴².

Все споры первого тысячелетия, считает Кураев, были не спорами об «учении Христа» (Христос, по сути, повторил только то, что уже было сказано прежними пророками), а спорами о феномене Христа. Содержание христианства — Личность Христа, тогда как другие религии склонны больше культивировать учения своих пророков, нежели делать личности (Будды, Магомета или Моисея) предметом своей веры. «Новый Завет говорит не об учении, а о событии, в котором Бог даровал людям спасение. <...> Христианство — это не вера в книгу, упавшую с неба, но в уникальную Личность, в то, что она сказала, сделала, испытала. <...> Именно поэтому нет никакого “учения Иисуса”; есть лишь учение Церкви»⁴³.

Сказанное Кураевым не отменяет общей идеи о том, что у истока культуры стоит родоначальник соответствующей религии (Сын Божий или великий пророк), но уточняет механизм трансляции сакрального содержания культуры. В одних случаях значимым для сохранения и эволюции культуры является единство Писания, а в других — Предания, традиции. В том и другом случаях культурные последствия могут быть весьма весомыми, свидетельство чему — культура православия, концентрирующаяся вокруг Предания, и культура протестантизма, помещающая в свой духовный центр Библию, Слово Божье. Следовательно, формула о возрожде-

⁴² Кураев А. В. Все ли равно как верить? Клин, 1994. С. 72—73.

⁴³ Там же. С. 76—77.

нии некоторой культуры через возвращение к сопряженному с нею Писанию не имеет всеобщего характера и требует уточнения роли Предания для той или иной культуры.

Религия и политика

Кризисы в культуре вызываются чрезмерной политизацией религиозной жизни. Демолитизируясь и отдаляясь от государственного бюрократического аппарата, религиозное учение способно восстанавливать свою духовно-созидательную мощь. В условиях жесткой политической борьбы духовных лидеров монотеистических религий подлинные заветы Бога и учения великих пророков подменяются конъюнктурной герменевтикой, уходят в тень. Искаженный религиозный идеал обращается в инструмент для достижения эгоистических вожделений и утрачивает некогда живительную силу. С увяданием же религии заболевает весь организм культуры, а с ее реформацией культура обретает новое дыхание.

Абдул-Баха, один из основателей бахаизма, рассуждал: если бы священнослужители действительно почитали Бога любви и служили Божественному Свету, то они научили бы своих сторонников исполнять главную заповедь «Относись ко всем людям с любовью и милосердием»; напротив, часто именно священнослужители вдохновляют нации на борьбу, религиозная же ненависть — воистину самая ужасная⁴⁴. Абдул-Баха добавляет, что если религиозные войны, инициируемые лидерами церквей, будут продолжаться и в будущем, то лучше стать неверующим, либо примкнуть к конфессии, где нет священников, и держаться подальше от политики.

Религия бахаи не основана на институте священнослужителей, не имеет профессионального клира. Не случайно также, что в сегодняшнем мире увеличивается число внецерковных религиозных организаций. Ряд трудностей, испытываемых религией бахаи, связаны именно с отсутствием в ее общинах профессиональных священников и с изоляцией от политической жизни. Хотя вера бахаи за все полтора века своего существования не знала раскола, она пока не

⁴⁴ См.: *Абдул-Баха. Мысль мира.* М., 1992. С. 33.

сумела создать сколько-нибудь значимую собственную оригинальную культуру, сопоставимую, например, с христианской или мусульманской (правда, элементы самобытности обнаруживаются, например, в храмовой архитектуре, музыке и поэзии веры бахаи).

Что же касается связи верующего с политикой, то, напомним, по Аристотелю, человек есть «животное политическое», он никак не может быть вне политики. Таким образом, есть две актуальные проблемы, не имеющие однозначного решения: 1) может ли культура возникнуть и полноценно развиваться под влиянием религии, в которой нет профессиональных священников; 2) какова оптимальная мера участия церкви в политике государств, степень втягивания духовных лидеров, священников и паствы в политическую борьбу? Для России обе эти проблемы становятся все более актуальными.

Фундаментализм

На Ниагарских библейских межконфессиональных конференциях (действуют с 1876 г.) американские протестанты-фундаменталисты защищали принцип богодухновенности и непогрешимости Библии, требовали безусловной веры в Божественную природу Иисуса Христа, в его непорочное зачатие, физическое воскресение, скорое второе пришествие. В 12 выпусках «The Fundamentals. A Testimony to the Truth» (1910—1912) они отвергали все естественно-научные и историко-филологические аргументы и доводы модернистов. После «обезьяньего процесса» в Даутоне (1925, Теннесси) фундаменталисты добились официального запрета преподавания учения Дарвина в ряде штатов.

Начиная с 1970-х гг. религиозный фундаментализм выходит за рамки протестантизма и становится глобальным движением внутри христианства, иудаизма, ислама и др. (например, католическое *Opus Dei*, израильское *Gush Emunim*, исламский ваххабизм). В этом широком смысле религиозный фундаментализм противопоставляет секуляризации и демократизации общества, стремится к буквалистскому истолкованию сакральных текстов и консервации традиционных догматов, твердит о наступающем времени Антихриста и близости конца света», считает свою миссию богоизбранничеством.

Движение назад — к истоку, прошлому религиозному фундаменту культуры — сегодня наблюдается во всех мировых религиях, но прежде всего в христианстве, исламе и буддизме. И именно потому, что христианская, исламская и буддийская культуры переживают стагнацию, в них ощущается некоторый застой и кризис веры. Религиозный фундаментализм (им часто пугают обывателя «свободные» журналисты и публицисты) есть не что иное, как закономерная реакция общественного организма на кризисные явления в культуре.

Те, кто считают религию основанием культуры, положительно оценивают феномен фундаментализма. Они верят в то, что фундаментализм движим магистральной целью придать стареющей культуре свежее дыхание жизни, возродить на новом уровне гармонию материальной и духовной сторон цивилизации. В этом смысле не следует отождествлять фундаментализм с экстремизмом, хотя они и способны к синкретическому единению. Фундаментализм имеет созидательный смысл, а экстремизм тяготеет к неконструктивному разрушению, противоречит истинному духу религии и вредит выздоровлению культуры.

Не всякая культура, вошедшая в состояние глубокой депрессии, способна реформироваться и выжить. Если она противоречит потребностям и интересам ряда крупных классов и сословий общества, то ее существование не будет долгим. В свое время советскую культуру пытались реформировать Н. С. Хрущев, А. Н. Косыгин, М. С. Горбачев, а ныне все еще надеются реанимировать радикальные коммунисты; но, похоже, идеал избранного класса, пролетариата-гегемона, плохо отвечает жизненным интересам крестьянства и людей умственного труда, а потому восстановить советскую культуру вряд ли кому удастся.

Если по тем или иным причинам определенная религия исчерпывает свои ресурсы и отмирает, то гибель обусловленной ею культуры ввергает в хаос экономику и политическую структуру, а в обществе воцаряются беспредел, беззаконие, преступность, отчаяние и ужас. Тогда начинается лихорадочный поиск новой объединяющей религиозной связи. Если эта связь отыскивается и признаваемые большинством населения новые идеалы общежития сакрализуются,

то социальный хаос сменяется новым экономико-административным порядком — в стране всходят ростки новой культуры.

Не зря вероучение ислама видит в любом человеческом действии и поведении две взаимосвязанные стороны — религиозную и светскую; священнодействие утрачивает высокую духовность, когда оно совершается только из эгоизма, а обычный светский поступок, побуждаемый чистой совестью и возвышенными мотивами, несет на себе отпечаток божественности. Сквозь призму ислама всякая работа трактуется как служение Аллаху.

Итак, религия играет фундаментальную роль в культуре. На рубеже XX—XXI вв. Европа и страны бывшего социалистического лагеря переживают десекуляризацию и возвращение традиционных религий. В ряде стран процессы возвращения (реституции) конфессиям национализированного имущества связаны с признанием религиозных ценностей интегральной частью национальной идеологии.

Э. Тоффлер говорил (1990) о возвращении в мировую политику таких «глобальных воителей», как мировые религии. Цивилизационная значимость религиозного фактора отражена в концепциях «столкновения цивилизаций» (С. Хантингтон), «конца истории» (Ф. Фукуяма), «столкновения фундаментализмов» (Тарик Али), «начала третьей мировой войны» (Ф. Энгельхард), деления мира на «зону мира» и «зону конфликта» (Х.-Х. Хольм и Г. Соренсен).

Ф. Хайек так оценил (1989) роль религиозных традиций: «Тем, что благотворные традиции были сохранены и передавались достаточно долго (так, что следовавшие им группы в процессе естественного или культурного отбора смогли разрастись и распространиться), мы отчасти обязаны мистическим и религиозным верованиям, и прежде всего, я полагаю, — ведущим монотеистическим религиям. Это значит, что — нравится нам или нет — сохранением определенных практик и развитием цивилизации, выросшей на их основе, мы в немалой степени обязаны верованиям, которые не назовешь ни истинными или верифицируемыми, или поддающимися проверке (как поддаются научные высказывания), ни тем более следующими из каких-либо рациональных доказательств. Порою я думаю, что не мешало бы именовать хотя бы некоторые из

них (пусть это был бы жест, свидетельствующий о высокой оценке) “символическими истинами”»⁴⁵.

§ 4. Космоцентрические и социоцентрические религии и их взаимосвязь в культуре

Многообразие культур. — О социоцентрических культурах. — Русская идея. — Гражданская религия США: американская идея. — Оправдание социоцентризма. — Жуковский о религии советизма. — Атеистическая форма религиозного протеста. — Логика религиозной войны. — О культе марксизма в России. — Каждый религиозен по-своему. — Связь и противоречие социоцентризма и космоцентризма. — Реформация в России

Многообразие культур

Какую бы из трех рассмотренных моделей места религии в культуре ни взять, каждая из них ведет к представлению о всемирном историческом процессе как многообразии культур, сосуществующих и сменяющих друг друга, долговременных или кратковременных. Сотворенная природа едина и целостна, культурное же отношение родового человека к природе мозаично, обеспечивается множеством взаимодополнительных систем идеалов.

Вспомним, что «твердое ядро» культуры состоит не только из базовых религиозно-хозяйственных идеалов, но также включает в себя целый ряд допускаемых альтернативных интерпретаций этих идеалов. А эти интерпретации, взятые вместе, суть веер различных тенденций (возможностей) эволюции культуры. Чем богаче разнообразие внутренних тенденций (т. е. чем мощнее сущность

⁴⁵ Хайек Ф. А. Пагубная самонадеянность. Ошибки социализма. М., 1992. С. 234—235.

отдельной культуры), тем большая свобода выбора предоставляется членам культурного сообщества и тем больше субкультур способны реализоваться из лоно основной культуры.

Одни и те же христианские идеалы равенства, братства, любви и справедливости по-разному воплощались в экономических формах уравнительного социализма, свободного предпринимательства, конвергенции социалистического и капиталистического укладов хозяйства. Победившая и опредмеченная в виде отдельного социального качества тенденция подавляет свои внутренние альтернативные варианты, препятствует их автономизации.

Тем не менее под оболочкой качественно определившейся культуры — и в ее «твердом ядре», и в «защитном поясе» — никогда не прекращается процесс идеалообразования и идеологической борьбы. Подавленные тенденции исподволь отнимают силу у господствующей структуры, питаются ее энергией, количественно изменяют культуру изнутри. Рано или поздно в культуре происходит взрыв, в итоге господствовавшая структура снимается, низводится до статуса одной из скрытых возможностей внутри новой культуры.

Характер подавления и снятия старого качества в новой культуре во многом зависит от прежней истории победителя. Если его унижали, то и он, обретя власть, чаще всего наследует ту же склонность, о чем ярко свидетельствует история всех христианских субкультур. Впрочем, дети не всегда наследуют характер родителей.

Но так уж случалось много раз в истории: если жестоко преследуемые революционеры побеждают, то они либо гибнут от рук своих братьев-соратников (по сценарию притчи об Авеле и Каине), либо, в свою очередь, начинают безжалостно угнетать своих прежних гонителей. В бытии культуры есть не только светлые, но и темные стороны, а описание культуры требует не только высокой поэзии, но также мрачной прозы, негодования и осуждения.

Выше говорилось, что нематериальным полюсом религиозно-мироотношения является совокупность идеальных образов священных объектов (идеология) и состояний веры в их подлинность и совершенство (психология), а материальным полюсом — сплачивающие верующих культовые действия и организации. Освящаемым объектом в принципе может стать любой предмет, если он по

каким-либо причинам признается верующими первоценным, уникальным, постоянным, всепроникающим, таинственным и т. п. Им может стать одушевленный или неодушевленный предмет, конкретная вещь или абстракция, нечто конечное или бесконечная сущность, доступное или недоступное наблюдению, личностное или безличное.

В зависимости от того, относится ли сакральный объект к сферам индивида, общественной жизни или первозданной природы, логично подразделять религии на эгоцентрические, социоцентрические и космоцентрические. Об эгоцентрических религиях речь уже шла, а космоцентризм в общих чертах был обрисован, когда анализировалось отношение человека к Богу, космическому Абсолюту. Христианство, ислам и буддизм — наиболее распространенные в мире космоцентрические религии.

О социоцентрических культурах

Социоцентрические религии (квазирелигии) сосредоточиваются на сакрализации объектов, возникших внутри общества, а эгоцентризм вообще есть представление об обществе как безусловном средоточии всего существующего. Было предложение именовать их светскими или секулярными религиями, но вряд ли такие термины корректны, поскольку, во-первых, понятия светского и секулярного противоположны понятию сакрального; во-вторых, всякая религия (в том числе социоцентрическая) непременно сакрализует свой объект. Уже упоминались разновидности социоцентрических религий: культы вождя, избранного социального класса, народа, избранной расы, партии, культ государства, денег, техники и т. п.

Свойство избранности (сакральной признанности) можно, вообще говоря, приписать любой малой или крупной социальной целостности, любым компонентам общества, включая отдельного индивида, если преувеличивать их творческую ценность и ставить их в центр индивидуальной или общественной жизни. Интервал объектов социоцентрических религий заключен между такими полюсами, как человеческий род и индивид, с одной стороны,

и искусственная природа и отдельный технический объект или социальный институт — с другой. Так что в своем минимуме социоцентрическая религия как культ чего-то человеческого переходит в эгоцентрическую религию («я» — микрокосм, общество в миниатюре; диалог между эмпирическим «я» и Абсолютным Я), а в своем максимуме — в космоцентрическую религию. В этом смысле можно утверждать, что нет резких границ между тремя типами религии, и в своей сложной и противоречивой взаимосвязи они образуют некое единое религиозное мироотношение родового человека.

Например, социоцентрической религией может стать какая-либо особо почитаемая научная теория вкупе с соответствующим культом. Так, почитание неodarвинистского эволюционного учения есть слабый вариант тотемизма, но с той разницей, что к своему обезьяньему «предку» неodarвинисты не испытывают особой приязни и не совершают периодического обряда поедания тотема. И тем не менее в идейном плане это тотемизм. Данное учение не стоит на достоверном фактическом фундаменте, но вера в него сильна и агрессивна, а организационный институт этой веры прославился преследованиями инакомыслящих ученых, враждебным отношением к ним.

Достаточно вспомнить в этой связи гонения на вейсманистов-морганистов в советской биологической науке, отлучение от науки противников школы пастыря-академика Т. Д. Лысенко и физические расправы с ними. В своей книге «Белые одежды» В. Д. Дудинцев ярко раскрыл трагическое и комическое в культе лысенковщины.

Многие народы формировали в те или иные периоды своей истории священные представления о собственной исключительности, свою национальную идею, которая питает их патриотизм⁴⁶. Психологически и геометрически это оправданно: каждый смотрит на окружающий мир из себя как из центра. Любая точка внутри беспредельной сферы может быть принята за центр этой сферы.

⁴⁶ Учтем при этом едкое замечание К. Люиса: «Когда мы узнаем об истории больше, патриотизм наш рухнет и сменится злым цинизмом, или мы нарочно откажемся видеть правду» (*Люис К. С. Любовь // Вопр. философии. 1989. № 8. С. 114*).

Н а ц и о н а л ь н а я и д е я помогает формулировать смысло-жизненные цели, сохранять целостность страны, направлять процессы воспитания граждан, участвовать в межкультурной коммуникации.

В. С. Соловьев полагал, что идея нации есть не то, что она думает о себе во времени, но то, что Бог думает о ней в вечности, определяя ее место среди всех народов. Некоторые считают, что термин «национальная идея» был изобретен для переименования понятия «душа народа» («дух народа»).

Чтобы почитание избранного социального объекта стало религией, оно должно обрести достаточно массовый и устойчивый характер, усилиться специальной идеологией, организацией. Это почитание поддерживается особым репрессивным аппаратом, регламентированными обрядами, системой «своих» и «враждебных» символов. Важную роль в идеологическом обеспечении священной идеи играет ее наглядно-геометрическая символизация. Постмодернисты оценивают понятие национальной идеи как с и м у л я к р, т. е. как «копию без оригинала» (Ж. Бодрийяр), усматривая в ней особый рекламный имидж, не обеспеченный никаким реальным содержанием.

Подчеркнем, что при умозрительном решении проблем живой целостности и ее границ (проблем смысла жизни либо национальной идеи) методы «научной философии» совершенно бессильны. Большие и предельные сверхчувственные целостности, крошечной частью которых является познающий их мыслитель, традиционно постигаются при помощи приемов религиозно-философской мистики, субъективных иллюзий «внетелесности» и «воспарения над сверхчувственным целым» либо на основе феноменологического концептуализма П. Абельяра, Дж. Локка, Э. Гуссерля.

Признанная определенным народом доктрина его индивидуальной целостности и ограниченности («идея народа») относится к числу иллюзорно-субъективных проектов. Подчас такая популярная концепция превращается в догмат «гражданской», или «светской», религии данного народа, к которой скептически относится все остальное человечество. Следует учитывать, что категорическое приписывание любой нации каких-либо определенных свойств расценивается главным образом как национально-идеологическая

иллюзия либо как социально-психологический синдром навязчивой идеи.

Русская идея

Вот как, например, возникает философско-религиозная идея избранного народа. Допустим, в коллективном сознании значительной части русского народа Россия предстает такой открытой иным народам срединной целостностью (соединяющей два континента — Азию и Европу), которая вбирает в себя культурные противоположности западных и восточных соседей. Согласно летописцу Нестору, все славяне якобы произошли от Иафета — третьего сына Ноя (его два брата — Сим и Хам). За время своего существования наша страна испытала на себе сильное культурное влияние варягов, греков, хазар и половцев, Орды, поляков и литовцев, голландцев, шведов, немцев, французов, англичан, американцев и др. В русском самосознании возникает картина слияния, переплавки и гармонизации этих противоположностей в громадном евразийском тигле.

Результат наглядного синтеза — воображаемое избавление от односторонностей западных и восточных культур и вывод о естественном праве России на мировое лидерство. России должно быть дело до всего, что происходит в других странах, в каждой восточной и западной точке, до всего на свете. В этом смысле русская культура космополитична (она объединяет на гигантской территории множество этносов и более 60 языков) и отмечена знаком м е с с а н с т в а. Согласно Новому Завету «последние станут первыми», и в этом смысле нынешняя «отсталость России» есть верный признак ее будущего мирового первенства.

А. П. Петров оценивает мессианство как мироощущение, признающее бытийственную ущербность мира и одновременно наличие в нем онтологического потенциала к его изменению, достаточно одномоментному. Такой потенциал отождествляется с Мессией. Один из атрибутов мессианства — ощущение втянутости в трансцендентное и абсолютное, переживание каждого момента жизни как последнего, чувство постоянного «бытия на грани». Знаком

мессианства отмечены все исторические периоды Руси: Киевская Русь, Московская Русь, Петербургская имперская Россия и Советская Россия. Русское мессианство есть такое миропонимание, согласно которому именно русский народ есть мессия, спасающий мир. Русское мессианство является результатом максималистского осмысления исторической роли Руси по христианской модели⁴⁷.

С громадностью России сопряжена склонность русских к масштабности мышления, к размышлениям о бесконечном, вечном и духовном; при этом ослаблено внимание к детализации и кропотливой проработке злободневных проектов. Русская идея едина, многомерна и противоречива; в ней конфликтуют реальное и утопическое, сакрально-религиозное и мирское, эволюционное и эсхатологическое. Одни авторы пытаются разглядеть ее в логике российской истории, другие — в геополитическом положении России и реальной роли русского народа в судьбах человечества, третьи — в сфере русских мечтаний и мифов о будущем.

Многие авторы отмечают, что именно особенности геополитического посредничества обуславливают такие бинарные оппозиции в русском менталитете, как индивидуализм — коллективизм, смирение — бунт, природная стихийность — монашеский аскетизм, тяга к сильной государственности — анархическая вольность, атеизм — монотеизм, великодержавность — мессианский универсализм, западничество — славянофильство.

Ф. М. Достоевский считал, что русская идея когда-нибудь станет синтезом всех национальных идей европейских стран, и трактовал ее как способность к всемирной отзывчивости и всечеловечности русского народа. В своей статье «Русская идея» (1888) В. С. Соловьев связал эту идею с монотеизмом, мессианизмом, государственностью, внутренней правдивостью, вселенским братством, жертвенностью своим ради других народов; он раскрывал идеал Святой Руси как воспитание в русском человеке чувства священного благоговения перед родной землей, а также толерантности ко всем людям и народам. Н. А. Бердяев в произведении «Русская идея» (1946) особо отметил такие моменты русской идеи, как

⁴⁷ См.: Петров А. П. Мессианство русской культуры. Екатеринбург, 1999.

соборность, всеединство, космизм, антропологизм, сострадательность, коммунитарность, эсхатологичность.

Г. П. Федотов описывал современное русское начало как столкновение революции и традиции. По Л. П. Карсавину, русская идея нагружена целью оптимально добиваться всеединства и бессмертия человечества; в такой трактовке философски преодолевается противоречие между космополитическим принципом христианства и националистическими следствиями из вероучения об избранном русском народе. Отмечают и такие аспекты русской идеи, как почвенность и максимализм. Космизм и диалектику положительного всеединства В. К. Бакуштов считает наиболее важными особенностями русской идеи⁴⁸.

Роль России как посредника-щита в конфликтах между Востоком и Западом вела к тому, что в ней государственная власть устремлялась к тоталитаризму и отчуждалась от гражданского общества; народу приходится мириться с деспотизмом власти и жестким изъятием прибавочного продукта.

По словам великого поэта М. Ю. Лермонтова, Россия — это «страна рабов, страна господ». «Такое положение, — пишет Е. В. Сидорова, — привело к формированию отношения к труду как не дающему материального достатка и к привычке к тому, что результат труда будет отнят государством. Религиозная установка на “ненакопление сокровищ” была дополнена представлением о бессмысленности обогащения и верой в патерналистическое предназначение политической власти»⁴⁹. В. И. Даль заметил, что «русский крепок на трех сваях: авось, небось да как-нибудь».

Спор славянофилов и западников, возобновляющийся в новых формах в наше время, есть внутренний социоцентрически-религиозный спор о сакральном ядре и стратегии развития русской культуры, о путях спасения России и человечества. И славянофильство, и западничество представляют собой различные формы проявле-

⁴⁸ См.: *Бакуштов В. К.* Русский вопрос : философ. очерки и диалоги. Екатеринбург, 2005. С. 306.

⁴⁹ *Сидорова Е. А.* Трудовые ценности и установки в менталитете русского народа : автореф. дис. ... канд. социол. наук. Ростов н/Д, 2007. С. 10.

ния русского патриотизма, причем в равной степени. Различие между ними заключается в расхождении ответов на три вопроса:

1. Если русская культура уже полностью сформировалась, то не требует ли она охраны от дестабилизирующих влияний иностранных культур Запада и Востока и стояния на своей почве («почвенничество»)?

2. Оформилась ли русская культура до конца либо ее существование в ближайшее время выявится?

3. Не в том ли уникальность русской культуры, что она всегда пребывает только в форме процесса освоения и гармонизации всех иных культур — культур народов, живущих внутри России, и культур иностранных?

В любом варианте ответа русскому народу будут приписаны свойства универсальности, всеединства и превосходства. Согласно этой точке зрения русский народ превосходит народы Запада потому, что в его культуре сконцентрированы не только лучшие черты западных культур, но есть также «эссенция» Востока. По той же причине он превосходит и восточные народы. Отсюда вытекает его всечеловечность, способность воплощать в себе сущность родового человека.

И. А. Ильин подчеркивал энергичный, волевой и творческий характер русской идеи. Если отрицательно ответить на первый вопрос и дать положительные ответы на второй и третий вопросы, тогда надо идти дальше и спросить, чего же на сегодняшний день прежде всего не хватает для внутреннего баланса русской культуры: восточного или западного влияния?

Итак, трем вопросам отвечают три конкурирующие модели:

1. Идти своим путем «почвенника», не оглядываясь ни на Запад, ни на Восток и при особой нужде вообще ограждать себя от них «железным занавесом» (это мы уже «проходили» в эпоху сталинизма).

2. Сегодня преимущественно нужна западная политика, ибо «азиатского» у нас уже через край.

3. Следует повернуться лицом к Востоку, поскольку мы уже пресытились западной бездуховностью, техницизмом и расчетливостью.

Привлекательность того или иного ответа имеет историческую обусловленность, в разные периоды нашей истории политически и идеологически верх брала одна из этих трех моделей. Политическая история России свидетельствует: сменяется очередной самодержец, изменяется и геополитический вектор деятельности государства. Но действие, как известно, равно противодействию: официальному правительству противостоит «теневой кабинет», а взявшие верх «западники» обвиняются «славянофилами» в непатриотизме (и наоборот).

Будучи политически признанным и сакрализованным массовым сознанием русских, тот или иной мистико-геометрический идеал устойчив в отношении рационалистической критики и обуславливает исторический зигзаг нашего культурного развития. Выходит, русская идея по-своему реалистична. К тому же в своей общей форме она достаточно понятна и наглядна. Вместе с тем более определенные и однозначные формулировки русской идеи никогда не получали всенародного признания.

Русская идея антиномична, а антиномия на то и антиномия, что к обеим ее сторонам поневоле испытываешь одинаковое доверие. Бердяев в трактате «Русская идея» наделил русскую идею эсхатологическим измерением и верил, что ее проявление будет усиливаться по мере завершения всемирной истории и приближения Царства Небесного. В социальном аспекте русскую идею, как правило, сближают с «соборностью», в государственном — с формулой С. С. Уварова «Православие. Самодержавие. Народность», а в юридическом — с массовым представлением не о верховенстве закона, а о верховенстве властей.

Русские неоязычники, отвергая тезис РПЦ об исконно христианской сущности русской идеи, утверждают, что «вся смысловая и календарно-обрядовая стороны православного богослужения целиком построены на иудейской философии, истории и мыслеобразах» (Д. Юрьев). Одно из доказательств тому — хрестоматийный пример обращения священнослужителя к супружеской паре в ходе православного обряда венчания: «Возвеличься, жених, как Авраам, благословись, как Исаак, и умножись, как Иаков. <...> И ты, невеста, возвеличься, как Сарра, возвеселись, как Ревекка, и умножись, как Рахиль».

Гражданская религия США: американская идея

То, что национально свято для русских, вовсе не свято для других народов. Отвергая по понятным причинам «загадочную» для них русскую идею, североамериканцы, например, склонны в своей массе исповедовать сходную по внешней форме, но противоположную по смыслу американскую идею, которую иногда называют гражданской религией. Гражданская религия не имеет канонизированной церковно-ритуальной формы, тесно слита с национальным самосознанием североамериканцев и основана на убеждении в превосходстве США над всеми народами и государствами.

Исконно агрессивная сущность американской идеи укоренена в гено типе североамериканской цивилизации: достаточно напомнить о жуткой истории геноцида индейцев-аборигенов и о нещадной эксплуатации белыми пришельцами негров, насильно вывезенных из Африки и обращенных в бесправных рабов. Путем содействия распаду мировой колониальной системы США стремились ослабить европейскую конкуренцию, превратить европейские державы во второстепенные страны, а третий мир — в основу своего экономического развития.

Благодаря доллару, грабительскому ростовщичеству и всемирной банковской системе США сегодня потребляют в два раза больше, чем производят. Часто проводят аналогию между исходом евреев из Египта и переселением англичан-пуритан в Новый Свет (по словам К. А. Свасьяна, «американец — это дезертир какой угодно национальности, мечтающий стать евреем, каковым он, за молодостью лет, никогда так и не станет»).

В основе идеала американской исключительности, сакрализованного всей мощью государственной машины США, лежит, вероятно, следующее географо-демографическое представление. Североамериканская нация сформировалась из эмигрантов — наиболее активных и жизнеспособных выходцев из всех народов нашей планеты, пассионариев, авантюристов, диссидентов. В крови среднестатистического американца течет кровь всех земель, и таким образом эта кровь есть квинтэссенция родовой крови *homo sapiens*.

«Убеждение в том, что мы являемся избранным Богом народом и обладаем божественным мандатом распространить наши благородные демократические институты по всему остальному погруженному во мрак миру, поощряло нас нести на себе бремя белого человека... — заявляет американский историк Т. Бейлин. — Мы, американцы, продолжаем верить, что являемся могущественной нацией не потому прежде всего, что нас наделили чудесными природными ресурсами, а потому что в наших генах было нечто врожденное, которое дало нам возможность стать великими»⁵⁰.

Культура США возникла и непрерывно создается путем синтеза культур всех народов, а поэтому она всегда должна быть открыта для всех иноземных влияний и находить отклик в сердцах представителей любой неамериканской культуры. Иначе говоря, именно США являются якобы центром современного человечества, средоточием сущностных сил родового человека и венцом его эволюции, а «американское» — чуть ли не синоним «общечеловеческому». Напрасно другие народы противятся влиянию агрессивной идеологии американского империализма, плодам американского материального и духовного производства, ведь делается все якобы для их же пользы.

Почитание этой, по мнению американцев, трудно опровержимой идеи духовно и организационно объединяет граждан США, питает их патриотизм с младых ногтей и до глубокой старости. Именно она образует ядро американского образа жизни, основную религию и объединительный символ американцев.

В США разрешены почти все законопослушные космоцентрические религии, но при условии, что они не разрушают «американскую идею». Вместе с тем для подкрепления этой идеи прежде всего используются такие направления христианства, как баптизм и методизм. Трудно представить, чтобы американцы избрали своим президентом, например, кришнаита. Идеал избранности обычно формируется с помощью особой, осваивающей предельные целостности иллюзии, интуитивно-мистического озарения и подкрепля-

⁵⁰ Цит. по: *Гаджиев К. С.* США. Эволюция буржуазного сознания. М., 1981. С. 156.

ется обычным чувственным опытом и методами рационального познания. Правда, у «богоизбранных народов» трудная судьба.

Однако критики «американской идеи» отмечают, что Северная Америка так и не стала «плавильным котлом наций»: северные американцы не слились в единый народ, а национальные сообщества-диаспоры образовали в США «параллельные миры». Заметим, что ни одна европейская нация не сумела ассимилировать большую часть иммигрантов, даже одного цвета кожи. Американцы европейского происхождения ныне не способны обеспечивать собственное воспроизводство. По данным социологии этнические меньшинства сейчас составляют 34 % населения США, а к 2018 г. они перестанут быть меньшинствами. Поэтому сегодня американские идеологи исповедуют теорию построения многоцветного общества. Видны признаки будущего распада США демократическим путем. Так, некоторые мексиканские деятели мечтают о возвращении территорий, когда-то завоеванных США у Мексики, и многие выходцы из Мексики, проживающие в США, разделяют эти взгляды. Возможно, сначала Калифорния, а затем Техас и Аризона объявят себя самостоятельными государствами. Так что утопичность «американской идеи» становится все более явной.

Оправдание социоцентризма

Социоцентрические религии, как и всякие другие религии, возникают с исторической необходимостью и не являются беспочвенными. Они отвечают массовой потребности в укреплении солидарности членов той или иной социальной общности, основываются на интуиции, вызывающих доверие представительных фактах и рационально-идеологических доказательствах. Нетрудно увидеть в социоцентрической религии и положительные, и отрицательные тенденции. Сплачивая общность воедино сакральными идеалами, она, как правило, энергично противопоставляет эту общность иным социальным образованиям.

Было бы неправильно, вслед за некоторыми богословами, уничтожать социоцентрические религии как примитивное язычество, именовать их явно ошибочными и ожидать, будто они

легко распадутся под огнем просветительской критики. Если адепт какой-нибудь социоцентрической религии свято верит в ее идеалы и сосредоточивается в первую очередь на духовном, а не на материальном полюсе своего мироотношения, то такая искренняя вера вполне заслуживает уважения, как того и требует Закон о свободе совести.

Даже любовь к Родине, патриотизм, — это тоже своего рода социоцентрическая религия; хотя она прямо не поощряется в Писаниях монотеистов, тем не менее в ряде космоцентрических преданий отношение к патриотизму очень положительное. Культ предков косвенно поддерживается одной из десяти заповедей иудеев, христиан и мусульман — требованием почитать своих родителей.

В Писании сказано: по вере зачтется. Кто не лжет своей совестью и исполняет ее повеления, не догадываясь о более истинной вере или не овладев принципами последней, тот все-таки заслуживает уважения. В этом смысле искренний христианин (мусульманин, иудей и т. д.) и искренний большевик, не вступавшие в сделку со своей совестью, формально равны перед вечностью, даже если в свете совокупного исторического опыта степени истинности их религий существенно разнятся и плохо соизмеримы друг с другом.

Жукоцкий о религии советизма

На примере анализа марксизма как атеистической секты христианства проф. В. Д. Жукоцкий (1954—2006), оригинальный отечественный мыслитель, ярко показал формирование религии советизма в России⁵¹.

В. Д. Жукоцкий считает, что Маркс продолжил дело Христа, явив людям особый завет «свободной религиозности» — с о ц и о ц е н т р и ч е с к у ю р е л и г и ю г у м а н и з м а, атеистическую по своей сути. Маркс, внук раввина, избрал «путь священника и пророка в миру», стал раввином социалистического революционного

⁵¹ См.: Жукоцкий В. Д. Маркс и Россия в религиозном измерении. Нижневартовск, 2000; *Его же*. Маркс после Маркса : материалы по истории и философии марксизма в России. Нижневартовск, 1999.

гуманизма, боролся с властью денег и «был распят на кресте нищеты». Подобно Христу, изгонявшему менял из храма, он захотел избавить человечество от культа частной собственности, поскольку этот культ мешает людям свободно объединяться во всемирную общность и возделывать огонь взаимной любви.

Общество — храм, но храм оскверняет меняла-капиталист, и избавление общества от его господства — святая обязанность гуманиста. Маркс скорее всего верил, пишет Жукоцкий, что человек сотворен космическим простором: путем бесконечного творческого саморазвития универсум результировался и сконцентрировался в социальной материи. Поэтому человек есть абсолютная ценность, поклоняться можно только потенциально развивающемуся человеку. Социальная природа человека не испорчена, не греховна, т. е. совершенна⁵².

Идея бесконечной эволюции и восхождения материи к абсолютному в человеке, через которого эта субстанция осознает себя, не могла, разумеется, возникнуть из профанного опыта. Такая атеистическая идея обусловлена религиозной тоской по беспредельному, интуицией мира как целого. «Исконная христианская заповедь всемирности человека, — говорит Жукоцкий, — восстает в марксизме и уже не терпит компромиссов»⁵³, а марксистский атеизм не антирелигиозен и озабочен не тем, как ниспровергнуть Бога, а как создать такие социальные условия жизни людей, при которых традиционная религия превратится в свободную религиозность⁵⁴.

Личная религия Маркса, по утверждению автора, дуальна: она снимает в себе теизм и атеизм, диалектически сплавляет образы Божественного Иисуса Христа и богоборца Прометея. Христос воспламеняет души нравственным огнем любви, а Прометей несет людям материальный огонь творчества. Маркс, уверяет нас автор, всегда следовал в жизни христо-прометеевскому идеалу, а реализация конечных целей христианского теизма мыслилась пророком коммунизма в атеистическом исполнении. По Жукоцкому, Маркс,

⁵² См: Жукоцкий В. Д. Маркс после Маркса. С. 53.

⁵³ Там же. С. 55.

⁵⁴ Там же. С. 58.

углубляя соответствующие реформаторские идеи Канта, провидит, что грядущая глобальная секуляризация и социализация христианства принципиально обновит религиозную культуру через установление паритета между теизмом и атеизмом, и новая культура будет произрастать на фундаменте свободной религиозности. Но пока надежды на глобально радикальную форму социализации и секуляризации религиозной культуры не оправдались.

Атеистическая форма религиозного протеста

«...Подобно греческому православию, пришедшему на Русь из Византии, — продолжает Жукоцкий, — западный марксизм обрел на русской почве собственное звучание, стал явлением глубоко национальным. Во всяком случае Россия оказалась единственной страной мира, которая исключительно собственным усилием возвела марксизм на государственный престол»⁵⁵. Культура Серебряного века, антибуржуазная по своему характеру, никак не могла вписаться в нормы либерализма западного типа, и альтернативой либерализму казался неведомый социализм, освобождающий народ от материального рабства. Русская интеллигенция в большинстве своем, настаивает Жукоцкий, утратила сакральное отношение к государственному православию, сросшемся с ненавистным царизмом. Ее левое крыло стало своего рода монашеским орденом, сектантски-религиозный протест которого против власти вырос до фанатизма. Интеллигенция открыла в марксизме мощный потенциал новой религии — религии осознавшего свои силы абсолютного человечества. Большевизм есть особая — атеистическая — форма религиозного протеста против засилья патриархальной религиозности; он устремился в будущее и не был ортодоксом архаики⁵⁶.

Выполняя функцию религиозного обновленчества, большевистский марксизм смел духовный ренессанс культуры Серебряного века и преобразил мессианскую идею христиан в идею пролетарского

⁵⁵ Жукоцкий В. Д. Маркс после Маркса. С. 65.

⁵⁶ Там же. С. 82.

мессианизма — в сакральную идею человека-творца, способного обновить устои мира.

«Вся история советской культуры представляла собой эволюцию от абсолютного господства религиозного к абсолютному господству светского ее компонента. И только пересечение грани минимально допустимой религиозности советизма привело к утрате самой парадигмы культуры и лихорадочному поиску нового равновесия»⁵⁷.

«Церковь, преобразованная Петром, — доказывает Жукоцкий, — не хотела, да и не могла противостоять своему насильнику — государству. Но ее оскорбленная сущность, ее попраный теократический идеал нашли-таки парадоксальный способ мести — через русскую интеллигенцию. И уже не важно было, что и она сама попадала под нож нового властителя. Важно было торжество н о в о й т е о к р а т и, пусть даже светского типа. Важна была победа самого православного принципа священного теократического царства. Это могло быть вполне сохраняющее традиции христианское царство по образу и подобию Святой Руси (именно к этому варианту склонялись веховцы). Но это могло быть и прошедшее преобразование советское царство»⁵⁸.

Логика религиозной войны

Большевистско-советская «теократия» укоренена в культурно-историческом способе функционирования православия, считает Жукоцкий. Она высвобождала религиозную энергию русской нации, тянущейся к живому Богу и мечтающей о вселенском преображении мира. Радикализм интеллигенции произведен от деспотии государства. Церковь не смогла организовать и возглавить народную жизнь, выродилась в «министерство православной идеологии». Ее конфликт с Л. Н. Толстым ярко высветил отчуждение народа от государственного православия, Даже храм уже не объединял прихожан: паства церкви стала разобщенной, атомизированной.

⁵⁷ Жукоцкий В. Д. Маркс после Маркса. С. 85.

⁵⁸ Там же. С. 108.

Усилился культ странничества. В форме хлыстовства Г. Распутина странничество проникло даже в сердцевину государства. Империя ощущала сильнейшую потребность в духовной реформации. В образовавшийся духовный вакуум устремилась марксистская идея.

Раскол на левых и правых, подобно противостоянию католиков и протестантов в Западной Европе, произошел по глубинной линии мировоззрений: русская революция была не прихотью, а судьбою России, решала вопрос об Абсолюте и была прежде всего явлением религиозного порядка. Ленин явил собой русского Лютера. Подлинным ловцом русского религиозного чувства и тоски по живому Богу Отцу оказался в конечном счете Сталин.

В начале XX в., доказывает Жукоцкий, существо марксистского мировоззрения просто не могло быть воспринято нерелигиозно, и каждое его истолкование (Лениным, Луначарским или Бердяевым) было отмечено печатью религиозности. Общая логика секуляризации русской культуры требовала от марксистского гуманизма жестко и догматично противостоять агрессивной православной догматике, и борьба с православием вылилась в религиозную войну между патриархальным христианством и его новой версией — коммунистическим протестантизмом атеистического толка.

«Мы слишком мало отдаем себе отчет в том, — заключает автор, — что и саму революцию, и последовавшие за ней десятилетия сталинского термидора с их глобальными разрушениями и не менее глобальными созиданиями новой культуры — невозможно понять вне контекста логики религиозных войн»⁵⁹.

О культе марксизма в России

К анализу религиозных процессов в России В. Д. Жукоцкий жестко применяет марксистский принцип истолкования явлений их внутренними причинами. Постоянно подчеркивая тезис естественности русского атеистического протестантизма, он пытается убедить читателя, будто судьба России в XX в. решительно обусловлена ее собственными культурными противоречиями, но вовсе

⁵⁹ Жукоцкий В. Д. Маркс после Маркса. С. 156.

не неким внешним влиянием и происками ее врагов. Идеологическое острие его книг направлено против утверждений о случайности и искусственности марксистского культа в России, будь то утверждения в духе теории иудео-масонского заговора либо теории организации государственного переворота и захвата власти партией Ленина на немецкие деньги.

Однако объяснение исключительно на основе «внутреннего» принципа обычно узко и односторонне. Разве у России не было и нет опасных врагов, использующих ее внутренние трудности и коварно «подсказывающих» способы их преодоления? Разве русский внутрикультурный кризис начала XX в. при всем изобилии возможных его разрешений непременно должен был иметь «марксистский исход»? Это риторические вопросы.

Вряд ли Жукоцкому стоило так много и решительно доказывать «естественность» для России заимствованного у Запада марксизма, причем именно как свободной религиозности, упуская при этом из рассмотрения не только психологические особенности прозелитизма, но и (что вовсе не по-марксистски!) экономические противоречия предреволюционного периода, а также наш вечный земельный вопрос.

Таким образом, автор заведомо ограничивает поле своего исследования определенными рамками предмета. Вера обычно не терпит экуменического совмещения взаимоисключающих кредо. Нормальный христианин всегда будет противиться попыткам уравнять его с безбожником, сблизить теизм и атеизм. Как беременность не может быть половинной, так и вряд ли реален «свободно-религиозный человек» Жукоцкого, который наполовину уверовал в Бога, а в остальном не испытывает сомнений в атеистическим гуманизме.

Например, ясно, что автор искренне исповедует именно марксистскую веру, но вовсе не православие и, следовательно, не пребывает в состоянии «божественно-атеистической свободной религиозности». Это его право, и пустое дело спорить о преимуществах той или иной религии. Однако теоретически обосновываемая им идея о православной природе советского марксизма не представляется достаточно убедительной.

Каждый религиозен по-своему

«Научный» атеизм, сводивший все разнообразие религий в основном к космоцентрическим (правда, оговаривая особые феномены фетишизма, тотемизма, магии и анимизма), ошибочно провозглашал исчезновение религии в будущем коммунистическом обществе. Из представления о перманентном сосуществовании эгоцентрических, социоцентрических и космоцентрических религий следует прямо противоположный вывод — вывод о том, что религия никогда не исчезает, но только видоизменяется и совершенствуется под воздействием изменений в содержании индивидуальных и социальных потребностей и их идеологического воплощения, а также в результате взаимодействия множества различающихся верований.

Нет «чисто» нерелигиозных людей, как нет, например, человека вне всякой морали или политики. Каждый религиозен по-своему и лишь изредка бывает на религиозном перепутье, временами утрачивая одну систему священных идеалов и находясь в тревожном состоянии поиска другой веры и религии. Иной вопрос — все ли равно, во что верить?

Так, можно свято относиться к христианским ценностям и с негодованием отвергать атеистические кумиры «вечно живого Ленина», «несокрушимой мощи великого народа и его державы», «всесильного технического прогресса» и т. п.

Сторонящийся всякого социотризма и земной привязанности настоящий христианин видит в себе странника на этой Земле, а если он очень последователен, то отвергает патриотизм ради космополитизма и любовь к своим родителям ради Всевышнего. И, наоборот, можно объявлять себя агностиком, скептиком или атеистом в отношении суждений о Боге, космических силах и звездном небе, но при этом фанатично верить в кесаря, национального вождя, национальную идею или коммунистический рай на земле.

На деле же рядовой индивид чаще находится под сложным совокупным влиянием эгоцентрической, социоцентрической и космоцентрической религий, в той или иной мере подпадая под влияние каждой из них. Его религиозное мироотношение, таким обра-

зом, может стать весьма противоречивым, антиномичным или просто эклектичным, а точнее, синкретичным, конкретным. Иногда религиозный фанатизм оказывается попыткой глубже упрятать собственную неуверенность, подобно тому как Фрейд объяснил сугубую чистоплотность желанием человека спрятать свою внутреннюю нечистоту. Так уж устроена наша человеческая природа, что глубинные амбивалентность, антиномизм и эклектизм неустранимы из мироотношения реального индивида, сколь бы по этому поводу ни иронизировали любители «логико-системного мышления», именуя совмещение в одной голове взаимоисключающих принципов «сумасшествием».

Человека в целом можно определить как существо религиозное (причем синкретически религиозное) и тем самым, учитывая его разумность, отличающееся от животного. Поэтому вопрос об устранении религии из жизни общества является надуманным. Разумно поставленный вопрос — это вопрос о таких путях эволюции религий, которые способствуют: а) выживанию человечества; б) прогрессу цивилизации; в) отвечают мироотношению современного человека. Однако вряд ли этот вопрос может иметь устраивающее всех людей теоретическое и практическое решения.

Связь и противоречие социоцентризма и космоцентризма

Космоцентрические и социоцентрические религии находятся в постоянном взаимодействии. В одних случаях они мирно уживаются друг с другом, дополняют друг друга в сознании индивида, осуществляют взаимную поддержку.

Так, культ египетского фараона или русского царя подкреплялся той или иной космоцентрической религией (культом Бога Солнца, христианством): государь — наместник Бога на земле. Религиозное законодательство мировых религий непременно включает в себя указания на то, как отдавать Богу — Богово, а кесарю — кесарево, как относиться к ценностям брака, семьи, дружбы, торговли, ремесла, профессии, политической жизни и т. д. В свою очередь,

нормы и законы светской жизни закрепляют в себе то или иное отношение к космоцентрическим религиям.

Достаточно проанализировать, например, законы шариата, заменяющие в некоторых мусульманских странах государственную конституцию, чтобы увидеть, как возможно взаимодополнение космоцентризма и социцентризма. В других ситуациях между этими типами религии развивается конфликт, антагонизм и начинается религиозная война.

Нередко насаждение культа нового вождя сопровождалось попытками отменить прежнюю космоцентрическую религию и заменить ее новой. Например, древнеегипетский фараон Аменхотеп IV, стремясь сломить могущество фиванского жречества и старой знати, ввел новый государственный культ бога Атона и принял имя Эхнатон.

В XX в. на территории стран социалистического лагеря разразилась ширококомасштабная война между традиционными мировыми религиями (христианством, исламом и буддизмом), с одной стороны, и марксизмом-ленинизмом, с другой стороны. Монотеистический принцип «Не сотвори себе кумира, ни изображения его» вступил в неразрешимое противоречие с идеалами большевистского язычества, культом пролетарского вождя, целью выведения более совершенной породы людей. На противников новой атеистической религии обрушилась вся карательная-репрессивная мощь социалистических государств.

Так, только в советских республиках, объединившихся затем в СССР, в период революционной смуты было убито около 4 тыс. православных священников и 28 епископов; число священников с 1917 по 1985 г. сократилось с 51 174 примерно до 7 тысяч. Насаждаемый государственный атеизм заменил Новый Завет другим «Священным Писанием» — Заветами Ильича; этим именем в нашей стране были названы тысячи коллективных крестьянских хозяйств. Как особая социцентрическая религия «научный атеизм» и его практика в целом сформировались к 1924 г. Бывшие богостроители-марксисты спроектировали идейную и обрядовую стороны новой религии, включая сценарии революционных праздников и канонизированные образы (иконы) бессмертного вождя.

По наблюдениям С. М. Половинкина, в СССР марксистский научный коммунизм «воплотился в секулярный культ с псевдотроичей богов (Маркс — Энгельс — Ленин), к которым Сталин присоединил “бога-сына” (себя). Существовали троичные и четверичные “иконы” (псевдобоги в профиль). “Иконам” богов-вождей положено было висеть в каждом значимом помещении. Существовал “культ” “аскетов” (Железный Феликс и др.), мучеников за коммунистическую веру (Лазо и др.), “юродивых” (дедушка Калинин). Печаталась и “житийная” литература. Место Царства Божьего занял коммунистический “рай”. Место царства дьявола — капиталистический “ад”. Место народа-мессии занял класс-мессия — пролетариат, который поведет человечество из “ада” в “рай”. Вместо крестного хода — демонстрация трудящихся с изнесением “икон” вождей. Целый институт за стеной Кремля изготовлял псевдомощи Ленина, к которым устремлялись “паломники” со всего мира. Этот коммунистический культ постоянно требовал человеческих жертвоприношений»⁶⁰.

Большевистский канон первоначально был изложен в объемистой и тщательно изданной книге «У великой могилы», которая вышла в Москве в 1924 г. Композиторы сочиняли особую духовную музыку в честь Ленина и его «апостолов»; с исполнения этой музыки начинались все официальные концерты-литургии. Поэты, писатели и художники воспевали в произведениях «социалистического реализма» лежащего в мавзолее (между небом и землей) вождя, а также генсеков, преемников вождя и просто рядовых героев «ленинской вахты».

Характер религиозного мифа приобрели формулы: «Царская Россия — тюрьма народов», «КПСС — ум, честь и совесть современной эпохи», «От каждого по способности, каждому по труду». Были сакрализованы понятия «Великая Октябрьская революция», «диктатура пролетариата», «мировой революционный процесс», «мировая система социализма», «пролетарский интернационализм», «национально-освободительное движение», «развитой социализм».

⁶⁰ Половинкин С. М. Русская религиозная философия : избр. ст. СПб., 2010. С. 350.

На партийно-молитвенных собраниях клялись в верности марксизму-ленинизму и отлучали еретиков-уклонистов. Смысл этих собраний был скорее именно в большевистской медитации, а не в решении каких-либо светских практических проблем. Партсобрания внушали людям священный трепет, страх, и вместе с тем присутствие на них придавало коммунистам ощущение полноты жизни, избранничества, очищения и торжественности. Комитет партийно-государственного контроля исполнял функцию верховной инквизиции и направлял деятельность всех силовых структур страны.

Преподаватели общественных дисциплин заменили проповедников и богословов, их функции сводились в основном к точному изложению и комментированию «великого ленинского учения». Служившая ранее защите православия русская религиозная философия стала опасной, и ее заменили новым догматическим богословием — диаматом и истматом, научным коммунизмом, научным атеизмом, а также «практическим богословием» — историей КПСС. Новая «научная» философия стала верной служанкой религии большевизма. Секретари местных, районных, городских и областных комитетов партии фактически были рукоположены в сан «священнослужителей», их иерархия походила на иерархию РПЦ из ереев и архиереев.

Реформация в России

С 1985 г. в России началась бурная религиозная реформация. Потребовалось всего лишь несколько лет, чтобы десакрализовать, развенчать идеалы «избранного» вождя, рабочего класса — как абсолютного субъекта истории, КПСС — как ума, чести и совести нашей эпохи, советского народа — как высшей исторической общности людей, нового советского человека — как высшего вида *homo sapiens*.

Вместе с крушением системы взаимосогласованных священных идеалов рухнула вера в неизбежную победу коммунизма на земле. Большевистская культура, утратив свое сакральное ядро и свою главную духовную цель, стала бессмысленной и бесперспектив-

ной. На смену советским сакральным ценностям после ликвидации СССР (1991) приходят антисоветские: «Советское — значит отвратительное, а западное — самое благодатное»; «Россия — страна дураков, а США — оплот демократии и цивилизованности», «Частная собственность — двигатель прогресса, рыночная экономика — залог всех успехов», «Решение всех проблем — приватизация государственного имущества», «Деньги — всему голова».

Однако, как и всякая религия, большевистский атеизм возник небеспочвенно. Будучи отрицанием христианства, он карикатурно позаимствовал ряд черт русского православия, вывернул наизнанку принципы монотеизма и попытался заменить Бога вождем-сверхчеловеком.

В известной мере большевистская культура оказалась экстравагантным еретическим зигзагом восточного христианства — именно з и г з а г о м, выбившимся из прочной многовековой традиции и вследствие этого ставшего непродолжительным периодом Смутного времени.

В системе микровремени, сопоставимой с судьбами двух-трех поколений XX в., большевизму было на что опереться. Он отвечал некоторым смысловым потребностям наиболее угнетенной части населения Российской империи (хотя и не общества в целом), покоился на традиционном для российского менталитета имперском культе личности и государства.

Что ни говори, но именно его, хотя и не предвидя последствий, отвоевала в Гражданской войне с белыми «красная» часть населения страны. Это позволило большевизму тиранически обеспечить целостность СССР, добиваться внушительных конструктивных изменений в промышленности и строительстве, победить «чуму XX в.» — германский фашизм, успешно осваивать космическое пространство.

В нашем обществе был не только ГУЛАГ, но и взлет созидания — производственного, технического, научного, художественного и т. п. В 50—60-е гг. XX в. уровень общей образованности советских людей справедливо считался одним из самых высоких в мире. Несмотря на материальные трудности, вызванные в первую очередь последствиями Гражданской и Отечественной войн,

на идеологические табу и политические репрессии, большинство советских людей ощущало духовный подъем, осознавало свою передовую миссию на Земле, верило в светлое будущее своей страны и всего человечества и вообще радовалось жизни.

Многие действительно поверили в объявленное Н. С. Хрущевым наступление коммунизма на подступах к 1980 г. Да и как было не поверить, когда успешно осваивались целинные и залежные земли, хлеб в ресторанах и столовых стал бесплатным, множились сборные дома-многоэтажки, увеличивались реальные доходы населения, для широких слоев народа доступным стал не только железнодорожный, водный, но и воздушный транспорт.

Шли годы, но обещанный коммунизм не наступал, а несоответствие марксистско-ленинского атеизма природе человека становилось все более очевидным. Сокровенные надежды людей связаны с категориями вечного и совершенного, но в опыте земной жизни эти категории плохо обнаруживаются. Большевицкая религия не имела такого надклассового и межнационального потенциала, который позволял бы ей в течение многих эпох духовно сплачивать содружество классов, этносов, народов и наций. Коммунистический Интернационал, претендовавший на масштабы вселенской религиозной организации, быстро распался.

Но и возврат к тем религиям, которые большевизм пытался изолгать и растоптать, не столь уж прост и автоматичен. И все же вернуться к ним можно, ибо они оказались настолько жизнестойкими, что даже в самые мрачные времена «безбожества» в СССР большинство жителей страны сторонились атеистического мировоззрения, предпочитая идеалы христианства, ислама, иудаизма или буддизма.

Большевизм — это, пожалуй, одна из первых в истории попыток построить самостоятельную культуру на основе сугубо атеистического социоцентризма. Эта попытка представляет собой несомненный интерес для историков культуры. Крах большевизма — аргумент в пользу утверждения о том, что культура не может быть прочной, если в ее «твердом ядре» не гармонизированы идеалы космоцентрической, социоцентрической и эгоцентрической религии. Правда, идеология диамата и истмата стремилась преодолеть

дефицит космоцентрических идеалов учением о материи как субстанции, обладающей всеми атрибутами божества.

Сакрализовать отношение людей к бездушной материи-субстанции практически невозможно, равно как не удастся построить притягательную доктрину смысла жизни, в которой человеку после его физической смерти уготовано место на кладбище мертвой материи. Долговечная культура содержит в своем «твердом ядре» такие сакральные идеалы, которые поддерживают веру в древнюю живую привязанность человека к Богу, космосу и согласуют эту связь со священными объектами в обществе и с внутренним «я» индивида.

§ 5. Религиозный прогресс и идея будущей общечеловеческой культуры

Прорекание новых смыслов. — Религиозный синтез. — Предсказание о 1844-м г. как начале новой эры. — Учение о прогрессе в Откровениях. — Идея объединения человечества. — Конструктивность национализма. — Опасность глобализации и мирового тоталитаризма. — Единство культур. — Реальное и утопичное в экуменизме. — Две грани религиозного пророчества. — Секуляризация. — Последствия секуляризации. — Проблема общечеловеческих ценностей

Чем дальше развивается какая-либо культура, тем сильнее развиваются в питающей ее религии эсхатологические настроения — тема конца света и Страшного суда. В настоящее время такие настроения особенно характерны для основных направлений христианства. Напротив, новые пророческие откровения часто полны оптимизма.

Бахаулла, почитаемый бахаистами за пророка, провозгласил: «Мы воистину явились объединить все то, что пребывает на Земле». Он вел речь не только о новом объединении людей, но также о трансформации и углублении единства мира в космическом масштабе. Неорганический и органический миры начнут восходить к более

высокому уровню своей организации, а «умножающееся» человеческое знание отразит это восхождение в теориях о новом единстве мира. Бахаулла предсказывал также будущую историю ряда государств.

О нашей стране им сказано следующее: «Бог predetermined для России такое значение, с которым ничто не может сравниться», причем имелись в виду и минусы, и плюсы. Шоги Эффенди, внук Абдул-Баха (старшего сына Бахауллы), так выразился о советских атеистах, пришедших к власти после Первой мировой войны: «Нет сомнения в том, что придет день, когда те самые люди, что сегодня оказались вовлеченными в разрушение оснований Веры в Бога и в развитие этой необоснованной материалистической доктрины, восстанут и своей собственной рукой погасят пламя смятения. Они сметут всю структуру необузданного безбожия и ревностно, с невиданной энергией станут заглаживать свои старые ошибки».

Что ж, в 1923 г. Шоги Эффенди как в воду глядел, ибо так и случилось в России сегодняшней. Его дед Абдул-Баха точно предугадал ряд важнейших исторических событий. Например, в своей речи в Калифорнии 26 октября 1912 г. он предсказал, что мировая война начнется в 1914 г., а в 1917 г. «падут царства, и социальные перевороты потрясут мир»⁶¹.

Прорекание новых смыслов

Можно предположить, что через великих пророков людям дается знание о ранее неизвестных свойствах бесконечных целостностей, и это знание помогает разрешить ряд мировоззренческих антиномий. Пророки периодически открывают и подвигом своих жизней утверждают новые смыслы эволюции человечества. Крупнейшие пророчества влекут за собой возникновение сопряженных с ними религий. Религиозная традиция сакрализует пророческие идеи, превращает их в святые идеалы, возделывание которых объединяет массы людей в культурное сообщество. Всякий новый ре-

⁶¹ См.: *Эссемонт Дж. Э. Баха-Улла и Новая Эра*. Екатеринбург, 1991. Гл. 14.

лигиозный смысл суммирует и видоизменяет идеалы предшествующих религий.

Две главные темы религии — «Человек и космос» и «Индивид и общество» — трактуются в сменяющихся религиозных текстах в соответствии с общим уровнем освоения человечеством окружающего мира и постижения сущности самого человека. В индуизме, джайнизме и буддизме основной является идея телесного страдания и путей освобождения от него. В зороастризме, иудаизме, христианстве и исламе главенствует идея несправедливости земного мира, обсуждаются возможности победы сил добра над силами зла, а также возможности отмены закона сохранения зла.

Рисуя желаемые состояния человечества в будущем, разные религии выбирают один из трех ответов:

- 1) идеал недостижим на этой земле;
- 2) к идеалу можно приближаться;
- 3) достижение идеала гарантировано (законом природы, Богом, силою добра).

Такие ответы признают не только космоцентрические, но также социоцентрические и эгоцентрические религии.

Главные мировые религии возникли в местах первоначального расселения древнего человека, и новые мощные религиозные движения все так же возникают на Востоке. «Башни Вавилона обратились в прах, стены Иерусалима разрушены, прекрасные дворцы Востока лежат в руинах, всеми покинутые; храмы и синагоги, алтари и ковчеги низвергнуты, но могучий голос исходит от этих руин — обращаясь ко всем народам мира» (Альфонс де Ламартин). Как, например, объяснить, что Палестина является центром иудаизма, христианства, ислама и бахаизма? Восточное происхождение мировых религий, вероятно, можно объяснить двумя причинами.

Во-первых, тем, что народы Востока имеют наибольший объем житейского исторического опыта. Их многотысячелетняя социальная память концентрирует информацию о многократных повторениях всех способов общественного производства, распределения и потребления, а также о пробивающихся сквозь циклы истории новообразованиях. Длинные волны каждого из известных историкам экономического уклада жизни несколько раз достигали экстремальных

величин и вновь затухали в древних государствах — Китае, Индии, Египте, Персии.

Во-вторых, восточное происхождение мировых религий можно объяснить следующим: не имеющие себе равных на Западе величины демографического давления обуславливали не только массовое взаимоуничтожение коренных племен и народов Востока, но также бурное перемешивание культур этнических групп, их взаимопроникновение и синтез. Для зарождения любой новой мировой религии нужна своего рода «критическая» интернациональная масса, обладающая способностью радикально переосмысливать жизненный опыт предшествующих поколений и в лице своих пророков обнародовать открытие нового общего смысла грядущего многовекового цикла.

Например, Сиддхартха Гаутама открыл причину всякого страдания, способы уменьшения страдания, принцип причинности, закон «действие равно противодействию»; его учение было сакрализовано и стало мировой религией, понятной многим народам. Спустя полтысячи лет христианство явило миру новый смысл свободы человека — спасение не в бегстве от мира в nirvanу, но в открытости и любви к ближнему и дальнему. Вначале христиане предвещали наступление рая на Земле, а спустя столетия стали говорить о спасении в Царстве Небесном.

Потом формула спасения человека была дополнена пророком Мохаммадом. Восприняв принципы страдания, искренности и любви, ислам сместил акцент с идеи индивидуального спасения на идею коллективного спасения. Мирное сосуществование наций, взаимопомощь, следование проверенным традициям, смирение с обществом, социальное равенство, опасность и непредсказуемость революционных начинаний — вот основные составляющие понятия ислама. Вера в Аллаха требует от мусульманина свято блюсти эти условия спасения.

Религиозный синтез

Буддизм, христианство и ислам сакрализовали три различающихся стратегии эволюции человечества, которые подспудно регу-

лируют рост мировых цивилизаций и поддерживают разнообразие культурных форм человеческого бытия. Взаимопроникновение разных культур — необходимое условие всемирного прогресса.

Традиционные культуры Востока впитали в себя в первую очередь идеалы буддизма и ислама. Их отличает отказ от энергичного экспериментирования с природой и общественными устоями, созерцательность и самопогруженность. Напротив, христианские субкультуры в Европе и США ориентированы на риск, эксперимент, техническую мощь и познание материи. Научно-технический прогресс в Европе и Америке повлек за собой не только материальное благополучие, но также и страшные иррациональные эффекты — мировые войны, экологический кризис, падение нравов. Отсюда пристальный интерес западных идеологов к восточным способам выживания.

С другой стороны, потребность преодолеть научно-техническую отсталость стала весьма актуальной для восточных стран. Восток и Запад как никогда ранее пошли навстречу друг другу. Угроза самоуничтожения человечества из-за технического прогресса заставляет европейцев и американцев интересоваться ценностями буддизма и ислама, а нужда в техническом прогрессе сопровождается интенсивное проникновение христианства в восточные страны. С середины XIX в. началось особо активное взаимопроникновение идеалов христианства, ислама и буддизма и появление зародышей новых мировых религий.

Новые религии возникают путем синкретического синтеза. «Под религиозным синкретизмом, — пишет Н. С. Капустин, — следует понимать объективный процесс соединения, слияния различных религиозных элементов, верований и культов в ходе их взаимодействия друг с другом и образования новой, целостной системы мировоззрения, мироощущения и культа со своей специфической структурой»⁶². Эндогенный синкретизм сопряжен с взаимными культурными влияниями племен и народов, а экзогенный — с деятельностью миссионеров⁶³.

⁶² Капустин Н. С. Особенности эволюции религии. М., 1984. С. 12—13.

⁶³ Там же. С. 58.

Среди новых мировых религий — вера бахаи, неоконфуцианство и некоторые другие быстро распространяющиеся конфессии. Но и среди традиционных религий начиная с середины прошлого века наблюдаются попытки реформизма. Со времени появления Печати пророков (т. е. Мохаммада и его учения) прошло много веков. За это время снова повторился цикл опробования человечеством всех возможных форм общежития. Новый великий пророк появляется там, где наиболее остры социальные конфликты и невыносимы страдания людей. В середине XIX в. такой страной была Персия. Именно в ней, как это было во времена Зороастра (также Даниила, Михея и ряда других известных пророков), сложилась критическая масса верующих, породившая в лице Баба и Бахауллы принципы нового мирового религиозного мышления.

К 40-м гг. XIX в. тысячи исследователей Библии из разных стран независимо друг от друга пришли к выводу, что Священное Писание предсказывает 1844-й г. началом новой эры в истории человечества. Среди таких исследователей были У. Миллер, Л. Келбер, Е. Уайт. Согласно их толкованиям, переход от эры Авраама в новую эру обнаружит себя взрывообразным умножением знания и явлением «Славы Божьей» из Елама (Персии) — через долину Тигра и Евфрата в Святую землю, на гору Кармель.

Группа богословов из ордена тамплиеров под руководством Л. Келбера даже прибыла из Германии к подножию горы Кармель к расчетному времени. На каменной арке они высекли слова «Бог рядом» и стали ожидать второго пришествия Иисуса Христа. Но свой шатер на склонах горы Кармель несколько раз устанавливал Бахаулла (1817—1882), сосланный в 1868 г. в Акку правительством Персии.

В своих посланиях королям, императорам и президентам Земли основоположник веры бахаи изложил принципы нового политического мышления, ставшие ныне общепризнанными, и очертил контуры будущей мировой администрации, известной сегодня как ООН. Бахаи говорят, что «иудеи в свое время не признали в Иисусе Христе мессию, а христиане не разглядели нового пророка в Бахаулле».

Может быть, в этом есть важный смысл: культура, возникшая на основе какого-либо великого откровения, должна сохраняться и раз-

виваться, тем самым поддерживая разнообразие человеческих культур, а не предаваться забвению с появлением новых пророков. Пророчество проверяется временем и культурными последствиями, поэтому ко всякому новому пророку люди долго питают недоверие.

Предсказание о 1844-м г. как начале новой эры

Это предсказание, содержащееся уже в книге пророка Даниила, похоже, действительно осуществляется. Начиная с этого времени математическая кривая, построенная в середине XX в. специальными листами и выражающая рост человеческого знания (научного, технического, художественного и т.д.), резко сменила свой характер. До отметки «1844» она шла почти параллельно оси абсцисс, но сразу же после этой точки резко пошла вверх и по настоящее время продолжает подниматься почти вертикально.

Так, только в одной России стали одна за другой появляться научные теории о всеединстве мира и его основных форм. Вспомним в этой связи периодическую систему Д. И. Менделеева, закон гомологических рядов в наследственной изменчивости организмов Н. И. Вавилова, неэвклидову геометрию Н. И. Лобачевского, учение о ноосфере В. И. Вернадского, философию всеединства В. С. Соловьева. Вспомним учителей человечества Л. Н. Толстого и Ф. М. Достоевского, художника А. А. Иванова, композитора П. И. Чайковского и других русских гениев. Во многих странах идут те же процессы, хотя люди чаще всего не догадываются о новом импульсе, приданном истории Богом.

После 1844 г. человечество стало радикально изменять характер своих коммуникаций. Начались всемирные конгрессы, посвященные правам женщин, всеобщему образованию, запрещению детского труда, освобождению рабов и колоний, созданию всемирных административных органов. Гаагские конференции превратились в Лигу наций, которая затем переросла в ООН, а ООН ныне стоит на пороге коренного преобразования в более эффективный орган управления мировым социальным процессом.

Телеграф, ротатор, атлантический кабель, пишущая машинка, телефон, газовый двигатель, автомобиль, линотип, фотография,

дизель, кино, аэроплан, радио, телевидение, спутник, лазер, компьютер — все эти технические изобретения посыпались как из рога изобилия, тесно сблизили между собою страны и континенты, сделали нации тесно взаимозависимыми. При всем желании ни одному народу уже не удастся замкнуться за «железным занавесом» в своих государственных границах.

Мир лежит в новых родах — рождается новая духовная и материальная связь, скрепляющая человечество воедино. Процесс воссоединения родового человека со своими отделившимися в свое время частями-народами займет не год и не десятилетие, а потребует много веков, именуемых в бахаистской литературе «Новой Эрой».

Учение о прогрессе в Откровениях

Бахаулла написал сотню сочинений, среди которых особо выделяются «Китаб-и-Агдас» и «Китаб-и-Иган». В своих книгах он изложил и обосновал учение о прогрессивном откровении. Суть этого учения в следующем.

Прежние посланники Бога поочередно закладывали предпосылки превращения мира в единую страну, не похожую на обычные страны. Чаще всего бахаи называют следующие имена пророков, приходивших на землю: Кришна (Индия), Авраам (Палестина), Моисей (Палестина), Зороастр (Персия), Будда (Индия), Иисус (Палестина), Мухаммад (Аравия), Баб (Персия), Бахаулла (Турецкая империя).

Шаг за шагом сообщества людей как бы переводились благодаря пророчествам из начальных классов, в которых обучают взаимному сосуществованию и общению, в старшие классы — вплоть до состояния взрослости. Теперь, в течение так называемой новой эры (т. е. за будущее тысячелетие), предстоит настолько органично синтезировать духовное и материальное в человеке, чтобы стало возможным массовое, а не элитарное международное управление через всеобщие совещания рядовых людей друг с другом.

В ходе истории уже полностью сформировались такие виды человеческого единства (единения), как семья, племя, полис и, на-

конец, нация. Отныне целью человечества становится достижение всемирного единства, которое привело бы к процветанию в его составе всех ранее сформировавшихся типов единств и обеспечило бы свободу и безопасность каждого гражданина и любого, даже самого малого народа. Такая перспектива вытекает из всего исторического опыта землян и, следовательно, не является чисто идеологической фантастикой.

Историки доказывают, что, например, в период завершения объединения древних людей в первобытные роды существенно усиливались возможности выживания семей: уменьшались шансы на взаимоуничтожение семей, ослабевали межсемейные конфликты. Род регулировал межсемейные отношения сакрализованными традициями и табу. Главной объединяющей людей в тех условиях силой была священная любовь к роду как высшей социальной ценности. В иерархии священных идеалов любовь к роду была выше, чем любовь к своей семье; она была своеобразным прообразом нынешнего патриотизма.

Переход общества от родового строя к более высокой, племенной, организации значительно уменьшил вероятность межродовых раздоров и войн внутри единого племени. Если 20—30 взрослых сородичей первобытной общины скреплялись между собой на непосредственно эмоциональной основе, то интеграция территориально удаленных родов и племен требовала воздвигания абстрактных сакральных идеалов, а также взаимообмена посредством денег, налогов, системы права, армии и государства.

Степень безопасности семей, родов и племен еще более увеличилась, когда по прошествии тысячелетий они стали сплываться в отдельные народы. Наконец, нация, объединяющая в единое целое несколько прежних народов, на сегодняшний день является наиболее высокой из достигнутых человечеством форм целостности людей. Нация духовно цементируется такой мощной, хотя и незримой субстанцией, как патриотизм.

Как видим, чувство социальной любви, стягивающее множество различающихся людей и групп во все возрастающее целое, постепенно усложнялось, эволюционировало от любви к семье до любви к нации. Ныне национальный патриотизм почти повсеместно

и с достаточным основанием оценивается как святыня, на которой зиждется суверенитет любого государства.

Тем временем история неумолимо движется вперед, изменяя традиции и перестраивая многое из того, что с обыденной точки зрения кажется вечным и незыблемым.

Идея объединения человечества

Глобально умосозерцающая в множестве своих книг многоступенчатую эволюцию форм социального притяжения и любви, Бахаулла вскрывает общую логику грядущих столетий, их смысл. Коль скоро человечество росло путем последовательного вложения простых форм своего духовного и материального единства во все более и более сложные сообщества (от семьи через род, племя, полис и народности к нациям), то характер такого восхождения имеет силу объективного закона.

Следовательно, неизбежна высшая (по сравнению со всеми прежними общностями) форма духовного и материального единства людей — единое человечество, новый мировой административный порядок. Именно человечество в целом, а не отдельные народы и нации постепенно становится новым Адамом, обновляя свои отношения с Богом и космосом.

Если это так, то когда-нибудь в неблизком будущем на первый план выдвинется всеобъединяющая сила любви индивида к всечеловечеству, никак не отменяющая, а развивающая любовь человека к своей семье и своему народу. Когда любовь к человечеству надстроится над всеми исторически более древними формами социальной любви и станет наиболее священным общесоциальным чувством, тогда оно максимально гармонизирует между собой любовь к семье, роду, племени, народу и нации. Внутри объединенного человечества возрастут свобода и безопасность граждан и наций, резко уменьшится угроза глобальных и региональных столкновений.

Пока до этого еще очень далеко, и между любовью к ближнему и любовью к дальнему лежит целая пропасть. Абстрактная любовь к человечеству легка и поверхностна — в этом смысле любить че-

ловечество легче, чем членов своей семьи. Вместе с тем, как заметил Г. К. Честертон, «когда говорят о человечестве, мне представляются пассажиры в переполненной подземке. Удивительно, как далеки души, когда тела так близки».

Но более естественно сегодня испытывать бóльшую любовь к своему народу, чем к иным народам, и пока нелогично требовать любить инородцев наравне с единокордцами; в лучшем случае к инородцам следует относиться согласно нормам международного права. Граница, разделяющая соседей, таит в себе опасность вражды между ними, служит причиной взаимных обид.

Конфликт обычно начинается в среде ближних. Все страны возникали и изменяли свои границы в процессе борьбы с соседями. Самые жестокие войны, как правило, вспыхивают между сопредельными государствами. Учение о прогрессивном откровении усматривает причину восхождения форм исторической общности людей на более высокий уровень в событиях пришествия посланника Бога.

Ступени прогресса человечества и эпохи обновления смысла грядущих веков каузально сопряжены с чередой пророков. Например, можно предположить, что Авраам дал духовный импульс племенному единству, а Мохаммад стоял у истоков национальной структуры. Бахаи верят, что Бахаулла дал духовное руководство к строительству на Земле дома объединенного человечества.

Конструктивность национализма

Из учения о прогрессивном откровении вытекают следствия, позволяющие понять странные на первый взгляд и печальные обстоятельства современной жизни. Повсюду, и в том числе в многострадальной России, набирают темп национально-освободительные движения: один народ идет против другого; повсеместно усиливаются ксенофобия, национализм и патриотизм. Не наивно ли твердить о складывающемся идеале любви ко всему человечеству, когда соотечественники склонны видеть врагов в соседних народах и вообще повсюду? Нынешний рост национализма и патриотизма закономерен и неизбежен.

Чтобы в далеком будущем возник более высокий тип единства человечества, кладущий конец мировым войнам, требуется целая эпоха переделки ранее сложившейся системы социальных отношений. Эта эпоха малоприятна, но целебна. В течение грядущих веков произойдет преобразование прежних форм социального единства и переподчинение их всемирным социальным связям. Традиционные связи постепенно перестанут играть ведущую роль и обновятся в своем подчиненном статусе. Процесс ломки застывших институтов непременно порождает противодействие со стороны самих этих институтов, их враждебную реакцию, направленную на восстановление старого состояния. Это вызывает рост напряженности в обществе, агрессивность и беспредел в отношениях между людьми, невольными свидетелями и участниками которых мы и являемся сегодня.

Переходная эпоха, согласно учению Бахауллы, началась с 1844 г. В XX в. начали ускоряться составляющие ее процессы разрушения империй, тоталитарных государств, вплоть до крошечных национальных образований. Вместе с тем активизировались усилия по недопущению демонтажа империй. Интенсивность борьбы усиливается, войн становится все больше.

Чем сильнее страдание и отчаяние, тем явственнее люди проявляют желание обрести прочный мир в рамках более общего, нежели нация, социального единства. ООН, ЕЭС и другие мощные наднациональные объединения землян видятся как выход из ухудшающегося положения. Массовые страдания из-за несовершенства жизни, вызываемого расколом человечества по национальному признаку, рождают всеобщую потребность в воссоединении человечества и улучшении деятельности международных органов.

Однако становление более высокого единства людей требует от каждого члена этого единства возрастания понимания своего несовершенства и стремления преодолеть его через кооперацию с инакомыслящими. Чем глубже и шире единство различающихся людей, тем большую роль в нем играет истинно духовное притяжение к инаковости ближнего и дальнего, терпимость и уважение к инакомыслящему. Этому учил Иисус Христос, и не случаен нынешний массовый интерес к Новому Завету. Очень актуально пре-

дупреждение Христа: «Ибо восстанет народ на народ, и царство на царство; и будут землетрясения по местам, и будут глады и смятения. Это начало болезней. <...> И во всех народах прежде должно быть проповедано Евангелие» (Мк. 13 : 8—10).

Евангелизация человечества неизбежна. Рано или поздно люди остро осознают, что они ценны друг для друга именно своей неповторимостью, уникальностью, незаменимостью. Ты считаешь себя самоценным и желаешь добиться свободы самовыражения? Тогда признай точно такое же право за другим человеком, другой нацией, другой религией! Твоя свобода и свобода твоего народа начинается изнутри тебя и твоего народа и заканчивается там, где простирается свобода другого человека и другой нации.

Формула спасения, вышедшая из-под пера Бахауллы, по-видимому, не есть лишь арифметическая сумма прошлых откровений об отказе от эгоизма, об искренности, любви и взаимопомощи. Синтез указанных предыдущими пророками аспектов спасения человека осуществлен Бахауллой на основе более сильного (чем евангельское) требования: возлюби другого б о л ь ш е, чем самого себя! Если относиться к другому, как к себе, то в случае плохого самоотношения ты и к другому будешь относиться плохо. Когда взаимное требование любить иных больше, чем себя, постепенно превратится в святой закон общественной жизни, тогда человечество, возможно, и в самом деле обретет новые и колоссальные перспективы своей эволюции.

Опасность глобализации и мирового тоталитаризма

В Откровении Иоанна Богослова о глобализации сказано примерно так: когда с неумолимой объективной необходимостью возникнет всемирная государственность, тогда завершится история человеческих правительств и настанет короткое время правления властителя всего мира — Антихриста.

С одной стороны, христиане верят в реальность этой угрозы, смиренно и трезво принимают ее. С другой стороны, неизвестно, когда эта угроза осуществится, и у людей есть возможность извлечь больше пользы из ускоряющегося процесса глобализации

(централизации управления мировой экономикой, единой информационной сети и пр.).

В истории человечества первой попыткой глобализации был Вавилон эпохи Нимрода, а следующей — империя Навуходоносора, который желал обладать всем миром (причем центральный храм империи, Зиккурат, был построен на фундаменте разрушенной Вавилонской башни). Последующие попытки глобализации — империи персов, греков и римлян. Тщетными оказались желание Юстиниана I восстановить Римскую империю в ее былом величии, как и попытки Наполеона и Гитлера покорить мир; несомненно, потерпит крах стремление США создать «новый мировой порядок»⁶⁴.

Почему авторитетные экуменисты неустанно твердят о первоочередности важности роста духовного начала в деле объединения человечества и глобализации? Во-первых, потому, что без должного прогресса духа не возникнет терпимость к инакомыслию и, следовательно, не случится прочного и долговечного объединения человечества. Во-вторых, потому, что превращение низшего типа единства в более высокое влечет не только большую свободу для личности, семьи, рода, племени и нации, но также и угрозу подавления всех частей социального целого мощью все отдаляющегося от простых людей и национальных образований управляющего всемирного центра.

Представим себе почти невозможное: большинство людей объединили без требуемой Писаниями духовной подготовки во Всемирные Штаты, которые постепенно узурпировали всю власть в лице управляющего центра. Этому бюрократическому аппарату станет подотчетно все живое на Земле. В таком случае человеку-винтику нигде будет укрыться от всеподавляющего механизма глобального тоталитаризма, разве что на другой планете. Формальная возможность подобного состояния человечества давно уже беспокоит умы футурологов и научных фантастов.

Политолог А. С. Панарин увидел сущность духовного кризиса современного общества в следующих проявлениях:

⁶⁴ См.: *Как Г.* Глобализация на пути к всемирному завоеванию. СПб., 2005.

- разрыв человека с космическими основаниями своего бытия, вызвавший репрессии в отношении личности и природы;
- индивидуализм, подменяющий социальную субстанцию чисто экономическим началом;
- нигилизм, отрицающий базовые духовные ценности.

Манипулировать легче зомбированными и непросвещенными, поэтому ныне программы массового просвещения свертываются под предлогом их рыночной «нерентабельности». Чтобы преодолеть возникающие при этом препятствия со стороны единых крупных наций глобалисты делают ставку на активистов этносепаратизма. Панарин описал три типа глобализма:

1) глобализм Ренессанса, который формировал единое мировое пространство, возведенное на общедоступных универсалиях прогресса;

2) эзотерический глобализм правящих элит, за спиной народов сговаривающихся между собой;

3) однополярный глобализм, основанный на превращении одной ограниченной нации в монопольного носителя мировой власти⁶⁵.

Для предотвращения абстрактной угрозы всемирного тоталитаризма необходимо узаконить принцип сохранения (спасения) всех различий — между личностями, народами, нациями, религиями и культурами — в масштабе объединяющегося человечества. Священный закон будущего мирового общежития будет выражен в принципе *р а з л и ч и й в т о ж д е с т в е*, предполагающем гармоническое сосуществование и эволюцию всех уже сложившихся культур. До свободного принятия этого закона людям еще очень далеко. Закон предсказан, человек его знает, но в воле человека — дорасти до его исполнения или отклониться от закона. Обрекая себя на гибель, люди часто предпочитают ложно понятую свободу и жизнь «за закрытой дверью» свободе следовать Писаниям.

Чтобы свободно войти во всемирное единство, человечеству предстоит избавить все свои составные части (от индивида до нации) от прежних монопольных зависимостей. Поэтому наблюдаемые в нынешнем мире национально-освободительные движения,

⁶⁵ См.: *Панарин А. С.* Народ без элиты. М., 2006.

рост патриотизма, движения в защиту прав личности, а также борьба со всякого рода монополизмом в религиозной и экономической сферах — все это не суета сует и не историческая бессмыслица, а закономерное проявление исторической целесообразности.

Единство культур

Чем свободнее развиваются уникальные черты различных языков и культур, тем богаче духовный генофонд человечества и тем больше в мирном контакте личностей, религий и культур творческих событий. Если все вокруг окрашено в один в тот же цвет, то жизнь уныла, застойна, непереносима. Каким бы ни был прекрасным цвет жизни, если он всего лишь один, то это всегда цвет тоталитаризма и беспросветности.

Н. Я. Данилевский писал, что каждый народ по-своему видит мир и отображает этот взгляд в создаваемой им культуре, поэтому история есть сосуществование и чередование множества самобытных культур. Развивая эту мысль, К. Н. Леонтьев приходит к выводам:

- человечество живо, пока национальные культуры способны к развитию;
- никакой народ не может дважды создать уникальную цивилизацию.

Наблюдаемые ныне процессы распада прошлых империй и насильственно объединенных национальных конгломератов, при всех неприятных издержках этого процесса и страданиях людей, нацелены на свободное вхождение в далеком будущем каждой нации в состав объединенного человечества.

Чтобы прочно объединиться, нужно вначале стать суверенным, самостоятельным субъектом, выявить свои духовные и материальные способности и стать привлекательным своей неповторимостью для других субъектов. Эту цель подспудно преследует национально-освободительное движение, которое, увы, неизбежно сопровождается национальной нетерпимостью, религиозным фанатизмом, экстремизмом и т. п.

Те, кто видят лишь ужасающие издержки этого грандиозного процесса и не понимают его скрытой исторической цели, вынуж-

дены расценивать рост национализма и патриотизма лишь как разрушение общества и пришествие в мир Антихриста. Выход им видится в космополитизме.

Напротив, те, кто усматривают конечную цель истории человечества только в увековечивании каждой нации, закреплении за каждой нацией собственной суверенной территории и изгнании с нее всякого чужеземного духа, руководствуются национальным патриотизмом как предельным и абсолютно ценным принципом общественной жизни.

Метод антиномизма требует понимать конструктивные плюсы и разрушительные минусы национализма и космополитизма и искать гармонизирующее звено между ними в принципе сохранения в едином букете цветов всех культурных различий наций.

В учении о прогрессивном откровении речь идет именно о б е д н с т в е всех наций, рас, языков и культур в составе воссоединяющегося человечества, но вовсе не о слиянии и растворении их без остатка в некой интернациональной массе, подавившей любовь к семье, роду, племени, своему народу и родному языку.

Напротив, принцип «различий в тождестве» предполагает такое желаемое высшее единство человечества, внутри которого способны расцвести все цветы уникальных культур, а их плодами могут пользоваться граждане любой страны, где бы и в каких условиях они ни проживали. В этом смысле будущий мир видится единой страной, внутри которой каждому человеку дано право свободно перемещаться во все части света и выбирать отвечающую его душе религию и национальную культуру.

Пока же люди в своем большинстве духовно и материально еще не доросли до умения выбирать соответствующую их сущности и менталитету социокультурную форму своего индивидуального бытия. Чаще всего у них нет достаточных условий для выбора желаемой национальности, подходящего языка, адекватной их совести религии и культуры. В каком месте жить и на языке какого народа мыслить — это пока не вопрос свободного выбора, а вопрос случайного места рождения и вынужденного подчинения местным традициям и запретам. Отсюда и неизбежное диссидентство

внутри национальных культур, внутренний протест против тотально навязываемых специфических ценностей.

Вместе с тем само это насильственное пребывание людей-клеток в прокрустовом ложе национальных организмов исторически оправдано законами выживания и расцвета каждой отдельной культуры. Особенности этнической культуры требуют для своего принципиального проявления критической массы людей-единомышленников, т. е. необходимого и достаточного количества людей, удерживающих друг друга в рамках одного и того же социокультурного целого.

Когда же все многообразие культур вызревает и для поддержания каждой культуры есть избыточное число единомышленников, тогда наступает время собирания всех культур в единый многоцветный букет. Тогда и только тогда появляются невиданные возможности для свободного выбора индивидами собственной социокультурной сущности, а между национальными государствами исчезают охраняемые армиями жесткие границы.

Это и есть процесс складывания общечеловеческой культуры и вхождения человечества в новую эру, эру объединенного человечества — путь, альтернативный агрессивному национализму и безродному космополитизму, указанный новыми мировыми религиями, в том числе верой бахаи.

Реальное и утопичное в экуменизме

Сольются ли все состоятельные религии в единую, универсальную общечеловеческую религию? Мыслится ли подобное слияние как синкретизм или как логическое единство? Тема э к у м е н и з м а — одна из широко обсуждаемых богословами проблем. Экуменическое движение (от греч. οἰκουμένη — вселенная) — движение за объединение христианских церквей, возникшее в начале XX в. в протестантизме. Начало этому движению положила Всемирная миссионерская конференция, состоявшаяся в 1910 г. в Эдинбурге.

Смысл начальных экуменических дискуссий можно выразить формулой блаженного Августина: «В главном — единство, во второстепенном — многообразие, и во всем — любовь». Необходи-

мая, но не достаточная предпосылка экуменизма заключена в требовании терпимо и с уважением относиться к инакомыслию. Появившиеся позднее организации «Вера и порядок» и «Жизнь и деятельность» поставили своей задачей преодолеть догматические и канонические расхождения в христианстве и увязать христианство с насущными проблемами современности. В 1948 г. был создан Всемирный совет церквей. Сегодня участниками экуменического движения являются протестантские, старокатолические, многие православные и другие церкви.

Анализ декрета «Об экуменизме», принятого Вторым Ватиканским вселенским собором католической церкви, приводит к выводу, что при обращении к идее экуменизма католическая церковь мечтает подчинить руководству Ватикана другие церкви. Высшим органом экуменического движения является Генеральная ассамблея. Она избирает президиум Всемирного совета церквей и Генеральный комитет, которые руководят всей работой движения между ассамблеями. Генеральный секретариат находится в Женеве. Христианские церкви, участвующие в экуменическом движении, рассчитывают совместными усилиями выработать меры против сужения сферы влияния религиозных идей, развивать миссионерство, дать ответы на вопросы, волнующие современного человека.

Идеологи экуменизма мечтают выработать «общехристианскую социальную программу», пригодную для стран с различными социальными устройствами. Всемирный совет церквей с позиции здравого смысла стремится решать такие важные вопросы, как защита мира, восстановление экологического равновесия и т. д.

С середины XX в. понятие экуменизма стало расширяться до идеи объединения всех мировых религий — христианства, ислама, буддизма и др. Таким понятием, например, оперируют сторонники преподобного Муна (церкви единения). В понятии «Роза мира» Д. Л. Андреев мыслил творческий синтез всех религий «светлой направленности», когда каждая из них становится лепестком «единого духовного цветка». Таковую проектируемую универсальную религию Андреев называл по-разному: «интеррелигия», «панрелигия», «соборный мистический разум живущего человечества». Он мечтал о времени, когда этические принципы Розы мира будут

регулировать деятельность будущей всемирной конфедерации государств⁶⁶.

Религиозный универсализм вовсе не обязательно связан с идеей создания новой самостоятельной религии, которая была бы лучше всех ныне существующих конфессий и отменяла бы их. Индуист Свами Вивекананда (1863—1902), к примеру, считал универсализм лишь средством достижения взаимопонимания между людьми разных вер. Он писал: «Да вдохновит вас тот, кто является Брахманом индусов, Агуромаздой зороастрийцев, Буддой буддистов, Иеговой евреев, Небесным Отцом христиан. Христианину не надо стать индуистом или буддистом, а индуисту или буддисту — христианином. Но каждый должен проникнуться учением других, не переставая культивировать свою индивидуальность и развиваться сообразно своим собственным законам»⁶⁷.

Противники экуменического движения считают, что неслиянность и плюрализм религий и сопряженных с ними национальных культур — это источник прогресса человечества, а слияние религий в некую единственную «усредненную» религию с неизбежностью приведет к застою общества и разрушению духа национальных культур. Формальное равенство есть унификация, соединение однородного; оно ведет к вырождению и ненависти. «Все, что посягает на индивидуальную природу (глобализация, экуменизм и пр.), безбожно и враждебно миру» (Д. Т. Судзуки).

Любая монотеистическая религия, доказывал Бахаулла, есть относительная истина, поэтому ни одна из них не отменяет и не подменяет другую. Каждая из них предлагает свой неповторимый угол зрения на Единого, поэтому совокупное человечество, опираясь на сумму относительных истин, больше знает о Всевышнем, чем просто представители той или иной отдельной религии. Относительные истины посланников Бога дополняют друг друга, «переводят человечество из младших классов в старшие», причем знания, полученные на поздних этапах развития общества, не отменя-

⁶⁶ См: *Андреев Д. Л.* Роза мира. Метафилософия истории. М., 1991.

⁶⁷ Цит по: *Ролан Р.* Жизнь Рамакришны. Жизнь Вивекананды. Киев, 1991. С. 256.

ют те знания, которые древние люди получили от Кришны, Авраама или Зороастра.

Чем больше количество религиозных истин, каждая из которых относительна, тем ближе объединяемое человечество к абсолютной истине. Экуменизм призывает к идеологической толерантности и взаимопросветительскому диалогу между представителями разных конфессий, тем самым создавая предпосылки для совместного решения людьми общих земных задач по сохранению мира и жизни на планете. В этом плюсы экуменизма, в этом его реализм. Однако экуменизм опасен, когда он призывает ограничивать содержание любого религиозного сознания суммой из нескольких тощих и бесцветных истин, подобных тем, которые в 1907 г. предлагал Л. Н. Толстой в своей статье «Наше жизнепонимание».

А. В. Кураев пишет, что экуменизм как объединение религий обеднил бы каждую из синтезируемых религий. Например, объединение православных и протестантов потребовало бы от православия отказаться от икон, красоты литургии, почитания святых, молитв за усопших. Объединение христиан с иудеями привело бы к утрате христианами Христа, Евангелия, а с буддистами — к утрате веры в Бога-Творца⁶⁸.

Из универсального принципа диалектического единства интеграции и дифференциации следует, что если бы даже удалось создать соединенные церкви мира, то неодолимо возникнут противодействующие им объединения, которые, в свою очередь, снова начнут делиться на противоположные течения.

В 20—40-х гг. XX в. экуменизм был на 90 % левопротестантским, решительно настроенным, например, против культа Божией Матери и почитания икон. В 60-е гг. отношение протестантов к православию заметно улучшилось, многие из них стали интересоваться иконописью, православными песнопениями, памятниками древнемонашеской письменности. Тогда стало углубляться экуменическое общение между разными ветвями христианства. Однако в последнее время в протестантском мире возникло весьма либеральное отношение к тенденциям имморализма (по вопросам брака,

⁶⁸ См.: *Кураев А.В.* Вызов экуменизма. М., 1997.

общения полов и т. п.). Ряд поместных православных церквей выразили несогласие с подобным либерализмом и вышли из состава Всемирного совета церквей.

Две грани религиозного пророчества

Идею слияния религий считали ложной многие крупные мыслители. Например, еще до появления экуменического движения Бахаулла предостерегал против попыток «обобщения религий». Методологически важна его концепция двойственной природы пророка. Бог один для всех истинных религий, но люди вынуждены исповедовать о Боге разные убеждения. В сущности, все подлинные религии получают лучи от единого Источника, но различаются специфическими толкованиями этого Источника.

В некотором и особом смысле верно, что все религии — это одна и та же Религия (именно этот смысл акцентируют экуменисты), однако конкретные проявления единой сущности в формах индуизма, иудаизма, зороастризма, буддизма, христианства, ислама и т. д. необходимо бережно сохранять и почитать как относительные истины. Каждый подлинный пророк говорил о себе как об обычном земном человеке и одновременно как о Богоявлении, ибо через пророков говорит именно Бог.

«Если Полные проявления скажут: “воистину Я есть Бог”, — пишет Бахаулла, — это правда и вне всякого сомнения; ибо неоднократно доказывалось, что через их Явления, Свойства и Имена на земле возникают проявление Самого Бога, Свойство Бога и Имя Божие. Так говорится: “Не ты бросил (о Магомете) копье в их глаза, когда бросил, но Бог бросил это”»⁶⁹. В этом смысле пророки различаются человеческой внешностью, но их Божественная сущность тождественна; сколь бы ни различались обстоятельства их телесного рождения, внутренне они суть один и тот же Богочеловек.

Соответственно сущностной и феноменальной граням пророка в каждой религии есть две противоположные тенденции. Одна из них заключается в признании своего общего вместе с другими ре-

⁶⁹ Бахаулла. Книга Достоверности. Вильметт, 1990. С. 116.

лигиями происхождения из единого Источника, а потому требует от своих сторонников почтительного отношения к иноверцам (д о к т р и н а Н о я).

Вторая тенденция связана с сохранением уникальности собственного религиозного канона и противопоставлением его канонам иных религий. Переоценка значимости своего пути к Богу ведет к фанатизму, а абсолютизация тождества религий — к внецерковному экуменизму и религиозной бездеятельности.

Секуляризация

Если экуменизм направлен на идейную реформацию религий и предполагает их идейное оскудевание, то одна из основных форм атаки на могущество церквей и лишение их материальной опоры выступает в требовании секуляризации.

С е к у л я р и з а ц и я (от лат. *saeculum* — поколение, век, дух времени; позднелат. *saecularis* — мирской, светский) — первоначально отчуждение собственности религиозных организаций в пользу государства, передача церковных земель и имущества в светское владение.

Со времен переговоров по Вестфальскому миру (1648) под секуляризацией понимают обмирщение церквей и монастырей, употребление их собственности на всеобщие мирские цели. Иногда так называют изъятие из церковного ведения образования, отказ от духовного звания и т. п. В каноническом праве римских католиков термин *saecularizatio* обозначал возвращение в «мир» члена монашеского ордена, освобождаемого от его прежних обязательств. С эпохи Просвещения все больше стали говорить о секуляризации христианства вообще, секуляризации теологии и религиозной философии.

В XIX в. понятие секуляризации окончательно утрачивает свои узкие политико-юридическое и религиозно-каноническое значения и широко определяется как процесс освобождения общества в целом из-под влияния христианства или иных религий. Английские вольнодумцы ввели термин «секуляризм», которым обозначили воззрения на жизнь, свободные от христианских догм.

В 60-е гг. XX в. вопрос о секуляризации становится одной из ключевых социологических проблем (П. Бергер, Т. Лукман, Б. Уилсон, Д. Мартин и др.). Д. А. Узланер пишет, что в 1967 г. Л. Шайнер выделил шесть смыслов понятия секуляризации: «упадок религии, ее приспособление к “миру”, выдавливание религии из общества (дифференциация), трансформация религиозных верований и институтов в свои светские альтернативы, десаκραлизация мира и, наконец, переход от “сакрального” общества к “светскому”»⁷⁰.

Сегодня наиболее популярна дефиниция Б. Уилсона: секуляризация — это процесс, посредством которого религиозное мышление, практика и религиозные институты утрачивают свое социальное значение.

Постоянное обогащение религиозных организаций нередко вело и ведет к столкновению церкви с интересами светской власти, предпринимателей, мирских организаций; это обуславливает стремление светских властей к секуляризации. Обращение храмовых имений в собственность государства практиковалось уже в древности (например, в Древнем Египте при Аменхотепе IV). В Западной Европе борьба за освобождение государственной власти от церковного контроля и акты секуляризации сопровождали всю историю образования централизованных национальных государств, вызывая стойкое сопротивление католической церкви.

Особенно широкий масштаб секуляризация получила в Западной Европе начиная с XVI в., со времени Реформации, направленной на подчинение деятельности церкви интересам буржуазии. В России огромный рост церковного землевладения также столкнулся с интересами развивающегося централизованного государства, в связи с чем в течение XV—XVII вв. производились неоднократные попытки ограничить церковное землевладение.

Так, на основании Указа о секуляризации 1764 г. Екатерины II у монастырей и архиерейских домов было отобрано 8,5 млн десятин земли. Декретом 1917 г. все церковные и монастырские земли

⁷⁰ Узланер Д. А. Становление неоклассической модели секуляризации в западной социологии религии второй половины XX века // Религиоведение. 2008. № 2. С. 138.

были национализированы, но после 1990 г. церковь в России вновь начинает обретать реальные права владения землей. С конца прошлого века в западной социологии понятие секуляризации стало пониматься более широко, а именно как *д е с а к р а л и з а ц и я* — всякая форма эмансипации от религии и церковных институтов, что было связано с распространением материализма и атеизма.

В марксистской литературе под секуляризацией понимаются различные исторические этапы высвобождения от религиозного влияния всех сфер жизнедеятельности общества и личности, а также процесс лишения религиозных институтов социальных функций, вытеснение религиозных представлений и замена их атеистическими взглядами. Под секуляризацией можно также понимать освобождение от влияния социоцентрических религий, в связи с чем, например, отделение КПСС, этой своеобразной церкви, от государства и лишение ее права распоряжаться народной собственностью было широкомасштабной секуляризацией.

Некоторые религиоведы (например, Е. Г. Балагушкин) считают, что с усилением всемирной секуляризации падает потребность в мировых (интегральных) религиях, усиливается спрос на утилитарные верования (магическое врачевание, бизнес-мания и любовная мания, оккультные восточные единоборства и пр.), возрастает интерес к восточным экзотическим религиям либо к этническому неоязычеству. Церкви все более превращаются в секты и деноминации. Складываются «рынок религий» и товарно-потребительское отношение к ним (что та или иная религия может мне дать). Секуляризация приводит к стремлению религиозных организаций экуменически сплотиться друг с другом с целью выживания.

Последствия секуляризации

Известный русско-французский социолог Г. Д. Гурвич (1894—1988) высоко оценивал секуляризацию. По его мнению, секуляризация утверждает множественность путей восхождения к Абсолюту и потому менее всего заслуживает упрека в безбожии: истинный смысл ее как раз обратный, а именно нахождение новых, неизвестных религии связей с Абсолютным. Оппоненты Гурвича указывают

на негативные последствия секуляризации: она разрушает «сакральный космос», развивает у людей чувство «бездомности» и влечет за собой утрату теплоты человеческих взаимоотношений (Б. Уилсон).

Критерием оценки последствий секуляризации является ее влияние на эволюцию отдельной культуры в целом. В одних исторических условиях секуляризация благотворно сказывается на развитии духовных и материальных граней культуры, а в других, наоборот, вредит культуре. Поэтому заранее односторонними были бы абстрактно-положительные и догматически-отрицательные оценки феномена секуляризации.

Для одной культуры на данном этапе ее роста больше подходит теократическая форма правления, когда вся жизнь государства контролируется государственной церковью, а все иные церкви в стране либо запрещены законом, либо подавлены.

В таких условиях церковь имеет огромные возможности накапливать земельные участки и материальные ценности и использовать их для культурных целей. В других случаях более плодотворны альтернативные формы отношения церкви и государства, иные законы о церковном имуществе.

Сегодня в России православные, мусульманские и буддийские организации и общины испытывают большие материальные трудности при восстановлении храмов, мечетей и молитвенных домов. Большевицкая секуляризация нанесла им громадный вред, во многом непоправимый. Если верно, что воссоединяющееся человечество возможно только при сохранении всех религий, то отсюда следует, что проблема секуляризации должна решаться крайне осторожно и с учетом материального фактора развития каждой специфической религии.

Протестанты требуют обмирщения церкви и отказа от дорогих и пышных богослужений. Это их право. Но православие по своему существу не подходит под протестантские мерки, не может и не должно отказываться от своей прекрасной литургии, позолоченных икон, иконостасов, росписей и дорогой архитектуры. Столь же осторожно следует решать антиномию: «монастыри и монашество себя изжили — монастыри и монахи нужны в организме обновляющейся культуры».

Бахаи, например, с плеча разрубают эту антиномию — однозначно осуждают монашество и уход от светской трудовой деятельности. Требование отказа от монашества фактически означает не только покушение на разнообразие церковной жизни, но и на общечеловеческие права. Понятно, что с таким требованием не согласится большинство христиан и буддистов, поскольку оно ущемляет свободу их вероисповедания.

Таким образом, проблема секуляризации всегда сохраняет свою антиномичную форму и не имеет однозначного и подходящего для всех религий решения.

Проблема общечеловеческих ценностей

В настоящее время проблема общечеловеческих ценностей — предмет острых идеологических дискуссий. Чаще всего оппонирующие стороны догматически сталкивают между собой два тезиса:

1. Общечеловеческие идеалы всегда главенствовали в организации общественной жизни в силу того, что «человек разумный» есть единое социально-биологическое целое, а базовые принципы всех религий и культур, регулирующие этнические связи, по существу одни и те же.

2. Национально-этническое всегда берет верх над общечеловеческим: вся история человечества свидетельствует о бытии людей в форме этносов, непрестанно борющихся друг с другом. Общечеловеческого языка нет, всякое мышление и всякая культура основаны на национальных языках.

Оба тезиса можно довольно убедительно обосновать, и в своем столкновении они кажутся вечно неразрешимой дилеммой. Однако дилемма в некотором смысле ослабляется, когда мы начинаем ее рассматривать в свете учения о прогрессивном откровении. Это тот случай, когда дилемма не является истинной антиномией. Биологическая и медицинская науки говорят нам, что все люди биологически одинаковы; с этой точки зрения, общечеловеческое как биологическое подчиняет себе национальное. Однако социально-историческая сущность людей изменяется прежде всего в связи со сменой форм их сообщества.

В социально-коммуникативном смысле «семейное» стало подчинять себе общую биологию человека уже на самых ранних этапах социальной истории («мой дом — моя крепость»). Затем стало первенствовать родоплеменное социальное чувство («мы с тобой одной крови, одного рода и племени»). Наконец, ныне первенствует «национальная идея».

Как изменялись приоритеты в прошлом, так они могут измениться и в будущем. Вопрос только в том, насколько темпы развития такого высшего социального чувства, как любовь ко всему человечеству («мы — земляне»), ускоряются и когда это социальное чувство выйдет в смысложизненных отношениях людей на первый план. Если последнее когда-нибудь все-таки произойдет, то не будет ли это означать, что общебиологическое в человеке воплотилось в адекватной ему всемирно-социальной форме? Смена национальных ориентиров на общечеловеческие уже заметна в ряде явлений общественной жизни и в будущем, возможно, станет очевидной также во многих других аспектах.

Например, ныне очевиден примат общечеловеческого над национальным в естествознании, математике, логике и ряде других наук, хотя наука продолжает существовать в национальных формах в институциональном, стилевом и языковом отношениях. Мировоззренческие же дисциплины пока преимущественно национальны; скажем, сложилась русская национальная философия, но пока нет, например, в Бразилии или Португалии, самостоятельной и оригинальной философии. Чтобы добиться совершенства в науке или другой профессии, нужно подняться до общемирового уровня и овладеть добытым международным сообществом знанием. В точных науках уже ценятся не столько национальные, сколько мировые достижения. Оценивая открытия и изобретения, патентоветы ориентируются на мировые образцы.

Сказанное верно также в отношении технических и спортивных достижений. Говорят также не только о национальных шедеврах искусства, но и о мировых шедеврах, знать которые должен каждый образованный землянин. В иных же областях народной жизни, например в идеологии народа, религии, семейно-бытовых и хозяйственных сферах, во многих странах пока главенствует на-

ционально-этническое начало. Но и в этих областях национальные ценности испытывают все возрастающую конкуренцию с общечеловеческими ценностями (международные соглашения о правах человека, межнациональные браки, международный туризм, импорт и экспорт материальных и духовных ценностей и т. п.).

Таким образом, исторический подход к анализу остро идеологической проблемы соотношения национальных и общечеловеческих ценностей требует заниматься конкретным исследованием темпов превращения общечеловеческих ценностей в высшие регуляторы общественной жизни применительно к разным континентам и отдельным странам. Религиозное учение о п р о г р е с с и в н о м о т к р о в е н и и предлагает общую методологию решения данной проблемы, а статистика, прикладная социология и политология могут создавать на основе такой методологии более конкретные модели динамики национальной и общечеловеческой тенденций. Это был бы хороший прецедент союза религии и науки.

В каждой культуре общечеловеческое в той или иной степени проявляется через этническое. Сегодня как никогда глубоко взаимоотражение национальных культур, обусловленное информационным взрывом, ускоренным прогрессом средств массовой информации и расширением международных коммуникаций. Логично ожидать, во-первых, взаимоизменения национальных культур, а во-вторых, рождения в их контакте эмерджента — автономной всемирной культуры, т. е. какого-то пока неизвестного, конкретного тождества изменившихся национальных культур.

Для того чтобы новый продукт перешел из сферы сущности (виртуальной возможности) в лоно наличного бытия, он должен обрести свой специфический субстрат, материальную форму, телесность. Учение о прогрессивном откровении предусматривает две взаимосвязанные формы материализации единой культуры человечества — всемирное правительство и единый дополнительный язык. В с е м и р н ы е Ш т а т ы будут принимать согласованные с национальными государствами решения, касающиеся общезначимых проблем выживания человечества, в том числе проблем охраны природы, предотвращения агрессии против отдельных стран, устранения глобальных конфликтов, ликвидации голода, неграмотности,

освоения космического пространства. Подобно тому, как в США сравнительно мирно сосуществуют различные религии и этнические субкультуры и в то же время всех граждан этой страны объединяет сакральная «американская идея», так и всемирная культура будет гарантировать достаточно свободное развитие всех религий и национальных культур на основе сакральной идеи «всеединства человечества». Новый административный порядок, возможно, возникнет через преодоление острых социальных противоречий между империями и колониями, национальными государствами, мировыми религиями, личностью и обществом, традициями и новообразованиями.

Подчеркнем еще раз, что массовые страдания из-за раскола человечества на враждующие религии, культуры и государства постепенно рождают всеобщую потребность в воссоединении человечества и во всем мире. Революция во взаимопонимании землян сделает мир «тесным», дальние станут близкими. Будущая всемирная культура, вероятно, более полно воплотит в себе сущность родового человека. Выживание и спасение человечества — в единстве и гармонии национально-культурных различий. Вместе с тем одни социальные противоречия непременно сменяются другими.

Человечеству одинаково важны утопическая и реалистическая функции, присущие теологии и философии (А. А. Гусейнов). Утопическую мечту Канта о будущем вечном мире нужно антиномично уравновесить реалистической идеей Гераклита о вечной войне как условия обновления мироздания: «борьба — отец всего и царь над всем». Ярким современным примером конструктивной утопической этики ненасилия является «Декларация мирового этоса» выдающегося католического теолога Г. Кюнга⁷¹.

Итак, не было и нет народов без религии, равно как нет единой религии человечества и вряд ли она возникнет в будущем. Религия сакрализует основополагающие идеалы индивида и общества и развивается во взаимосвязи ее эгоцентрических, социоцентрических и космоцентрических форм.

⁷¹ См.: Идея ненасилия в XXI веке. Пермь, 2006. С.154—167.

Из уникального сплава религиозных и хозяйственных связей вырастает система сакральных и светских идеалов. Культура представляет собой и д е а л о о б р а з у ю щ у ю сторону человеческой жизни и произрастает как возделывание идеалов.

Отношения между сакральными и светскими идеалами внутри отдельной культуры сложны и противоречивы. Культура сопряжена с собственной теневой структурой — диссидентской контркультурой, в борьбе с которой она черпает новые силы или погибает.

Десакрализация религиозного базиса общества угрожает целостности всей системы культуры, а религиозная реформация подчас восстанавливает потенции культуры и задает ей новые направления эволюции.

ОТНОШЕНИЕ К ИНОВЕРИЮ

§ 1. Совесть

Понятие совести. — Этическая дилемма интуитивизма и эволюционизма. — Свобода воли. — Сократ, стоики и каббала о совести. — Христианство о совести

Понятие совести

Совесть сравнивают с тихим голосом, напоминающим, что за тобой могут подсматривать. Она проявляется как реакция на уже совершенный недостойный поступок в форме его морального осуждения или мотив («мыслепреступление») планируемого аморального действия с целью его предотвращения.

Известны такие словосочетания, как *больная совесть*, *спящая совесть*, *пробуждающаяся совесть*, *чистая совесть*. В ряде языков слово *совесть* (греч. *συνείδησις*, лат. *conscientia*, англ. *conscience*, нем. *Gewissen*) образовано из корня, обозначающего «знание», и приставки *со*, что указывает на близкую связь совести и сознания. Слово «совесть» (*со-весть*), вероятно, синонимично словам *весть*, *ведать*.

С о в е с т ь — это осознание человеком личных и чужих поступков сквозь призму какого-нибудь критерия добра и зла. Она предполагает чувство долга, вины и ответственности перед собой и другими людьми. В религиозных текстах совесть приписывается только человеку, но не Богу, не ангелам и не животным. Совесть

принуждает нас вести себя так, чтобы не заслужить упрека со стороны близких, своего народа, человечества.

В. И. Даль характеризует добрую совесть как природенную правду (в ее различных степенях развития) и как невольную любовь к добру и к истине, отвращающую ото лжи и зла. В «Толковом словаре» Даля читаем: *Глаза — мера, душа — вера, совесть — порука; От человека утаишь, от совести (от Бога) не утаишь; Совесть робка, поколе ее не заглушишь*; угрызения совести проявляются в том, что она *мучит, снедает, томит, спать не дает* или *убивает*; *совестить* кого-нибудь — значит заставлять стыдиться и раскаиваться в содеянном; однако бесполезно совестить того, у кого нет совести.

Многие (например, И. Фихте) верят, что совесть никогда не ошибается и что ее оценки всегда безусловно истинны. Другие придерживаются того мнения, что, как и всякое сознание, совесть зависит от меняющихся условий; иногда она бывает истинной, а порой способна заблуждаться. Противостояние этих альтернативных взглядов на природу совести резюмируется в этической дилемме интуитивизма и эволюционизма.

Этическая дилемма интуитивизма и эволюционизма

И н т у и т и в и с т ы определяют совесть как врожденную (априорную) способность человека слышать и понимать: 1) зов бытия; 2) глас Божий в своей душе; 3) объективно-реальный нравственный миропорядок; 4) категорический императив практического разума (Кант).

По мнению интуитивистов, совесть теоретически невозможно вывести из иных способностей *homo sapiens*. В ней заключена сверхчеловеческая сила. Совесть укоренена в природе человека, является основным свойством человеческого духа. Ее оценки безусловны, имеют общечеловеческий характер и не зависят от особенностей государственного законодательства.

Этнография доказала несостоятельность взгляда на древних людей и современных дикарей как на существ, лишенных всяких нравственных понятий. Вместе с тем в наследуемом каждым человеком

зародыше совести заключена потенция к ее постоянному росту. Преступники морально ущербны, поскольку в них этот зародыш нравственного сознания по ряду причин не получил сколь-либо заметного развития.

Эволюционисты, напротив, видят в совести продукт многовекового поощрения обществом альтруистических чувств и поступков и осуждения эгоизма. Согласно эволюционной модели, «внутренний голос совести» постепенно прививается людям в процессе воспитания и образования — путем интериоризации социально-приемлемых альтруистических схем действия. В каждой культуре свои идеалы альтруизма, поэтому любая мораль относительна и покоится на приобретенных привычках и социальных подкреплениях. Ницше различал мораль господ и мораль рабов.

Эволюционизм объясняет преступное поведение нравственным недоразвитием преступников, отсутствием у них должного воспитания, особенностями окружающей среды. Многие эволюционисты, вслед за Гельвецием, утверждают, что добродетель, правильное поведение и счастье народов зависят от хороших законов.

Чувство совести, будь то врожденный зародыш или привитая способность, может усиливаться либо слабеть под действием внешних факторов. Совесть является ядром нравственного сознания субъекта — индивида, социальной группы, народа, человечества. Когда у субъекта слабо развит зов совести, он, признавая факт причинения кому-то вреда, в то же время не порицает себя и не стыдится своего поступка. Оценочные суждения о нравственных феноменах основаны на тех или иных критериях добра и зла. Эти суждения в первую очередь формулируются в безусловной форме, т. е. имеют всеобщий и необходимый характер; кроме того, они выражают непосредственный опыт, а не итог отвлеченных рассуждений; наконец, они сопровождаются положительными или отрицательными эмоциями.

Свобода воли

Условием совести является свобода воли. Человек может с полным основанием упрекать себя в плохом поступке, если со-

вершил его по своей свободной воле, когда у него была возможность выбора — совершить или не совершать такой поступок. Вся произвольная деятельность человека по сути является объектом моральной оценки.

Проблема свободы воли, т. е. вопрос о том, может ли быть свободным само воление, возникает в связи с праксеологическим вопросом об ответственности человека за свои действия. Личная нравственная ответственность актуализируется в условиях осознанного отношения к собственной свободе. Исходя из представления Спинозы о свободе как познанной необходимости, Энгельс определил свободу воли как способность принимать решения со знанием дела.

«Если человек не мог поступить иначе, чем он поступил, — рассуждает Р. Гальцева, — если каждое его действие необходимо, то есть строго обусловлено и исключает возможность выбора, то ему нельзя это действие вменить в вину или поставить в заслугу — здесь всякая нравственная оценка неправомерна и излишня. Свобода воли выступает как возможность различных действий, как свобода выбора. <...> Таким образом, проблема свободы воли, первоначально сформулированная как вопрос о свободе человека в своих действиях, превращается в вопрос о обусловленности воли извне в качестве конечной причины (*causa sui*)»¹.

Сократ, стоики и каббала о совести

В древнегреческой мифологии совесть изображали в виде богинь проклятья и кары, преследующих преступников и поощряющих раскаявшихся. В древнегреческой философии вначале не было четкого понятия совести, и «даймон» Сократа скорее относился к предсказаниям оракула, нежели к тайне внутреннего сверхчеловеческого голоса.

Позднее в философии стоицизма складывается понятие совести, близкое к современному. Стоики учили, что, хотя наша совесть

¹ Гальцева Р. Свобода воли // Филос. энцикл. : в 5 т. Т. 4. М., 1967. С. 564.

подчас и ошибается, все же лучше опираться именно на нее, а не на мнения окружающих. Чистая совесть дает самоудовлетворение, а укоры совести суть наказания за наши проступки.

В каббале (мистическом учении иудаизма) под совестью понимается стыд за свой эгоизм перед людьми и собой. Ощущение совести отсчитывается от высшей степени развития человеческого эгоизма, когда эгоист внятно ощущает разницу между собой и абсолютным альтруизмом Творца. Главная причина всех страданий в мире — разрыв с Творцом, и совесть — это самое кошмарное и тягостное переживание человека. Чтобы успокоить свою совесть, люди поневоле подчиняются установленным нормам морали.

Когда альтруистическое поведение индивида касается лишь других людей, то его поведение носит чисто социальный характер. Когда же его альтруизм продиктован осознанным желанием стать подобным Творцу, то его поведение приобретает духовный смысл.

Христианство о совести

Христианская этика уподобляет совесть окну, через которое проникает свет Божественного повеления. Апостол Павел рекомендует повиноваться властям не только из страха наказания, но «и ради совести» (Рим. 13 : 5); говорит он и о том, что совесть способна подниматься по ступеням вверх. Иоанн Златоуст называет совесть неподкупным судьей и достаточным путеводителем для достижения добродетели; одним из первых этот богослов вводит понятие свободы совести.

Схоласты, обсуждая разные частные проявления совести, выявили в ее составе два постоянных компонента: 1) врожденную, незыблемую и безошибочную основу (синдерезис); 2) условное, нередко ошибочное и изменчивое начало (*conscientia*). Перенесение акцента либо на синдерезис, либо на *conscientia* результировалось в форме дилеммы интуитивизма и эволюционизма в этике.

Мартин Лютер внедрял протестантскую идею о том, что глас Божий проникает в сознание каждого верующего и руководит через совесть человеком независимо от церкви и священнослужителей.

Феофан Затворник подробно описал христианские представления о совести². По его словам, грех окутывает человека слепотою, нечувствием, беспечностию, а страх Божий просвещает совесть. В момент воздействия благодати человек хорошо видит все безобразие свое внутри и не только видит, но и чувствует. Вместе с тем сознает опасность своего положения, начинает робеть за себя и заботиться о своей участи. Его грызет совесть, он видит только одного Бога оскорбленного и свои вечные отношения расстроеными. Начни с обличения себя и увидишь, что всякий грех делан самоохотно, с сознанием его грешности. И совесть заставит тебя беспрекословно сознаться в виновности. Предел, до которого должно доводить дело самообличения, есть чувство безответной виновности — состояние, в котором скажется: «Ничего не имею в оправдание — виноват». Всякий грех, тяготящий совесть, надо с п е ш и т ь о ч и с т и т ь п о к а я н и е м. Хорошо и дня одного не держать его на душе.

В работе «Путь духовного обновления» (гл. 4) И. А. Ильин углубляет православные представления о совести. Он предполагает, что наказание совести в глубине своей соответствует некоторой Божественной разумности, вложенной в мир людей, вещей и их отношений. Но дается и испытывается это таинственно-разумное содержание не в форме человеческого интеллекта, а в порядке иррационального сосредоточения души.

Опыт совести подобен опыту молитвы и опыту художественному, а не опыту научного анализа, синтеза и доказательства. Человек, вопрошающий свою совесть, обращается к ней не в качестве исследователя, а в качестве деятеля. Иначе он не живет совестью, а как бы подсматривает за нею. Верное и целостное переживание совестного акта становится в жизни человека неким переломным пунктом, когда человек созревает к внутренней свободе.

Совестный акт, по мнению Ильина, есть акт эмоционально-волевой; он воздвигается бессловесно, из священной глубины человеческого сердца. От совести не следует ожидать ни слов, ни суждений, ни изречений, ни формул. Когда высший закон совпадает

² См.: *Феофан Затворник. О совести* // Русский инок. 2008. Ноябрь.

с желанием человеческого сердца, тогда долг исчезает в свободном и добром хотении совести. Совестьный акт есть состояние вдохновенное и целостное. Он не может состояться во всей его полноте при расщеплении души или при каких-нибудь оговорках.

Вопрошающий свою совесть должен сам предстать перед ней во всей своей цельности; он должен спрашивать не про другого и не для другого, а про себя и для себя. Вопрос, обращаемый к совести, должен звучать приблизительно так: «Что мне сделать, чтобы совершить нравственно лучшее?».

Русский философ полагает, что совесть есть начало не механическое, а органическое, не уравнивающее, а распределяющее. Если бы все люди стали жить по совести, то они совсем не начали бы делать «одно и то же». Совесть указывает на единый, нравственно лучший исход из данного жизненного положения. И человек переживает поступок, рекомендуемый ему совестью, как нечто абсолютно необходимое и единственно возможное. Совесть не дает человеку никаких обобщений; эти обобщения человек придумывает сам.

Вот почему гораздо лучше и продуктивнее обращаться к совести много раз для получения единичных указаний в отдельных случаях жизни, чем требовать от нее общих правил и рецептов. Фихте, выдвинувший «метафизику совести», остался для большинства его современников и читателей непонятым потому, что интерес построения единой и логически непрекаемой философской системы возобладавал у него над потребностью в искренней простоте и ясной глубине.

По Ильину, совесть есть основной акт внутреннего самоосвобождения и источник чувства справедливости и долга. Поэтому там, где этот акт исчезает из жизни, теряют свой смысл внешняя свобода, справедливость и долг. Если бы однажды злему духу в ночи удалось погасить в душах спящих людей все лучи совести, хотя бы на сравнительно короткое время, то на земле воцарился бы такой ад, о котором самые злые сновидения не могли бы дать нам верного представления.

Совесть указывает нам на нравственно-совершенное, которое вовсе не является ни самым приятным, ни самым полезным, ни

самым целесообразным. Человек, верно переживший совестный акт, завоевывает себе доступ в сферу, где долг не тягостен, где дисциплина слагается сама собою, где инстинкт примиряется с духом.

Человек, которому не удастся поднять себя до совести, начинает опускаться ее до себя, толковать ее как якобы «готовую на уступки». И тогда совесть в ее чудесном полногласии и всесиллии умолкает в его душе, незаметно превращается в какое-то личное консультационное бюро, дающее полезные и успокоительные советы. Переживание совести у людей бывает подвержено двум основным искажениям — вытеснению совестного акта, доходящему до полного ожесточения души; снижению совестного акта в процессе приспособляющихся компромиссов при помощи произвольного изложения и перетолковывания его содержания.

Ильин сетует на то, что современный человек научился «относиться критически» к священной, иррациональной глубине совести, ограждать себя от ее голоса и иронически подсмеиваться над совестными людьми. Среди современной интеллигенции царит не высказываемое, а молчаливо подразумевающееся и все более укореняющееся воззрение, будто «умному» человеку, собственно говоря, решительно нечего делать с совестью; у него много других дел поважнее.

Однако совесть нужна каждому человеку, и не только в поворотные моменты его жизни, но и ежедневно. И то, что совсем не тронута ее лучом, оказывается в высшей степени подверженным распаду как в личной, так и в общественной жизни, поскольку все начинает делаться недобросовестно.

Подводя итог своим рассуждениям, И. А. Ильин заключает, что без совести невозможны ни культура, ни жизнь на Земле.

§ 2. Свобода совести

Понятие свободы совести. — Детерминизм и свобода. — Объективный и субъективный смыслы свободы совести. — Свобода вероисповедания. — Декреты о свободе совести. — Нарушение закона о свободе совести в системе образования. — Условия полной реализации свободы совести. — Религиозное свободомыслие

Понятие свободы совести

Свобода совести — это, во-первых, предусмотренное государственным законодательством право подданных или граждан руководствоваться в своих убеждениях и поступках произвольно выбираемыми критериям добра и зла; во-вторых, это внутренняя свобода личности признавать некоторый объект в качестве особо ценного идеала и поклоняться ему.

Дж. Локк, один из первых теоретиков свободы совести, заявил, что свобода совести — это естественное право каждого человека, и никого нельзя принуждать в вопросах религии законом или силою³.

Детерминизм и свобода

Есть два «вечных», различных, но тесно связанных вопроса: 1) свободны ли мы на самом деле? 2) должны ли мы нести ответственность за все, что совершаем? Одни полагают, что детерминизм не противоречит идеям свободы и ответственности, поскольку всегда есть возможность выбора между различными необходимыми вариантами будущего. А другие приходят к противоположному выводу, что свободу можно реализовать путем действия вопреки необходимости. Пессимисты рассуждают так: полная свобода воли невозможна, следовательно, не должно быть безусловного морального требования нести ответственность за свои поступки.

³ См.: Локк Д. Послание о веротерпимости // Локк Д. Соч. : в 3 т. Т. 3. М., 1988. С. 110—111.

Применительно к словосочетанию «свобода совести» под с в о б о д о й понимают поступки, вызванные не внешними силами, а нашими желаниями, автономной волей, которая сильнее страсти и независима от нее (Декарт). Мера позитивной или негативной свободы выражается количеством реализуемых возможностей. Учитывая различие понятий способности и права, не следует отождествлять свободу как способность быть независимым в мыслях и действиях (англ. *freedom*) и свободу как авторитетное разрешение думать и действовать определенным образом (англ. *liberty*). *Freedom* и *liberty* являются независимыми переменными.

Стоики учили о двух путях роста нашей свободы: 1) либо удовлетворять все возрастающие потребности, 2) либо адаптировать их к тому, что свершается по Божьей воле, — и предпочитали второе. Свободный человек является хозяином своего сознания, и ему ничто не препятствует делать задуманное, поскольку он по своим физическим и умственным способностям в состоянии это сделать (Гоббс). Когда законодательство не воспрещает любому гражданину руководствоваться собственной идеологической установкой, политическим кредо и не преследует его за личные убеждения, тогда человек не испытывает связанный со своими убеждениями страх и угрызения совести.

Защитники прав человека считают относительную свободу совести важнейшим признаком демократического государства, а ее отсутствие рассматривают как признак тоталитарной власти, подвергающей гонениям и репрессиям людей свободной воли. Абсолютная свобода совести невозможна даже в самых развитых демократических государствах. Не случайна ирония Марка Твена: «Милостью Божьей в нашей стране мы имеем три драгоценных блага: свободу слова, свободу совести и благоразумие никогда не пользоваться ни тем, ни другим».

Объективный и субъективный смыслы свободы совести

Свобода совести имеет разные аспекты: моральный, правовой, историко-философский, социологический, политический, религиозно-

теологический, материалистически-атеистический. В объективном смысле она представлена сводом юридических норм, составляющих законодательство о свободе совести некоторого исторического периода в той или иной конкретной стране. В субъективном смысле свобода совести — это конкретные возможности, права, притязания человека в рамках законодательства о свободе совести. Когда возникает вопрос об отношении человека к религии, то наряду с родовым понятием свободы совести оперируют также более частными (видовыми) понятиями: свобода вероисповедования, свобода религии, религиозная свобода.

Свобода вероисповедания

Это один из основных элементов свободы совести. В условиях свободы вероисповедания жизнь человека (индивидуальная, семейная и общественная) протекает по канонам личной веры, в соответствии с собственным мировоззрением; это возможно при условиях, что закон признает религию частным делом каждого индивида, и никто — ни государство, ни собственное духовенство — не вправе вмешиваться в религиозную жизнь верующего.

Свободу вероисповедания (религии) определяют:

- 1) как свободную деятельность религиозных объединений различных конфессий, соблюдающих соответствующие законы;
- 2) индивидуальное право каждого свободно выбирать любую религию, выбирать, иметь, менять, распространять и выражать любые религиозные взгляды, участвовать в религиозных богослужениях и обрядах;
- 3) право на существование всех религий (свобода религий) и возможность каждой религии беспрепятственно проповедовать свое вероучение.

В древности в большинстве стран вольномыслие приравнивалось к государственной измене и сурово каралось. Как известно, демократия и инквизиция (преследование инакомыслящих) вместе родились в Афинах времен Перикла, о чем свидетельствует решение народа (агоры) казнить Сократа. Так что демократия и несправедливость — вещи вполне совместимые.

Феномен свободы убеждений личности в те далекие времена представлял собою скорее исключение, чем правило, и имел форму веротерпимости по отношению к чужим богам и культам. Политика терпимости к иноверию проводилась, например, в Древней Греции, Римской империи, государствах индуистского, буддийского и раннеисламского исповедований.

Веротерпимости противостоит религиозная нетерпимость личного или коллективного характера, проявляющаяся в быту либо на уровне религиозной догматики. К ней относят разжигание вражды, неуважение, отвращение или резкое осмеивание других людей или групп на почве религиозных верований. Нередко религиозная нетерпимость является показной — прикрывает маскируемые политические или социальные мотивы.

Более высокая по сравнению с веротерпимостью ступень развития свободы убеждений — свобода вероисповеданий. В 1517 г. Лютер выдвинул тезисы, в которых отрицалась необходимость в католической церковной иерархии и духовенстве. Английский Билль о правах 1689 г. признал за каждым право иметь собственное мнение и следовать своим убеждениям, невзирая на советы окружающих. В Декларации независимости США (1776) на первое место ставится человек с его естественными правами, а на второе — государство, которое обязано обеспечивать исполнение естественных прав гражданина.

Во Франции свобода вероисповедания была провозглашена в ст. 10 Декларации прав человека и гражданина (1789); эта форма свободы юридически обеспечивалась законами об отделении церкви от государства и школы от церкви. В Кодексе Наполеона (1804) вообще нет упоминания о религии, что подчеркивало светский характер Французского государства. Однако закон о свободе вероисповеданий, предусматривая возможность беспрепятственного выбора той или иной веры из множества существующих верований, не гарантирует свободы убеждений неверующих граждан.

Декреты о свободе совести

Наконец, Закон о свободе совести, который ныне формально принят 30 % всех государств, является высшей ступенью эволюции юридической свободы убеждений⁴. Этот закон провозглашает не только свободу исповедовать любую веру, смешивать разные верования, принимать старые или признанные новые культы, но также свободу выбирать любое нерелигиозное мировоззрение — индифферентизм, скептицизм, агностицизм, материалистический атеизм.

Однако, как отмечает Г. П. Лупарев, у материалистического атеизма, в отличие от религии, нет культа и регулятивных норм, поэтому его невозможно подвергнуть развернутой правовой регламентации⁵. Лупарев, предлагает заменить туманное понятие свободы совести и вероисповедования более общим и плюралистическим понятием права на мировоззренческую свободу⁶.

Генеральная Ассамблея ООН 10 декабря 1948 г. приняла Всеобщую декларацию прав человека, в которой (ст. 18) сказано: «Каждый человек имеет право на свободу мысли, совести и религии; это право включает свободу менять свою религию или убеждения и свободу исповедовать свою религию или убеждения как единолично, так и сообща с другими, публичным или частным порядком в учении, богослужении и выполнении религиозных и ритуальных обрядов». Сходные выводы содержатся в декларации «О религиозной свободе» Римско-католической церкви, принятой на II Ватиканском соборе (1965).

В России в 1906 г. была отменена ст. 185, карающая за отпадение от христианства в нехристианство. В 1918 г. исключена черта оседлости, принят Декрет об отделении церкви от государства и школы от церкви. В 1997 г. принят Закон о свободе совести и религиозных объединениях, зафиксировавший особую роль православия в исто-

⁴ См.: Международные акты о правах человека : сб. док. М., 2002.

⁵ См.: Лупарев Г. П. Свобода совести: «священная корова» или конституционно-правовой анахронизм? // Религия и право. 2002. № 2. С. 5.

⁶ Там же. С. 6.

рии России. По мнению правозащитников, специальное упоминание в законе о роли православия противоречит конституционному принципу свободы вероисповедания и предполагает прецедент «религиозной предпочтительности».

Рамки свободы совести в нашей стране ограничены также запрещением публично высказывать любовь к родине — пропагандировать националистические идеи. Преследование за религиозную нетерпимость подчас вступает в противоречие с принципом свободы слова. С 1997 г. иностранные граждане и лица без гражданства, законно находящиеся на территории РФ, пользуются правом на свободу совести и свободу вероисповедания наравне с гражданами РФ и несут ответственность за нарушение этих прав.

В современной России религия считается личным делом каждого. Пока еще в российском законодательстве не прописаны ясные и конкретные обязанности государства по обеспечиванию права граждан на свободу их совести и мировоззрения.

Официальная оценка свободы совести Русской православной церковью такова: «Утверждение юридического принципа свободы совести свидетельствует об утрате обществом религиозных целей и ценностей, о массовой апостасии и фактической индифферентности к делу Церкви и к победе над грехом. Но этот принцип оказывается одним из средств существования Церкви в безрелигиозном мире, позволяющим ей иметь легальный статус в секулярном государстве и независимость от инаковерующих или неверующих слоев общества. <...> Церковь должна указывать государству на недопустимость распространения убеждений или действий, ведущих к установлению всецелого контроля над жизнью личности, ее убеждениями и отношениями с другими людьми, а также к... оскорблению религиозных чувств, нанесению ущерба культурно-духовной самобытности народа или возникновению угрозы священному дару жизни»⁷.

Аналогичные суждения содержатся в социальных программах российских мусульман.

⁷ Церковь и мир. Основы социальной концепции Русской православной церкви. М., 2000. С. 55—56.

Нарушение закона о свободе совести в системе образования

До сих пор системы народного образования, существовавшие раньше или действующие сегодня, предусматривали либо официальное преподавание только избранной религии, либо допускали преподавание альтернативных религиозных дисциплин в негосударственных учебных заведениях, отделяя церковь от государства. В том и другом случаях прямо или косвенно нарушается требование свободы совести.

Если в школах преподаются основы только избранной (государственной) религии, но не в каждом ученике эта религия находит радостный отклик, то такого рода преподавание не раскрывает духовных способностей многих учащихся, противоречит совести инакочувствующих и плодит диссидентов. Если же в школах вообще запрещено систематическое преподавание всякой религии, а знакомство с религиозными принципами отодвигается на неопределенное время либо возможно благодаря инициативе родителей ребенка, водящих его в какую-либо воскресную религиозную школу, то в этом случае наблюдается косвенное нарушение закона о свободе совести. Не ребенок свободно решает, какая религия ему по душе, а родители.

Навязывание родителями ребенку «своей» религии мало чем отличается от государственной религии. Если же родители вообще не заботятся о религиозном образовании своего ребенка, то (в случае отделения школы от церкви) ребенок систематически не знакомится с духовными принципами (хотя бы через культурологический курс истории религий), растет вне их благотворного влияния; ни государство, ни родители не заботятся о формировании его совести. Тем самым косвенно нарушается свободное развитие совести граждан. Конечно, формирование духовности не сводится лишь к изучению основ религии. Тем не менее ядро духовности человека — в освоении принципов той религии, которая находит живой отклик в совести индивида.

Соблюдение закона о свободе совести будет более полным, если дети получат возможность систематически знакомиться с духов-

ными принципами всех основных мировых религий именно в государственных, а не в частных школах. Последовательно изучая принципы всех истинных религий, выдержавших испытание веками и тысячелетиями, учащийся, во-первых, начнет понимать тождественность и различие религиозных учений, во-вторых, свободно предпочтет ту религию, которая получит в нем наибольший отклик. Знание тождества религий позволит учащемуся с уважением относиться к инаковерцам. Знание различий религий обусловит понимание важности сохранения и углубленного изучения выбранной учеником религии. Вопрос не в том, надо или не надо в современных условиях мирового развития иметь систематическое представление обо всех важнейших религиях. Этот вопрос, очевидно, должен решаться положительно. Действительно проблемный вопрос: какими должны быть общеобразовательные формы духовного образования и кто будет осуществлять культурологическое преподавание духовных принципов мировых религий в государственных школах и вузах?

Условия полной реализации свободы совести

Само по себе отделение церкви от государства еще не гарантирует свободы совести (яркий тому пример — СССР), а неотделение — ее не исключает (пример — современная Великобритания). Принципиальное и последовательное проведение принципа свободы совести предполагает соблюдение следующих условий:

- право на объединение в религиозную организацию и свободу ее деятельности;
- нейтральное отношение государства ко всем религиям без исключения, юридическое уравнивание всех традиционных и новых культов;
- право на тайну своих убеждений; запрет требовать от граждан, в том числе от государственных чиновников, публично говорить о своих религиозных или философских убеждениях (например, при переписи населения или социологическом опросе);
- возможность по собственному желанию декларировать личные мировоззренческие взгляды;

- гарантирование государством реальной свободы религиозных объединений (в противном случае возможно неповиновение закону и отказ от ненасилия в отношении к иноверцам);
- защиту церкви от ее политизации;
- возрастание авторитета религиозных объединений и клира среди народа;
- обеспечение светского характера всей государственной системы народного образования на основе полного отделения школы от церкви;
- просвещение публики в вопросах религии и религиозных начал культур;
- терпимость к инакомыслящим и инаковерующим.

По наблюдениям исследователей религиозных свобод, сегодня религиозная терпимость в большей степени присуща населению Финляндии, Ирландии, Нидерландов, Норвегии и США. Религиозная нетерпимость в большей степени проявляется в Туркменистане, Иране, Саудовской Аравии, Судане, Мьянме и Северной Корее.

Религиозное свободомыслие

Религиозное свободомыслие (вольнодумство) — это 1) тенденция отвергать религиозные запреты на рациональное осмысление догматов веры; 2) течение общественной мысли, отстаивающее право разума на свободный поиск истины и критический анализ религиозных учений.

Религиозное свободомыслие направлено против конфессиональной нетерпимости, отрицательная реакция на церковный авторитаризм и догматизм.

Термин «свободомыслие» (англ. *freethinking*) ввел А. Коллинз. В своем трактате «Рассуждение о свободомыслии» (1713) этот английский деист провозгласил: «Свободно думать о религиозных вопросах является долгом всех людей». По его убеждению, лучше допустить свободомыслие, хотя оно и добавит атеистов, чем борьбой со свободомыслием множить суеверия и религиозный фанатизм.

Среди вольнодумцев есть верующие в Бога или богов и независимо мыслящие скептики, агностики, атеисты.

Традиция религиозного свободомыслия берет начало в глубокой древности. Сомнения в справедливости богов и возможности существования загробного мира высказаны, например, в древнеегипетских текстах «Песня арфиста» и «Беседа разочарованного со своей душой», древнееврейской Книге Иова, древнекитайской Книге перемен, древнегреческих учениях Ксенофана, Анаксагора, Эпикура, скептиков и др.

В Средние века выражением свободомыслия стали религиозный индифферентизм, антиклерикализм, богоборчество, ереси, рационализм П. Абеляра, поэзия О. Хайяма, а также попытка установить равноправие истин науки и религии (Ибн Сина, Ибн Рушд и др.). В эпоху Возрождения громко заявили о себе пантеизм и гуманизм; с позиций вольномыслия бесстрашно выступили Л. Валла, П. Помпонаци, Эразм Роттердамский, Д. Ванини, Д. Бруно, Н. Макиавелли, Ф. Рабле и др.

В эпоху Просвещения XVII—XVIII вв. заметно усиливаются деизм, натурализм и атеизм; религиозным свободомыслием отличаются сочинения Б. Спинозы, Д. Толанда, Ж. Мелье, Ф. Вольтера, Д. Юма, Ж. О. Ламетри, Д. Дидро, П. Гольбаха, Т. Пейна и др. В XIX—XX вв. стали заметными естественно-научный материализм, нигилизм, «воинствующий атеизм»; к свободомыслию особо тяготели: Л. Фейербах, М. Штирнер, К. Маркс, Ф. Энгельс, Ф. Ницше, К. Бюхнер, Э. Геккель, З. Фрейд, Б. Рассел, Ж. П. Сартр, А. Камю и др. В России к религиозному свободомыслию были, несомненно, склонны Феодосий Косой, Матвей Башкин, М. В. Ломоносов, А. Н. Радищев, декабристы, революционные демократы, марксисты.

В современном мире существует множество организаций свободомыслящих, которые придерживаются принципов демократии, антиклерикализма и рационально-научного подхода к экзистенциальным проблемам. Американский этический союз издает журнал «Этический мир». В Великобритании более столетия действует общество «Свободомыслящий», выпускающее журнал под тем же названием. Национальная ассоциация имени Джордано Бруно в Италии распространяет журнал «Раджоне». В Индии органом Индийской рационалистической ассоциации является журнал

«Свободомыслящий». Эти и другие национальные организации входят во всемирные объединения свободомыслящих.

В 1880 г. в Брюсселе была основана федерация свободомыслящих, с 1938 г. она превратилась во Всемирный союз свободомыслящих, а в 1952 г. в Амстердаме был учрежден Международный гуманистический и этический союз свободомыслящих. Этот союз объединил национальные общества свободомыслящих Австрии, Аргентины, Бельгии, Великобритании, Индии, Ирландии, Италии, Канады, Люксембурга, Нидерландов, Новой Зеландии, США, Уругвая, Финляндии, Франции, ФРГ, Швеции и ряда других стран. В 1996 г. учреждено Русское гуманистическое общество, объединяющее ряд атеистически мыслящих преподавателей вузов и научных сотрудников.

К основным формам современного философского свободомыслия относят: атеистические течения в неопозитивизме, критическом рационализме, неотрейдиизме, экзистенциализме; «секулярный гуманизм» П. Куртца; «эволюционный гуманизм» Дж. Хаксли и Дж. Симпсона; «натуралистический гуманизм» К. Ламонта.

§ 3. Толерантность и ненасилие

Этимология и тезаурус термина «толерантность». — Дефиниция толерантности. — Об истории понятия толерантности. — Ценность толерантности. — Два вида толерантности. — Религиозная толерантность. — Насилие. — Ненасилие. — Толстой о «непротивлении злу насилием». — Ильин о сопротивлении злу насилием. — «Декларация мирового этоса Кюннга

Этимология и тезаурус термина «толерантность»

Слово «толерантность» (от лат. *tolerantia*, англ. *tolerance* — способность переносить, терпеливость, терпимость) заимствовано из фармакологии, где оно обозначает способность организма переносить воздействие определенного лекарственного вещества или яда

без развития соответствующего терапевтического или токсического эффекта. В механике толерантность — величина допустимых отклонений от установленных стандартов.

М. Б. Хомяков отмечает, что «у римских авторов вообще термин “*tolerantia*” встречается крайне редко. В значении “терпения” употребляется скорее “*patientia*” (от *patior* — терплю, страдаю). Этимологически “*patientia*” имеет более пассивное значение “страдания”. <...> Необходимо отметить также, что *tolerantia*, как имеющая в своем составе выдержку, относится более к силам души, в то время как *patientia* — к терпению тела»⁸.

Сегодня в общественном сознании получил распространение социальный смысл толерантности — как особого отношения между людьми и притом не столько в смысле «вынужденной терпимости к другим», сколько в смысле готовности уважать идеалы других в такой же мере, в какой уважаешь свои собственные идеалы.

В современном мире толерантность есть скорее идеал, нежели общепринятая норма. Пока значительная часть человечества, по видимому, более склонна к нетерпимости (интолерантности), из-за которой разгораются разные конфликты. К тяжелым формам интолерантности относят: расизм, боязнь носителей других культур (ксенофобию), этноцентризм, агрессивный национализм, религиозный фанатизм, антифеминизм (сексизм), государственный тоталитаризм.

Тезаурус понятия человеческой толерантности составляют такие смыслы, как терпимость, компромисс, согласие, понимание, уступка, мир, спор, конфликт. На Западе лучшим качеством успешного человека считается его умение выражать и до конца отстаивать свою точку зрения, поэтому европейские и американские толковые словари переносят акцент в понятии человеческой толерантности на стремление слышать, определять и уважать чужое мнение.

В китайских словарях понятие толерантности определяется в конфуцианском духе в двух смыслах: 1) относиться к людям мирно,

⁸ Хомяков М. Толерантность в христианской философии. Екатеринбург, 2000. С. 12.

не строго; 2) уметь прощать, чтобы не испортить дела. В «Толковом словаре русского языка» Д. Н. Ушакова основное значение слова «толерантность» определяется как «способность и умение терпеть что-н. чужое, мириться с чужим мнением или характером». Специфические черты терпимости в российском культурном контексте — милосердие и снисхождение.

Дефиниция толерантности

По определению ЮНЕСКО (1995) толерантность — это «уважение, принятие и правильное понимание богатого многообразия культур нашего мира, наших форм самовыражения и способов проявлений человеческой индивидуальности. Ей способствуют знания, открытость, общение и свобода мысли, совести и убеждений. Толерантность — это свобода в многообразии. Это не только моральный долг, но и политическая, и правовая потребность. Толерантность — это добродетель, которая делает возможным достижение мира и способствует замене культуры войны культурой мира». С неравными бывают почтительными либо снисходительными, а толерантность проявляют по отношению к равным и ассоциируют ее с идеями равенства и свободы.

Не бывает ни абсолютной толерантности, ни безусловной нетерпимости. По мнению видного религиоведа В. И. Гараджи, в рамках древней и очень жесткой бинарной оппозиции между своими и чужими («кто не с нами, тот против нас») нет места для нормальной толерантности; господствующими являются нетерпимость, ксенофобия, гетерофобия, негативные стереотипы и враждебность к чужакам, ко всем «не таким, как мы сами».

Критерием степени толерантности, по Гарадже, может служить мера допустимой «инаковости», индивидуальных особенностей и отклонения от общего образца; при этом разные общества можно классифицировать по степени их толерантности.

В современной России тема толерантности стала особо актуальной, поскольку обостряется проблема преодоления внутренней разобщенности ее населения, в том числе и в плане религиозной конфронтации. Рост религиозной нетерпимости в 90-е гг. XX в. у нас

проходил по мере либерализации религиозной жизни и эволюции религиозного плюрализма.

Об истории понятия толерантности

В XVII—XVIII вв. понятие социальной терпимости преимущественно применялось в отношении к религиозной практике, и философская проблема толерантности впервые была эксплицирована в западной цивилизации применительно именно к сфере межрелигиозных отношений.

Так, Нантский эдикт (1598) легализировал терпимое отношение католиков к протестантам; в соответствии с этим законом протестанты (гугеноты) получили «на вечные времена» права свободно развивать собственную религиозную жизнь на территории Франции. В свою очередь, религиозная толерантность явилась истоком всех других форм социальной терпимости.

Ныне понятие толерантности приобрело самый широкий смысл. Его применяют для обозначения благожелательного отношения не только к религиозному инаковерию, но и ко всем возможным видам чуждых убеждений и образов действий. Подробное освещение истории проблемы толерантности дано в двухтомном курсе лекций Е. А. Степановой⁹.

Во время английской революции (1640) в армии Кромвеля среди разных пуританских сект были индепенденты и левеллеры, крайне заинтересованные в свободе и терпимости. Они держались тезиса, что ни одно убеждение не может быть настолько непогрешимым, чтобы ему в жертву можно было принести другие убеждения, существующие в сообществе.

Принцип толерантности рождался в Англии и Америке в XVII—XVIII вв. в трудных условиях плюрализма, когда остро ощущалась необходимость восстанавливать разрушенное монолитное единство общества. Вот тогда-то и выяснилось, что, хотя нет ничего труднее, чем быть терпимым к иноверцам, тем не менее в обществе

⁹ См.: *Степанова Е. А.* Проблема толерантности в межконфессиональных отношениях : в 2 т. Екатеринбург, 2008.

будет больше мира, если не пытаться навязывать ему сверху религиозного единства. Наблюдая за тем, как в Англии в условиях плюрализма развивается религиозная толерантность и утверждается гражданский мир, Вольтер, как известно, заявил: «Я не согласен с тем, что вы говорите, но пожертвую своей жизнью, защищая ваше право высказывать собственное мнение».

В философии английского Просвещения понятие толерантности имело протестантскую окраску, было тесно связано с учением эмпириков о субъективном характере «вторичных качеств» («на вкус и цвет товарищей нет»), а также с энергичным отрицанием теократии¹⁰.

«Отцом мысли о терпимости» считают Джона Локка, первым употребившего термин *tolerantia* в социальном смысле в «*Epistola de tolerantia*» («Письме о терпимости», 1689), а затем развившего эту тему в трех последующих письмах. Английский философ выделяет в толерантности два главных требования: 1) предоставлять свободу «иному» в признанных законом пределах, причем делать это осознанно и без негативных эмоций; 2) защищать «иного» от проявлений интолерантности. Терпимость к инаковерию Локк увязывал с «верой, действующей через любовь», «великодушием», «доброй волей», «мягкостью нравов». Инстинкт самосохранения требует ставить мир выше войны, в которой каждый может стать ее жертвой. Торговля способствует толерантности, поскольку требует согласовывать чувство собственного интереса с эгоизмом торгового партнера. Такие пороки, как ханжество и лицемерие, облегчая жизнь в коллективе, своеобразно содействуют укреплению терпимости к другим. Локк и Вольтер считали, что есть некая практическая связь между терпимостью и истиной.

Дж. Ст. Милль заявляет в своем эссе «О свободе»: если разум нас подводит, на помощь должна приходиться активная толерантность, заставляющая критически мыслить. Сторонникам толерантности полезно преодолевать свой конформизм и поддерживать не большинство или меньшинство, а инакомыслящих. По Миллю, то-

¹⁰ См.: Хомяков М. Толерантность в христианской философии. Екатеринбург, 2000. С. 35—72.

лерантность — это эффективное средство стимулирования хорошей дискуссии, ведущей к все более истинным и полезным для общества выводам. Контраргумент противников Милля сводился к тезису о том, что поддержка эксцентричного инакомыслия никак не способствует развитию нашего разума, а, напротив, ведет к его разрушению.

Нынешние иррационалисты-постмодернисты убеждены, что основной репрессивной нетерпимости является вера людей в то, что они будто способны обладать и распоряжаться объективной истиной. Чтобы сохранить всеобщую терпимость, следует решительно подавлять в себе чувство философской уверенности и отвергать традиционные гносеологические критерии оценки знания.

Итак, в отличие от исходного смысла «терпеть — значит сносить оскорбление» (Гёте), современный смысл толерантности — в готовности благоклонно признавать, принимать поведение, убеждения и взгляды других людей, которые отличаются от собственных и которые тобою не разделяются и не одобряются.

В понятие толерантности как положительной ценности не включают требование благожелательного отношения к человеконенавистническим и просто преступным идеям. Проблема социальной толерантности возникает там, где люди по-другому верят, чувствуют, мыслят, оценивают. Толерантные отношения, вероятно, возможны только на основе бескорыстного принятия другого человека, независимо от его культурного и социального уровня. Принцип толерантности не накладывает запрета на дискуссии с инакомыслящими, но требует, чтобы критика чужих убеждений и пропаганда собственных взглядов основывалась на аргументации, не наносящей обиды.

Ценность толерантности

Игумен Вениамин (Новик) назвал толерантность «цветком в политической культуре общества» и выявил ее диалектический характер: с одной стороны, она возможна в обществе, где в результате социального и политического развития уже не существует вопиющих форм несправедливости, нищеты; с другой стороны, без

толерантности, признанной как ценность в общественном сознании, трудно построить цивилизованное общество.

В гражданском обществе толерантность как «благожелательная открытость» признается особо ценной социальной нормой, поскольку она:

- предоставляет всем гражданам право быть различными;
- обеспечивает устойчивую гармонию между различными конфессиями, политическими, этническими и другими социальными группами;
- заставляет с уважением относиться к различным мировым культурам, цивилизациям и народам;
- требует быть готовым к пониманию и сотрудничеству с людьми, различающимися по внешности, языку, убеждениям, обычаям и верованиям.

Толерантность в ряде аспектов противоположна губительному эгоизму — она помогает уходить от конфликтов, искать взаимопонимание, налаживать тёплые отношения между людьми и сохранять культуру каждого этноса. Но человечеству всегда недостает толерантности, из-за чего происходит много бед. Ее трудно достигать, поскольку каждый из нас погружен в свою этническую общность, материнский язык, родную культуру. В то же время мы часто враждебно или со страхом относимся к тем, кто от нас отличается биологически, культурно, политически.

Т. Котарбиньский подчеркивал, что принцип толерантности требует не одобрения, а именно уважения чужих взглядов, принципов и пристрастий. Предметом толерации является отрицательно оцениваемое явление, но важно также непротивление этому явлению («отсутствие корректирующего вмешательства»). Если мы принимаем чужие взгляды и они становятся нашими взглядами, то уже бессмысленно говорить о проявлении толерантности к ним.

Другой польский исследователь, Я. Келлер, отмечает, что если мы терпимо относимся к какому-то мнению или поведению, то 1) нам не по вкусу это мнение или поведение; 2) мы считаем, что мы могли бы повлиять на него; 3) мы не делаем этого, поскольку признаем право людей на такое поведение или убеждение. Толеран-

рантность заключается в уважении к чуждым убеждениям, потому что они отличаются от наших, потому что мы не можем их ни принять, ни одобрить.

Два вида толерантности

По мнению Й. Подгорецкого, есть два вида толерантности — негативная и позитивная. Негативная толерантность ограничивается пассивным — равнодушным либо высокомерным — отношением к негативно оцениваемым взглядам и поведению (по остроумному замечанию Г. К. Честертона, такая толерантность — это «добродетель людей, которые ни во что не верят»). Позитивная толерантность заключается в одобрении или даже поддержке непохожести «другого». Странники культурного релятивизма защищают крайний вариант позитивной толерантности, добиваясь признания всех существующих в современном мире культур в качестве одинаково хороших.

Бывает также репрессивная толерантность, которую Подгорецкий определяет как умение полюбить и принять враждебное и даже вредное нам; в США это привело к возникновению явления и движения под названием политической корректности¹¹.

Толерантность — продукт воспитания и самовоспитания. Психологи пришли к выводу, что для раннего детства естественным является терпимое отношение к другому человеку как к самодостаточному и самоценному существу и безусловное принятие его. В то же время младенец нетерпим к голоду, холоду, эмоциональной заброшенности. Родители учат его терпению, и ребенок, как правило, толерантно относится к своим родителям, даже если они жестоко обращаются с ним. Подросток живет в системе ценностей, основанной на простом дуализме добра и зла, и накладывает этот дуализм на окружающий мир.

Ранняя психологическая травматизация ребенка в семье, постоянное подавление его индивидуальных проявлений неизбежно при-

¹¹ См.: Подгорецкий Й. Толерантность: понятие и концепция // Вестн. ТГПУ. Сер. Гуманитар. науки. 2004. Вып. 2 (39). С. 24—31.

водят к развитию авторитарной интолерантной личности (Т. Адорно, А. Миллер, Э. Фромм и др.).

По мере взросления человек — в условиях манипулирования им и игнорирования его субъектных характеристик — учится сдерживаться, использует механизмы психологических защит, принимает окружающих и самого себя в диалогической манере.

Психологи обнаруживают в такой толерантности оборотную сторону нетерпимости, т. е. скрытую и отсроченную внутреннюю агрессию. Когда насилие и манипулирование отсутствуют, тогда социализующийся человек обретает наиболее зрелую позитивную толерантность: он начинает уважать значимые для другого ценности и смыслы примерно в той же мере, как свои собственные.

Религиозная толерантность

Религиозную толерантность определяют как разновидность социальной толерантности, а именно как право с уважением принимать или отвергать веру и практику отдельных религиозных направлений в соответствии с собственной совестью.

Споры о превосходстве той или иной религии бессмысленны и бесплодны. Фанатичный верующий и фанатик-атеист равно удалены от культуры толерантности. Религиозной основой толерантности являются следующие положения:

- все люди сотворены по образу и подобию Бога, поэтому они равны в их достоинстве и свободе;
- один лишь Бог обладает абсолютной истиной, но никто из людей не должен претендовать на монопольное владение ею;
- человек поврежден первородным грехом, никто из людей не гарантирован от ошибок;
- из понятия терпимости исключена возможность терпимости к неисполнению запретительных заповедей (не убивать, не воровать, не вредить и т. п.).

Толерантность сопряжена с компромиссом, но не беспринципностью. По мнению В. И. Гараджи, умение не только «прогибаться» под любую власть, но и демонстрировать любые нужные ей «убеждения» — в определенных обществах харак-

теризуют наиболее эффективную модель поведения. С другой стороны, считает Гараджа, тот же результат достигается «неверно адресованной» толерантностью, когда напрямую культивируется терпимое отношение к тому, что не должно быть терпимо, т. е. «черное выдается за белое».

Терпимое отношение к тому, что не может быть терпимо, является достаточно часто результатом заблуждения, неадекватного восприятия и оценки той или иной ситуации, оно может быть данью бездумно, некритически воспроизводимой традиции или продуктом идеологического «зомбирования»; наконец, оно может быть продиктовано просто страхом оказаться в роли «еретика», отступить от той или иной «генеральной линии», или же — беспринципным приспособленчеством, лицемерием и конформистской «всеядностью».

Такое поведение нередко отождествляется с толерантностью, компрометируя ее как один из демократических институтов в политически незрелом общественном сознании¹².

Патриарх Московский и всея Руси Кирилл разъясняет, что толерантность, или терпимость, по отношению к другим религиям должна предполагать сотрудничество и взаимодействие.

«Преподобный Серафим Саровский, — пишет Кирилл, — наверное, никогда не слышал о толерантности, но разве можно представить себе, чтобы он не помог человеку только потому, что у него другая национальность и другая вера?». По мнению главы РПЦ, толерантность не должна быть синонимом индифферентности и ложного примиренчества. Под идеей плюрализма нельзя разрушать истину. Патриарх привел в пример ситуацию, когда в дни празднования Дня Победы на одну доску ставились воины, отдавшие свою жизнь за Родину, и те, кто сотрудничал с фашистами. «Если любая точка зрения рассматривается как достойная того, чтобы быть поставленной на один уровень с тем, что для народа является нормой и истиной, это становится опасным, — сказал Кирилл. — Это называют плюрализмом, свободным выбором. Но когда правда и крив-

¹² См.: Гараджа В. И. Толерантность и религиозная нетерпимость // Филос. науки. 2004. № 3. С. 18—32.

да ставятся на один уровень, человек теряет некую нравственную духовную норму, теряет способность отличать добро от зла».

Насилие

Н а с и л и е (лат. *violentia* — поспание, лишение прав, договоренностей) — особый способ физического или умственного принуждения людей. В словаре В. И. Даля читаем: «Насилие и насильство — принужденье, неволя, силование; действие стеснительное, обидное, незаконное, своевольное». Это действие, нередко стихийное, преследует цель приобрести либо сохранить определенные выгоды и привилегии, завоевать политическое, экономическое или иное господство.

«Насилие существует там, тогда и постольку, где, когда и постольку имеет место присвоение, подавление, подчинение воли субъекта, господство над ней»¹³. В широком смысле под насилием понимают все разновидности и формы прямого или косвенного подавления человека. В узком смысле под насилием имеют в виду физический и экономический ущерб, наносимый людьми друг другу; в этом случае говорят о телесных повреждениях, убийствах, ограблениях, поджогах и т. п.

Часто насилие оправдывают тем, что оно применяется как противонасилие. Насилие бывает справедливым и несправедливым. Не всегда применение физической силы есть злой поступок и не всякое воздержание от применения насильственных методов есть проявление добра. Из Нового Завета известно, что Иисус Христос прибегал к справедливому насилию — например, изгнал их храма менял, торговцев и покупателей (Мф. 21 : 12—13).

Государство имеет монополию на насилие: оно институционализирует и рационализирует его, законодательно оформляет, замещает различными косвенными формами. Вместе с тем государство предпочитает предвирать реальное насилие угрозой применения насилия.

¹³ Киреев Г. Н. Сущность насилия. М., 1990. С. 103.

Ненасилие

Ненасилие противоположно насилию и чаще является реакцией на насилие. Ненасилие есть не только действие противостояния злу, но также важный моральный принцип недопущения несправедливости.

Ненасилие — «это такое отношение к другому, — пишет Р. Г. Апресян, — при котором другому не причиняется вред, права другого не нарушаются и тем самым соблюдается минимальная справедливость. Ненасилие — это не забота, не благотворение, не милосердие и даже не уважение. Это всего лишь невреждение»¹⁴.

Растет понимание того, замечает В. И. Гараджа, «что политическая власть в конечном счете основывается на социальном сотрудничестве, а не на насилии. Понимание самой властью, что необходимость прибегать к насилию — симптом ее слабости, а не силы»¹⁵.

«Ненасилие» — понятие, в переводе с санскритского «ахимса», означающее «невреждение, непричинение вреда живым существам». Например, в этике джайнизма принцип ахимсы гласит, что нельзя причинять вред живому, потому что живое имеет душу, включено в цепь перевоплощений, а насильное прерывание жизни нарушает ход сансары и отрицательно сказывается на карме человека, совершившего насилие.

Ненасилием также именуют способ гражданского воздействия на общество и власть, реализованный в сфере политики в Индии М. Ганди и М. Л. Кингом в США. Ненасильственное взаимодействие людей предполагает отказ от использования открытых и скрытых форм принуждения: каждая сторона, сохраняя свою независимость, стремится согласовывать свои действия с действиями других людей и достигать совместных целей.

Многие биологи-дарвинисты отстаивают идею, что выживание индивида и вида невозможно без насилия, без подавления слабого сильным и что вся жизнь в природе построена на насилии.

¹⁴ Апресян Р. Г. Небезусловность ненасилия // Идея ненасилия в XXI веке. Пермь, 2006. С. 33.

¹⁵ Гараджа В. И. Социология религии. М., 2005. С. 28.

Экстраполируя это утверждение на человеческое бытие, социал-дарвинисты заявляют, что принцип насилия (физического, военного, экономического, политического, идеологического) является всеобщим условием общественного прогресса. Эта точка зрения в значительной степени верифицируется фактами биологической науки, а также многочисленными фактами человеческой истории. Однако философская диалектика требует брать насилие не само по себе, а непременно в его противоречивом единстве с ненасилием.

Гераклит учил: хотя «война — отец всему», она непременно заканчивается миром; целостность космоса обеспечивается гармонией войны и мира, разрушения и созидания, насилия и ненасилия. По Лао-Цзы, нет худа без добра, а добра без худа; добро (ян) побеждает зло (инь), опираясь на зло, и наоборот.

Миропорядок основан на законах сохранения и уравнивании добра и зла («око за око, зуб за зуб»). Испытывая принуждение, человек попадает в ситуацию несвободы, но, отвечая принуждением на свое принуждение, он компенсирует часть отчуждаемой у него свободы. Человечество не могло бы выживать и количественно возрастать, если бы насилие постоянно превосходило ненасилие.

Идея ненасилия (ахимсы) предполагает признание ценности всего живого, требует воздерживаться от принуждения как способа мироотношения и метода разрешения конфликтов. Эта идея обнаруживается в любой религиозно-этической системе, древней или современной.

В XX столетии ненасилие становится стратегией, тактикой и техникой посредничества в социально-политических конфликтах. Раньше его уравнивали с пассивностью, покорностью, попустительством, а сегодня оно соизмеримо с энергией насилия: оно стало активным, целеустремленным, инициативным.

Заметный вклад в разработку идеи ненасилия внесли Г. Торо, Э. Балу, Л. Н. Толстой, М. Ганди, М. Л. Кинг, Н. К. Рерих, А. Швейцер, Г. Кюнг, А. А. Гусейнов и др. Они обосновали следующие методы ненасильственного поведения:

- борьба со злом, но любовь к тем людям, руками которых творится зло;

- отказ от монополии на истину и готовность к компромиссу;
- самокритика и выявление в своем поведении того, что не нравятся оппоненту;
- стремление понять оппонента и найти выход из конфликта, морально приемлемый для него;
- полная открытость и бесхитрость ненасильственного поведения.

Принцип ненасилия имеет разные грани — идеологическую, этическую, жизненную и т. п. «В содержательной части определения ненасилия, — полагает В. А. Ситаров, — важны два аспекта. Во-первых, ненасилие — это отрицание принуждения в процессе взаимодействия человека с миром, с другими людьми; это отрицание, основанное на терпимости, признании права на существование всего того, что внутренне относится человеком к категории “чуждого”. <...> Во-вторых, не ограничиваясь “отрицательным” определением, навеиваемым самим термином “ненасилие“, необходимо уяснить, что ненасилие — это одновременно утверждение и усиление способности всего живого к позитивному самопроявлению. Имеется в виду такая система действий человека, которая предполагает наличие позиции ненасилия, способствующей жизнеутверждению в широком смысле и утверждению, усилению лучших черт, качеств, проявлений, характеризующих личность конкретного индивида в более узком смысле»¹⁶.

Толстой о непротивлении злу насиллием

Н. А. Бердяев отмечает: Л. Н. Толстой весь проникнут той мыслью, что жизнь цивилизованных обществ основана на лжи и неправде. Он хочет радикально порвать с этим обществом. В этом он революционер, хотя и отрицает революционное насиллие¹⁷.

Впервые не противиться злу насиллием призвал человечество Будда. Л. Н. Толстой же позаимствовал понятие непротивления злу

¹⁶ Ситаров В. А. Насиллие и ненасиллие // Энциклопедия гуманитарных наук. 2005. №1. С. 135—139.

¹⁷ См.: Бердяев Н. Философия свободы. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1997. С. 319.

насилием скорее из известной евангельской заповеди: «Не противься злему. Но кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую» (Мф. 5 : 39). Сторонники толстовства («непротивленцы») считают его учение революционным, нацеленным на коренное изменение духовных основ жизни. В итоговом труде «Путь жизни» Толстой оценивает как заблуждение мнение о том, будто насилием можно устраивать жизнь себе подобных. «Суеверие насилия» влечет губительные последствия и вовсе не является эффективным средством решения жизненных проблем. Борьба со злом посредством насилия, полагает великий русский писатель, недопустима хотя бы потому, что люди по-разному себе представляют само зло.

По Толстому, насилие — это физическое подчинение властным субъектом воли другого субъекта вопреки желанию последнего. Насилие имеет тенденцию расширяться, особенно когда ему противятся силой. Насилие противоречит закону любви, гласящему, что человеческая жизнь священна и неприкосновенна, и никакая внешняя сила не имеет право распоряжаться ею и чинить произвол. Поэтому насилие всегда есть зло и ни при каких условиях не бывает благом.

Запрет на насилие должен считаться запретом абсолютным: и на добро, и на зло следует отвечать только добром. У людей нет никакого права на насилие, идея ограничить насилие насилием ложна. Смертная казнь намного хуже, чем просто убийство из-за страсти или по другим личным поводам. Толстой учит, что противиться злу можно и нужно, но только не насилием, а другими, ненасильственными, методами (убеждением, спором, протестом и т. п.).

Признание необходимости противления злу насилием, по Толстому, есть не что иное, «как только оправдание людьми своих излюбленных пороков: мести, корысти, зависти, честолюбия, властолюбия, гордости, трусости, злости»¹⁸.

Согласно Толстому, непротивление — это приложение учения Христа к общественной жизни, отказ от закона насилия и от всякой революционной борьбы в пользу закона любви. В основу непр-

¹⁸ Толстой Л. Н. Избранные философские произведения. М., 1992. С. 179.

тивления должно быть положено нравственное самосовершенствование каждого индивида. Писатель различил три вида насилия: 1) внешнее государственное принуждение, распоряжение жизнью и смертью подданных; 2) внешнее насилие между людьми, не достигшими компромисса; 3) насилие внутреннее, над собой.

Всякая власть есть носитель зла. Возмущаясь государством как «хорошо организованной шайкой разбойников», Толстой в работе «В чем моя вера?» заявляет: «Невозможно в одно и то же время исповедовать Христа-Бога, в основе учения которого есть непротivление злomu, и сознательно и спокойно работать для учреждения собственности, судов, государства, воинства; учреждать жизнь по закону Христа и молиться уж о том, чтобы были судьи, казни, воины. <...> Я не хочу участвовать ни в какой деятельности власти, имеющей целью ограждение людей и их собственности насилем». Отказ от насилия — это отказ от того, чтобы быть судьей по отношению к другому. Человек властен только над собой, и не других людей надо исправлять, а самого себя.

По мнению Толстого, исповедание истинного христианства включает возможность признания государства и разрушает основы светской власти. Но христианские церкви в угоду государству извратили учение Христа и отменили евангельский закон любви. Взывая к совести читателей, Толстой просит их вернуться к истинно христианской вере в верховенство воли Божьей. Он пытается убедить христиан в необходимости упразднить государство путем мирного уклонения каждого члена общества от всяких государственных должностей; участия в политической жизни; уплаты податей, налогов; несения военной службы, в результате чего «все люди будут научены Богом, разучатся воевать, перекуют мечи на орала и копыя на серпы. <...> Главное, стóбит только каждому начать делать то, что мы должны делать, и перестать делать то, чего мы не должны делать, стоит только каждому жить всем светом»¹⁹. Лев Николаевич был убежден, что нет таких сил, которые смогли бы помешать человеку, решившемуся на непротivление.

¹⁹ Толстой Л. Н. Указ. соч. С. 401.

Ильин о сопротивлении злу насилем

В работе «О сопротивлении злу силой» И. А. Ильин решительно критикует непротивленчество толстовцев, их призыв «проклясть меч как таковой и отвергнуть всякое пресечение»²⁰. По его мнению, толстовский панморализм — это наиболее значительное заблуждение русской интеллигенции, способствующее укреплению зла. На деле же, утверждает Иван Александрович, зло только там, где произвол.

Насилие — более узкое, видовое, понятие по отношению к таким родовым понятиям, как заставление или принуждение. Заставление может быть направлено либо на других, либо на себя. Не всякое применение силы к «несогласному» есть насилие: насильник нападает, пресекающий отражает; насильник требует покорности себе самому, а понудитель требует повиновения духу и его законам; насильник презирает духовное начало в человеке, а понудитель чтит его и обороняет.

По Ильину, насилие — выражение вражды, а ненасилие — любви. Насилие разрушает согласие между людьми и противоположно духовному совершенству. Более точно насилие можно определить как предосудительное заставление, исходящее из злой души, направленное на зло. Не всякое заставление является злом, но лишь такое, которое, во-первых, причиняет человеку зло; во-вторых, понуждает его ко злу; и наконец, необоснованно понижает его в правах или унижает в достоинстве. Если не противиться злу силой, то оно способно поглотить всех людей. Прежде же надо побороть зло в самом себе: остановить насилие над своим телом, душой, мыслями.

Заставление ненасильственно, когда оно исходит из духовно чистой и доброй воли и когда оно ведет к возрастанию добра. Человек, верящий в Бога, стремящийся к нравственному совершенству и сопротивляющийся злу любовью, имеет право бороться со злом силой и мечом. Ильин много писал о «о христоролюбивом воинстве», справедливых и несправедливых войнах, о необходимости

²⁰ Ильин И. А. О сопротивлении злу силой. Берлин, 1925.

оборонять Родину и веру в условиях, когда «физическое пресечение выступает во всем своем безжалостном и суровом виде». В качестве яркого примера сопротивления злу силой философ вспоминает благословление Дмитрия Донского Сергием Радонежским на Куликовскую битву.

Декларация мирового этоса Кюнга

Проблемы толерантности и ненасилия сегодня широко обсуждаются на межрелигиозных форумах. Первый парламент религий мира состоялся в 1893 г. в Чикаго, второй — в 1993 г. там же, третий — в 2004 г. в Барселоне.

На Втором парламенте 4 сентября 1993 г. была принята Декларация мирового этоса. В ее обсуждении приняли участие 6 500 представителей от 120 религий мира (христиане, мусульмане, буддисты, индуисты, иудаисты, зороастрийцы, неоязычники и др.). Этот момент времени считается точкой отсчета современного макрорелигиозного движения. Декларация мирового этоса составлена Гансом Кюнгом²¹.

Г. Кюнг (р. 1928) — немецко-швейцарский католический мыслитель, один из наиболее выдающихся теоретиков экуменизма. Многие его работы посвящены проблеме единства христианства. Кюнг изучал теологию в папском Григорианском университете (Рим), с 1954 г. — священник Римско-католической церкви. В 1957 г. защитил докторскую диссертацию в Парижском католическом университете, с 1960 г. — профессор теологии Тюбингенского университета (Германия). В качестве консультанта принимал участие во II Ватиканском соборе (1962—1965). В 1979 г. лишен права преподавать теологию от имени католической церкви. Ныне этот богослов-диссидент руководит кафедрой экуменических исследований Тюбингенского университета, возглавляет фонд «Мировой этос» и остается непререкаемым авторитетом среди современных интеллектуалов.

²¹ См.: Кюнг Г. Декларация мирового этоса / пер. Е. В. Середкиной // Идея ненасилия в XXI веке. Пермь, 2006. С. 154—167.

Г. Кюнг настаивает на необходимости всесторонне развивать всемирный экуменизм, подчеркивает важность религиозной самокритики и идеи равенства всех религий перед глобальным этосом. Весь человеческий род должен жить в перманентном «прощении и обновлении», всегда слава и благодаря Бога.

Кюнг предлагает более строго организовать межрелигиозный диалог в виде системы философско-теологических симпозиумов, общих религиозных праздников, регистрации смешанных межконфессиональных браков и пр. Межрелигиозный диалог должен восприниматься как поиск консенсуса путем взаимных уступок.

По Кюнгу, «мировой этос — это некий минимум, который нуждается в моральных основаниях для того, чтобы люди одной конторы или одного класса, в университете или на фабрике могли совместно жить и работать».

Приверженность культуре ненасилия согласно Декларации предполагает пять требований.

1. Из великих древних религиозных и этических традиций человечества мы принимаем следующий императив — «Не убий!» Или позитивный вариант — «Благоговей перед жизнью!» Давайте переосмыслим вновь важность этого древнего императива: каждый человек имеет право на жизнь, физическую неприкосновенность и свободное развитие личности, если это не нарушает права других. Ни один человек не имеет права мучить другого человека физически или психически, ранить и тем более убивать. И ни один народ, ни одно государство, ни одна раса, ни одна религия не имеет права подвергать дискриминации, «чистке», ссылке, ликвидации инакомыслящее или инаковерующее меньшинство.

2. Конечно, где есть люди, там всегда существуют конфликты. Такие конфликты должны принципиально разрешаться без насилия в рамках правопорядка. Это относится как к отдельной личности, так и к государству. Как раз политические деятели призваны придерживаться законности и выступать, по возможности, за мирное разрешение проблем, без насилия. Они должны выступать за международный порядок, основанный на мире, который нуждается с их стороны в защите и поддержке. Вооружение — это неверный путь. Разоружение — требование времени. Никто

не сомневается: без мира во всем мире выживание человечества невозможно!

3. Поэтому молодые люди уже в школе и семье должны усвоить, что насилие не должно стать средством разрешения разногласий. Только так может быть создана культура ненасилия.

4. Человеческая личность бесценна и должна быть надежно защищена. Но и жизнь животных и растений, которые вместе с нами обитают на нашей планете, достойны нашей заботы, защиты и бережного отношения. Безудержная эксплуатация природных ресурсов, беспощадное разрушение биосферы, милитаризация космоса — кощунство и преступление. Будучи людьми, мы несем ответственность перед будущими поколениями за нашу планету и космос, за воздух, воду и землю. Мы все связаны друг с другом в этом космосе и зависим друг от друга. Благо каждого отдельного человека зависит от общего блага. Поэтому необходимо пропагандировать не господство человека над природой и космосом, а культивировать общность с природой и космосом.

5. Быть настоящим человеком согласно великим религиозным и этическим традициям — значит быть терпимым и готовым прийти на помощь как в частной, так и в общественной жизни. Люди не должны быть беспощадными и жестокими. Каждый народ, каждая раса, каждая религия должны проявлять в отношении «другого» толерантность и уважение. Расовые, этнические и религиозные меньшинства нуждаются в нашей защите и содействии

Культура толерантности должна строиться на следующих императивах.

1. Из великих древних религиозных и этических традиций человечества мы принимаем следующий императив: «Не лги!» Или позитивный вариант: «Говори и действуй правдиво!» Переосмыслим важность этого древнего императива: ни один человек, ни один социальный институт, ни одно государство, ни одна религия или религиозная община не имеют права лгать людям.

В первую очередь это касается следующих институтов и сфер:

- СМИ, которым по праву гарантирована свобода информационного освещения событий с целью обнаружения истины и которым, таким образом, в каждом обществе приписывается функция

стража и контроля: они не стоят над моралью, а остаются в рамках объективности и приличий, уважающих человеческое достоинство, права человека и базовые ценности. Работники массмедиа не имеют никакого права вторгаться в частную жизнь человека, искажать действительные факты и манипулировать общественным мнением.

- Искусство, литература и наука, которым гарантировано право художественной и академической свободы, не освобождаются от следования всеобщим этическим стандартам и призваны служить истине.

- Если политики и политические партии бесстыдно обманывают свой народ, если они виновны в манипуляциях истиной, воровстве, жестокой внутренней или внешней политике, — значит, они потеряли доверие и заслуживают того, чтобы лишиться своих должностей и избирателей. И наоборот, общественное мнение должно поддерживать тех политиков, которые отваживаются говорить народу во всех случаях правду.

- Если представители религий разжигают предрассудки, ненависть и вражду по отношению к иноверцам, проповедают фанатизм или даже инициируют и узаконивают войну по религиозным мотивам, они заслуживают осуждения людей и потерю своих последователей.

Никто не сомневается: не бывает мировой справедливости без правдивости и человечности!

<...>

2. Поэтому молодые люди уже в семье и школе должны научиться придерживаться правды в мыслях, речах и действиях. Каждый человек имеет право на истину и правдивость, на необходимую информацию и образование, чтобы быть в состоянии принимать правильные в своей жизни решения. Без этической базовой ориентации человек едва ли сможет понять, что для него важно, а что нет. В современном ежедневном потоке информации именно этические стандарты помогут людям разобраться в положении вещей, понять, искажаются ли факты, завуалированы ли интересы, преувеличены ли тенденции, абсолютизированы ли мнения.

3. Быть истинно человеческим в духе наших великих религиозных и этических традиций означает следующее:

- Мы должны внушать уважение к истинности, а не путать свободу с произволом, а плюрализм с угодливостью.
 - Мы должны культивировать дух правдивости в повседневных отношениях между людьми, а не жить в нечестности, притворстве и оппортунистическом приспособленчестве.
 - Должны снова и снова искать истину в неподкупной правдивости, а не распространять идеологическую и партийную полуправду.
 - Должны служить надежно и последовательно единожды признанной истине, а не быть приверженцами оппортунизма.
- Таковы общие представления и документы о толерантности и ненасилии.

§ 4. Р. Нибур о церковном пацифизме

Пацифизм. — Феномен религиозного пацифизма. — Укорененность греха. — Евангелие не только весть о любви. — Ересь гуманизма. —
Оправдание пацифизма. — Дилемма пацифизма

Пацифизм

П а ц и ф и з м (от лат. *pacificus* — умиротворяющий) — антивоенное движение, участие в борьбе за мир, в движении сторонников мира. Умеренные пацифисты выступают только против несправедливых войн, а радикальные (безусловные) пацифисты — против любых войн. Допускает ли христианство войну и участие верующего в боевых действиях?

В Ветхом Завете есть заповедь «Не убивай» (Исх. 20 : 13), но в нем также говорится о многократных требованиях Бога предавать смерти тех, кто выступает против богоизбранного народа, кощунствует, колдует и т. п. В Новом Завете война признается «естественным» атрибутом грешной земной жизни: «Когда же услышите

о войнах и о военных слухах, — говорит Иисус Христос, — не ужасайтесь: ибо надлежит сему быть» (Мф. 5 : 39). Христос также утверждал: «Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих» (Ин. 15 : 13).

Христианская церковь, как правило, воздерживается от сотрудничества с государством в ведении гражданской войны или агрессивной внешней войны, но тем не менее осуждает радикальный пацифизм. Она различает войны безусловно священные, относительно справедливые и несправедливые (правда, папа Римский Иоанн Павел II считал всякую войну несправедливой).

В Основах социальной концепции РПЦ декларируется: «Одним из явных признаков, по которым можно судить о праведности или несправедливости воюющих, являются методы ведения войны, а также отношение к пленным и мирному населению противника, особенно детям, женщинам, старикам. <...> Война должна вестись с гневом праведным, но не со злобою, алчностью, похотью и прочими порождениями ада. <...> Борясь с грехом, важно не приобщаться к нему».

Рассмотрим феномен религиозного пацифизма на репрезентативном примере его анализа Р. Нибуром.

Феномен религиозного пацифизма

Рейнхольд Нибур (1893—1971) — влиятельный американский богослов, сторонник «диалектической теологии», автор более 20 книг и многих сотен статей. Наиболее известны его книги «Моральный человек и аморальное общество» (1932) и «Природа и судьба человека» (1941, 1943). В 1915—1928 гг. служил пастором в Детройте, с 1928 г. — профессором теологии в федеральной теологической семинарии в Нью-Йорке. В 20-е гг. признавал себя пацифистом и до 1934 г. занимал пост национального председателя Общества примирения. Нибур никогда не считал себя фанатичным пацифистом, но его пассионарное миролюбие было вполне искренним.

Пацифизм Нибура — следствие отвращения этого мыслителя к Первой мировой войне. В его пацифизме реализовалась также

мысль о том, что сущность Евангелия в жертвенной любви, а идеал такой любви — Иисус Христос, не противящийся насилию²².

Укорененность греха

Источник социальных кризисов, захватнических войн и агрессивной интолерантности Р. Нибур усматривает в перво родной греховности человека. Человек способен к творчеству и свободен выбирать между добром и злом, поэтому он существо не только созидающее, но и разрушающее. Грех человека укоренен в его неизбывном стремлении стать независимым от Абсолюта и от других людей. История человечества разворачивается как растущий конфликт между сверхразумной волей Бога и иррациональной свободой воли всех людей. Забывая о своем ничтожестве перед Богом, человек мечтает подчинить себе историю. Но только религия дает индивиду возможность осознать природу его греховности и пробудить в нем чувство личной вины перед Богом.

По убеждению Нибура, всякий человек, если он постепенно совершенствует свой дух, способен научиться терпимости к любым проявлениям жизни. Но так мыслят далеко не все христиане. Всякий раз, когда обостряется историческая ситуация, возобновляются и споры о том, в самом ли деле церкви присущ пацифистский характер или она лишь обязана сформировать его в неопределенном будущем. Противники пацифизма доказывают, что пацифизм — это ересь. Пацифисты же утверждают, что боязнь церкви публично объявить о своей приверженности к пацифизму есть отступление от веры.

Евангелие не только весть о любви

В этой дискуссии Нибур занял позицию диалектика, четко обрисованную им в очерке «Почему христианская церковь не пацифист»

²² См: *Niebuhr R. The Nature and Destiny of Man. A Christian Interpretation.* N. Y., 1941—1943; *Idem. Pacifism // Reinhold Niebuhr: Theologian of Public Life / ed. by L. Rasmussen. L., 1989. P. 237—253.*

(1940). По его мнению, нежелание церкви открыто следовать пацифизму — вовсе не ренегатство. Скорее всего, двойственное отношение церкви к миротворчеству связано с тем, что она не упрощает сути Евангелия, не отождествляет Благую Весть с «законом любви». Христианство не есть всего лишь новый закон, т. е. закон любви. Оно измеряет подлинное человеческое существование не только предельными нормами совершенного поведения, диктуемыми законом любви, но также фактом греха.

Христос — истинная норма («второй Адам») для каждого человека, но вместе с тем каждый из нас в некотором смысле распинает Иисуса Христа. Хорошая новость Евангелия вовсе не в требовании любить друг друга, а в том, что мощь Божественной милости умеет преодолевать коренное противоречие в наших душах, с которым мы самостоятельно не управимся.

Нибур формулирует это противоречие так. Все мы знаем, что обязаны любить ближних, как самих себя. Однако фактически каждый любит себя больше, чем ближнего. С одной стороны, в милосердии Бога, явленном через Иисуса Христа, христиане видят действующую «силу добродетели и справедливости», которая избавляет наши сердца от противоречия между альтруизмом и эгоизмом. В этом смысле Христос определяет актуальные возможности человеческого существования. С другой стороны, Божественное милосердие понимается христианами как прощение Богом человека. Бог прощает человека, несмотря на то, что человек никогда в полной мере не следует и не последует примеру Христа. В этом смысле Христос есть «невозможная возможность».

Согласно Нибуру, из доктрины прощения и оправдания Богом человека должно вытекать признание всей серьезности греха как перманентного фактора человеческой истории. Однако современная светская цивилизация, а также морализирующие христиане слабо учитывают этот важный вывод. Секуляризированные христиане не могут в полной мере принять его потому, что уверовали в возможность какого-то простого способа преодоления греховности всех людей. Они полагают, что если неуклонно следовать закону Христа, хотя это нелегко, то можно искоренить грех. А это утопия. Ради утверждения евангельского принципа любви христиане

на протяжении многих веков безжалостно истребили миллионы иноверцев.

Нибур утверждает, что пацифизм все же не стоит считать обычной ересью. Современный христианский пацифизм (в одном из своих аспектов) есть не более как упрощенная версия христианского перфекционизма. Он выражает гениальный импульс христианского сердца — импульс всерьез принять закон Христа и воспротивиться тем политическим стратегиям, которые руководствуются исключительно идеей греховности человека. Сторонники таких стратегий оправдывают тиранию, анархию, войны и дедуцируют из идеи греха предельные нормы социальной жизни.

Средневековые аскеты и ранние протестанты (например, община Менно Симонса) не рассматривали свое кредо достигнуть стандарта совершенной любви как политическую альтернативу. Наоборот, они пытались отстраниться от политики. Их перфекционизм не был сопряжен с иллюзией изобретения какого-то метода исключения элемента конфликта из политических стратегий; тайна зла мыслилась неразрешимой. Ставилась цель стремиться к наиболее совершенной и бескорыстной личной жизни как символу Царства Божьего. Чтобы построить подобную жизнь, надо непременно отречься от участия в решении любых политических вопросов, тем самым снимая с себя всякую ответственности за социальную справедливость. Данный вид пацифизма, полагает Нибур, есть не столько ересь, сколько ценное христианское наследие.

Ересь гуманизма

А вот большинство современных форм христианского пацифизма американскому теологу представляются именно ересью. Инспирированные, вероятно, Евангелием, они пропитались верой мыслителей эпохи Возрождения в истинную добродетельность человека «вообще», отказались от доктрины первородного греха и от многих иных принципиальных положений Евангелия, объявили, будто гарантом совершенной любви станет господство человечества над миром. Гуманисты мнят, что на глубинном уровне своего бытия человек существенно добр. Поэтому если отвлечься от всего

случайного и временного в конкретных индивидах и достигнуть абстракции рационально-универсального человека или если культивировать на глубинных уровнях нашего сознания некий мистико-универсальный элемент, то мы поймем, как покончить с человеческим эгоизмом и с вытекающим из эгоизма конфликтом жизни с жизнью.

Подобные рационалистические или мистические воззрения на человека не отвечают ни Евангелию, ни совокупным сведениям о реальном человеческом опыте. Пацифисты-гуманисты слишком плохо знают человеческую натуру, чтобы судить о противоречиях между законом любви и греховностью человека, о сложности проблемы справедливости. Они не видят, говорит Нибур, что грех повсеместен. Даже самые любовные и доброжелательные отношения между людьми не могут быть свободны от него. Если грех не менее универсален, чем любовь и добро, то допустимо ли отвлекаться от него в понятии сущности родового человека? Предельная абстракция должна быть диалектичной: универсальный человек противоречив, так как в нем действуют законы любви и греха.

Из-за того, что люди всегда грешат, справедливость достижима, во-первых, только с определенной долей принуждения, а во-вторых, с сопротивлением принуждению и тирании. Приходится постоянно направлять политическую жизнь людей между сциллой анархии и харибдой тирании. Грех понимается в Библии в двух смыслах. Религиозный смысл греха — восстание человека против Бога, попытка человека занять место Бога. Моральный и социальный смысл греха — несправедливость. То индивидуальное «я», которому свойственны гордыня и воля к власти, выдвигает себя в центр бытия, старается подчинить себе жизнь другого, обрести безопасность за счет угнетенных сородичей и тем самым несправедливо относится к другой жизни. Корень империализма — в империализме индивида.

Нибур доказывает, что в Новом Завете вовсе не предусмотрен триумф добра над злом на определенном этапе истории человечества. В нем говорится, что история, ввиду пропитывающего ее греха, до конца будет подвержена неразрешимым противоречиям. По-

этому нет простого и оптимистического решения проблемы истории. Тщетны попытки перекроить историю, занимаясь радикальным переустройством общества. В конце времен все противоречия будут сняты в Царстве Божьем; но это царство вне рамок истории человечества. Божье благоволение к человеку и Царство Божие для истории — это Божественные реальности, но отнюдь не человеческие возможности. Идея гуманизма, культивируемая начиная с эпохи Ренессанса, несостоятельна и дезориентирует публику.

В свете сказанного проблема пацифизма, по мнению Нибура, оказывается куда более сложной, нежели представляется тем, кто уверовал лишь в закон любви. Как люди могут достичь мира, если никогда не смогут разрешить коренное противоречие между законами любви и греха? Как люди способны добиться толерантной гармонии жизни с жизнью, в то время как человеческая гордыня и себялюбие постоянно мешают реализации закона любви? Разве социальные невзгоды во многом не проистекают из испорченности человеческой души?

Оправдание пацифизма

С точки зрения Нибура, в одном отношении пацифисты все же правы. Действительно, закон любви есть закон жизни. Хотя этот закон никогда не одержит абсолютную победу, он важен как принцип критицизма там, где элементы подавления и конфликта разрушают высший тип содружества. В то же время закон любви противостоит критике, нацеленной на нарушение уже установившейся справедливости. Он напоминает нам, что несправедливость и тирания, которыми мы так возмущаемся, суть в некоторой степени последствия нашей собственной несправедливости и что политические противостояния — это конфликты не между безгрешными и грешниками, а между разного рода грешниками.

Нет совершенных методов предотвращения ни тирании, ни анархии. Когда люди страдают от анархии, они наивно думают, будто меньшим злом для них была бы тирания. И наоборот. Вероятно, демократический режим в большей мере гармонизирует отношения между людьми, нежели анархия и тирания, поэтому сегодня

его и следует отстаивать. Способность человека к справедливости делает демократию возможной, а склонность человека к несправедливости делает демократию необходимой.

Но Нибур вполне реалистически оценивает демократию. Демократический режим есть наименьшее из зол, но вовсе не абсолютное проявление закона любви. В нем, как и в любом историческом идеале и социальном институте, существуют эфемерные и устойчивые элементы, свои внутренние противоречия. Этот режим не решает всех человеческих проблем, поэтому при определенных обстоятельствах граждане могут предпочесть ему анархию или тиранию. Не стоит вслед за некоторыми нынешними либеральными утопистами учреждать очередную ложную религию, принимая демократию за священный образец общественного устройства и реализацию мечты о финальном идеале справедливости. Проявляющиеся в том или ином демократическом государстве пороки достойны определенной критики словом и делом.

Вопрос лишь в том, какой именно должна быть эта критика: разрушает ли она демократические ценности или помогает их укреплять? В целом же, по убеждению Нибура, ценности демократии важно защищать и отстаивать адекватными средствами, в том числе военной силой. Какова же на этот счет позиция тех христианских пацифистов, которые признают только закон любви?

Дилемма пацифизма

Упрощенный морализм христианских пацифистов бессмыслен, считает Нибур, ибо не делает различий между относительными ценностями в истории. Рассуждение этих пацифистов таково. Мы обязаны полностью отказаться от христианской веры, если убеждены, что в политике можно участвовать лишь тогда, когда на нас нет вины. Это значит, что нам следует либо доказать нашу невинность, дабы действовать, либо отказаться от действий из-за невозможности стать невинными. Самоправедность или бездействие — альтернатива секулярного морализма.

На самом деле, возражает Нибур, здесь нет никакой дилеммы. Ведь подлинное христианство учит, что на тотальной истории и на

всех людях лежит груз вины. Лишь Бог прощает и снимает вину, мы же своими силами избавиться от нее не в состоянии. Бог освобождает христианина от вины, чтобы тот стал участником исторических событий, защитил известные ему высшие ценности и цитадели цивилизации. И Божьей милостью христианину дано помнить о двусмысленности даже его самых лучших поступков. Когда Провиденция Бога не направляет человеческие дела на извлечение добра из зла, тогда таящееся в добрых начинаниях зло легко расстроит их. Вся история есть компромисс.

Сколь бы современный пацифизм ни был нагружен светскими и морализаторскими иллюзиями, Нибур все же в целом положительно отзываясь о нем. Трагичны конфликты между человеком и человеком, народом и народом. Когда находятся люди, которые по убеждению отказываются участвовать в кровопролитии, церковь обязана сказать пастве: мы их уважаем и вполне понимаем. В конце концов, все люди — братья, а любовь — закон жизни. Позволяя вовлекать себя в войны, мы нуждаемся в абсолютистах-противниках. В противном случае мы сами начнем принимать мировые боины за норму и станем бесчувственными к ужасам войны. Вместе с тем, резюмирует Нибур, современный христианский пацифизм мог быть более эффективным, если бы не тщился выказывать себя единственно правоверным и если бы его сторонники прекратили безосновательно обвинять церковь в грехе ренегатства и поддержке милитаризма.

§ 5. Симфоника как методология толерантного спора

Общая идея и принципы симфоники. — Принцип гармонического единства веры и знания. — Принцип мировоззренческих антиномий. — Принцип взаимного дополнения. — Принцип симфонического сомнения. — Принцип равного величия. — Основные понятия симфоники. — Оксирома. — Крипта. — Пространство познания. — Доказательства коллективные и всеобщие, реальные и мнимые

Общая идея и принципы симфоники

Процессы духовной и материальной дифференциации человечества и противоречия между культурами и цивилизациями носят объективно-реальный характер. Они с неотвратимостью порождают и сохраняют общемировую тенденцию к познавательным конфликтам между людьми — тенденцию когнитивной интолерантности и эпистемического шовинизма. Но в силу универсального закона «Действие равно противодействию» этой тенденции в той или иной степени противостоят процессы интеграции — всемирная тенденция толерантности, стремление людей и разных народов к доброжелательному мировоззренческому диалогу, к достижению состояния идеологической толерантности.

Ныне человечество испытывает особо острую потребность в толерантном отношении к конкурирующим мировоззренческим идеям и онтологическим моделям. Складываются объективные условия для ускоренного роста такой когнитивной толерантности. В процессе взаимоотражения современных культур внутри них заметно усиливается объединительный момент — общечеловеческая культура. Наличие такого момента во внутренней структуре всех нынешних культур способствует эволюции массовой терпимости к инакомыслию, что дополняет и уравнивает всеобщий момент их противостояния и интолерантного взаимоотношения.

Тяга к взаимному согласию между адептами оппозиционных учений и теорий, вызываемая всеобщим интересом к единой истине, вероятно, должна представлять собой какой-то особый путь познания. Для его теоретического описания, объяснения и предсказания нужны специфическая диалектика, нетрадиционная логика и соответствующая риторика. Такой путь вкупе с его теоретическим освещением можно назвать симфоникой (от греч. *σὺμφωνία* — созвучие). Поскольку глобальный мировоззренческий консенсус ныне реально возможен, то актуальной задачей является проектирование симфоники.

Под симфоникой будем понимать, во-первых, сам реальный процесс достижения веровательного и знаниевого консенсуса между конкурирующими воззрениями; во-вторых, теоретическое освещение этого процесса в виде особой философии, нетрадиционной диалектической логики и соответствующей риторики²³.

Для философов, по-видимому, наступает время предлагать и обсуждать такие основоположения планируемой симфоники, которые вошли бы в кодекс толерантности, призванный регулировать стиль дискуссий на мировоззренческие темы и придавать соревнованию альтернативных убеждений миролюбивый и доброжелательный тон. Поговорим о самых общих контурах симфоники, вовсе не претендуя на возведение ее завершенного теоретического здания.

Будущая симфоника призвана способствовать взаимному согласию между генеральными оппозициями внутри философии, религии, теоретической науки, а кроме того, между научными теориями и религиозными учениями, рациональным мышлением и интуицией. Важно также, чтобы симфоника помогала соединять достоинства и недостатки рационального и интуитивного путей познания.

Например, применительно к религиозным спорам ее достоинства могли бы заключаться в экспликации необходимых условий для следующих целей:

- 1) гармония между логическим обоснованием некоторого догмата и веровательными свидетельствами о нем в соответствующем Священном Писании;

²³ См.: Пивоваров Д. В., Рыльцев Е. В. Симфоника как методология толерантного спора. Екатеринбург, 2009.

2) нахождение главных общих моментов в сериях сравниваемых между собой священных текстов (Писаний, Преданий, апокрифов, постановлений Вселенских соборов восточных и западных христиан, папских энциклик и пр.);

3) отыскание когнитивного инварианта во множестве конкурирующих религиозных кредо, догматов, доктрин, сакральных графических символов;

4) сравнение степеней ценности тех культур и цивилизаций, которые исторически обусловлены сопоставляемыми религиозными конфессиями.

Н е д о с т а т к и же симфоники проистекали бы из следующих фактов:

1) ограничение роли дискурсивного логического разума оппонентов не переменным условием опираться на молчаливую интуицию, и наоборот;

2) заниженный уровень требований к глубине аргументации и интуиции, обусловленный предназначением симфоники не для «элиты», а для «человека массы» (западного и восточного, образованного и малообразованного, изощренного и неизощренного в науках, философии и богословии, верующего и атеиста, и т. д.).

Аналогичные достоинства и недостатки симфоники нетрудно предугадать также в приложениях ее к дискуссиям научного и философского характера. Вероятно, в первую очередь симфоника может стать привлекательной для тех, кто пока еще находится в поиске собственного мировоззрения, лучшей философии, адекватной религии, подходящей научной методологии. В последнее время в мире заметно возрастает число людей, склонных к участию в массовых религиозно-философских ток-шоу на телевидении и радио, собраниях «братства вер», в идеологических тусовках и прочих мировоззренческих дискуссиях. Знакомство со складывающейся в обществе техникой толерантного спора, постепенно выявляемой, описываемой и транслируемой симфоникой, могло бы способствовать улучшению культуры общения оппонировавших сторон.

Симфоника мыслится как о с о б а я к о г н и т и в н а я р и з о м а. В ней, как в корнях растений, прогнозируется причудливое переплетение нитей интуитивной символики (идиограмм) нуминоз-

ных объектов, фигур логики, грамматических оборотов, аналогом риторики. Поэтому в арсенале симфоники полезно накапливать и хранить самые популярные поговорки и притчи, заимствованные из текстов основных религий («Не хлебом единым жив человек», «Время собирать камни» и пр.); философские сентенции и формулы («Знаю, что не знаю», «Мыслю, следовательно, существую» и т. д.); литературно-художественные изречения и поэтические метафоры («Добрыми намерениями вымощена дорога в ад», «Быть или не быть — вот в чем вопрос» и т. п.).

Каковы же исходные нормативные требования симфоники? На наш взгляд, в ее основании лежат пять наиболее важных и тесно связанных друг с другом принципов: 1) гармонического единства веры и знания; 2) мировоззренческих антиномий; 3) взаимного дополнения альтернативных вариантов высокой степени общности; 4) симфонического сомнения; 5) равного величия. Эти принципы необходимы, но недостаточны (недостающее, безусловно, будет восполнено будущими «симфониеведами»).

Принцип гармонического единства веры и знания

Включает в себя требования взаимного ограничения веры и знания; их взаимного дополнения; симметрии веры и знания. Частным случаем данного принципа является требование перманентного и мирного диалога науки и религии, который бы способствовал единству этих форм социального духа. Предстоит теоретически типологизировать разные, но равноценные варианты идеалов гармонии веры и разума. Провозглашая свой идеал, монотеист скорее всего перенесет акцент на сакрализованную *faith*-веру — отведет ей в целокупности веры и разума, условно скажем, долю в две трети, а профанному дискурсивному знанию — одну треть. Наоборот, наиболее вероятно, что атеист-материалист, отстаивая свой идеал гармонического соотношения веры и разума, отведет главную роль светскому дискурсивному знанию.

Всестороннее разъяснение принципа гармонического единства веры и разума предполагает методичную и подробную иллюстрацию случаев его эффективного применения в процессах построения

фундаментальных научных теорий (например, теории кварков или теории раздувающейся Вселенной), философских систем (например, учения Платона о небесном мире идей или учения Маркса о грядущем коммунизме), богословских доктрин (например, объяснения Буддой Гаутамой причин человеческих страданий, образы духовных и плотских людей в посланиях апостола Павла) и т. д.

Принцип мировоззренческих антиномий

Этот принцип адаптирован к особенностям познания предельных мировых целостностей, которое отличается от исследования рядовых чувственно данных объектов. Антиномизм софийно-соборен и противоположен рационалистической софистике. В силу равной обоснованности опытом и логикой обе стороны антиномии (в форме апории, дилеммы, диалектического противоречия) суть равноценные относительные истины. Антиномизм толерантен, являясь противоядием от категоричного отрицания того, что рождено опытом инакомыслящих и чужими культурами. Принцип мировоззренческих антиномий поддается частичной алгоритмизации: например, как последовательность правил построения предельно общих моделей мира, представляющих собой синтез парных категорий предельной или высокой степени общности. Поиску согласия между сторонами антиномии иногда способствует выявление их операционального инварианта.

Принцип взаимного дополнения

Это результат экстраполяции общенаучного метода альтернатив на область любых интеллектуальных столкновений мировоззренческого или фундаментально-идейного характера. Его суть в том, что даже общепринятым воззрениям, в высшей степени подтвержденным опытом, следует противопоставлять альтернативные взгляды. Решающим обстоятельством в «симфонической критике» является не открытие новых фактов, а изобретение нетривиальных метафизических идей, новой онтологии и новых языковых игр. Как и в случае диалектического подхода, «принцип альтернатив» пред-

полагает намеренное сталкивание между собой противоположностей, их взаимопологание, борьбу, взаимоотрицание и синтез (диалектическое тождество). Вместе с тем этот принцип имеет ряд ограничений, и неправомерно считать его применимым всегда и везде.

Принцип симфонического сомнения

Этот принцип направлен одновременно на все конкурирующие предельно общие идеи. Альтернативные суждения, с целью их согласования или диалектического отождествления друг с другом, следует обоюдно подвергать предупреждающему сомнению, выявляя в них вольное или невольное искажение истины. Ярким примером применения принципа симфонического сомнения является майевтика Сократа. Симфонику в большей мере интересует не радикальный, а умеренный конструктивный скептицизм, который, ставя под сомнение все конкурирующие воззрения, добивается терпимого отношения к ним всех участников спора. Принцип симфонического сомнения — полезный интеллектуальный инструмент в поиске согласия, например, между ортодоксальным догматизмом, радикальным релятивизмом и нигилизмом.

Принцип равного величия

Имеет два аспекта. Во-первых, равновеликими можно считать те мировые и национальные религии, базовые догматы и доктрины которых косвенно проверены долговременным развитием сопряженных с ними культур и отвечают той или иной типической жизненной правде; равновеликими в науках являются все те современные альтернативные теории, которые имеют фундаментальный характер и одинаковое эмпирическое подтверждение; все равновеликие фундаментальные воззрения, вероятно, имеют примерно одинаковую степень истинности. Во-вторых, следует подвергать решительному сомнению всякое суждение, которое объявляет безусловно истинным только какую-то одну религиозную, философскую или научную модель предельной целостности бытия, космоса, уровня материи, жизни, человечества.

Дополним принципы симфоники рядом ее основных понятий. Введем и определим следующие понятия: оксиром, крипта, древо познания, пространство познания,

Оксиром

Приступая к поиску путей симфонического согласия между конкурирующими воззрениями, нужно вначале хорошо изучить, а затем попытаться сопоставить исходные послышки этих воззрений. Иными словами, надо вначале выяснить и д е й н ы е о с н о в ы альтернативных точек зрения.

Основа религиозного учения — некоторый д о г м а т. Из догмата вырастает доктринальное основание вероучения, которое обуславливает особенности конфессионального мироотношения. Взяв за основу какую-нибудь исходный п р и н ц и п, философ разъясняет и конкретизирует его — создает основание своей системы. Это основание позволяет ему вывести и обосновать множество следствий. Взяв за основу многообещающую а к с и о м у (принцип), ученый кладет его в основание своей гипотезы — строит схематическую онтологию объекта и подбирает подходящую методологию. Далее следствия из гипотезы подвергаются эмпирической проверке; подтверждаясь фактами, гипотеза становится теорией. В случае опровержения гипотезы данными эксперимента и наблюдения ее основу и основание приходится пересматривать. Как видим, между основами конкурирующих воззрений, будь то воззрения религиозные, философские или научные, есть нечто общее.

Поскольку именно к общему прежде всего прикован интерес симфоники, есть потребность обозначить это общее каким-нибудь специальным «симфоническим» термином. В этих целях введем термин о к с и р о м а (от греч. οχύρωμα — твердыня). Под оксиромой будем понимать исходное положение, принимаемое на веру и лежащее в основе некоторого общего воззрения — религиозного учения, философской системы, научной теории.

Крипта

Далее классифицируем оксиромы на явные и скрытые. Я в н а я о к с и р о м а четко выделена и осознана именно как основа определенного мировоззрения или фундаментальной научной теории. Как правило, ей присваивается особое имя (например, догмат о Троице, идея воли к власти, принцип наименьшего действия). С к р ы т а я о к с и р о м а имеет неясный статус, ее первостепенная ценность не всегда осознается и подчеркивается, для нее не придумывают специальных названий. И все же скрытые оксиромы не менее фундаментальны, чем явные; без них главные выводы соответствующих учений и теорий не могли бы иметь значительной логической силы.

Для краткости назовем скрытые оксиромы к р и п т а м и (от греч. κρύπτω — скрывать, прятать): крипта есть такая оксиромы, фундаментальная роль которой не подчеркивается или даже не осознается. Полемизирующие между собой оппоненты, как правило, считают собственные крипты истинными, а крипты своих противников склонны оценивать как ложные.

Например, положение о Библии как единственном Священном Писании, открытом человечеству Богом, непосредственно не включено в основу христианского вероучения — в кредо Никейского собора или Афанасьевский символ веры. Однако хорошо известно, что это положение не менее значимо для христиан, чем догматы, перечисленные в символе веры. Без сакрального отношения к Библии христианская вера и рациональная теология были бы невозможны. Поэтому указанное утверждение о Библии можно считать скрытой оксиромой — основой всего католического, т. е. вселенского, христианства.

Примером скрытой оксиромы в философии диалектического материализма может служить идея превращения виртуального существования в реальное. Эта идея не относится к числу четко формулируемых элементов марксистской онтологии, тем не менее именно она служит основой для понимания общей идеи развития и смысла всех законов диалектики. Так, закон отрицания отрицания, позаимствованный марксистами у Гегеля, предполагает образ таинственной материализации идеальных форм — овеществления

снятых качеств, виртуально пребывающих в сфере невидимой сущности в виде различных потенциальных возможностей.

Пример скрытой оксиромы в фундаментальном естествознании — утверждение об универсальности сил отталкивания. В теоретической физике есть явная оксирома — принцип всемирного тяготения, но нет явно и строго сформулированного принципа всемирного отталкивания. Теоретическое сопряжение категорий притяжения и отталкивания дает основу для понимания таких явных оксиром в физике, как принцип симметрии и принцип «Действие равно противодействию».

Примеры «истинных» крипт только что приведены выше. Множество примеров «ложных» крипт легче всего искать в межрелигиозных спорах. Например, мнение об абсолютной точности русского синодального перевода Библии негласно бытует внутри Русской православной церкви в функции «истинной» крипты. А английскую трансляцию Библии, допустим, церковью свидетелей Иеговы русские православные богословы скорее отнесут к ряду «ложных крипт». И наоборот.

Вероятельное отношение к оксиромам бывает несомненным, скептическим либо имплицитным (непроявленным). Ни на йоту не сомневающаяся вера способна серьезно препятствовать процессу рационального постижения мира; скептическая вера, наоборот, часто содействует рациональному мышлению; роль имплицитной веры амбивалентна.

Древо познания

Для обозначения конструкции, построенной из основы, основания и обоснованного — оксиром, дефиниций и следствий, воспользуемся понятием **д р е в а п о з н а н и я** — совокупности оксиром, определений и важнейших выводов религиозного учения, философской системы или научной теории. Все прочные учения и фундаментальные теории можно рассматривать как оригинальные модификации древа познания: сколько таких учений и теорий, столько же и модусов древа познания. В древе познания особо важны коренные положения, питающие соками всю сому учения или

теории. Выше корней, на стволе, растут ветви — положения меньшей степени общности и важности; листья же на ветвях символизируют множество суждений-выводов.

Например, древо познания классической механики можно представить следующим образом: корень — идеи Ньютона об абсолютном пространстве и времени; ветви — понятия материальной точки, системы отсчета, скорости, ускорения, силы, массы, импульса, механической энергии, вариационные принципы механики, законы Ньютона, законы сохранения; листья — главные выводы из принципов и законов классической механики.

Различия в оксиромах и даже в определениях, входящих в состав древа познания, как правило, обуславливают существенные доктринальные или теоретические разногласия в целом. Поясним это характерными примерами религиозных битв и научной полемики.

Так, радикальное расхождение православия и католицизма по вопросу об исхождении Святого Духа только от Отца или «и от Сына тоже», а также во множестве более второстепенных догматических и литургических пунктов привело к острому противостоянию восточной и западной христианских культур в целом. Симфонически-толерантное отношение между православными и католиками предполагает ясное осознание следующих моментов:

— во-первых, все пятнадцать автономных православных культур (в том числе русская) и культура единого католицизма одинаково ценны для совокупного человечества и вряд ли нуждаются в экуменическом объединении (точнее, обеднении);

— во-вторых, не в силах православных или католиков когда-нибудь в обозримом будущем окончательно решить и «снять» проблему «филиокве» рациональными средствами;

— следовательно, в XXI в. православию и католицизму полезнее не конфликтовать между собой, яростно и понапрасну доказывая ложность оксиром и крипт соперника, а т о л е р а н т н о относиться к гипотезе о принципиальном равенстве степеней истинности альтернативных идейных оснований православия и католицизма.

По аналогии с предыдущим примером можно было бы и далее обсуждать те конкурирующие оксиromы и крипты о природе

Христа, которые служат идейными основами все возрастающего числа протестантских направлений в христианстве.

В сфере науки показательным примером глубокого различия между модусами древа познания может служить конкуренция двух теорий наследственности, сложившихся в генетике в конце XIX — начале XX в. Одну из них сформулировал Чарльз Дарвин, а другую — Грегор Мендель.

Оксиромой дарвиновской «временной гипотезы пангенезиса» служит постулат об изменении генотипа под воздействием внешней среды. Из этой коренной идейной основы произрастает древо той забавной теории эволюции, которую до сих пор преподают в школах и вузах.

Теоретическое основание популярного дарвинизма образовано следующими идеями:

1) клетки организма выделяют особые частицы — геммулы, собирающиеся совместно и образующие совокупное наследственное вещество;

2) если в C (фенотипе) есть признаки A (один пол) и B (другой пол), то $C = A + B$, т. е. наследственность слитна;

3) прижизненное изменение какой-нибудь части фенотипа причиняет изменения соответствующей геммулы и, следовательно, генотипа в целом;

4) наследственность пластично трансформируется соответственно изменениям организма и внешней среды;

5) наследственность тесно увязана со всеми процессами, происходящими в организме, а также с естественным отбором.

Листья, вырастающие на древе неodarвинизма, суть многочисленные следствия — вплоть до выводов о происхождении человека от одной из разновидностей обезьян и восхождении *homo sapiens* к новому виду — сверхчеловеку.

В 1895 г. Г. Мендель обобщил свои исследования по скрещиванию разных рас гороха и эмпирически установил закон расщепления контрастирующих признаков в соотношении один к трем. Он принял оксирому: наследственность неизменна, дискретна, не зависит от организма и внешней среды. А. Вейсман трансформирует идею Менделя в основание своей «формальной генетики»:

1) в ядре половой клетки имеются неделимые и не смешивающиеся друг с другом единицы наследственности — гены;

2) коль скоро в каждом поколении гороха проявляется только один альтернативный «чистый» признак, а другой рецессивен, то фенотип *C* есть либо *A*, либо *B*, но не *A* и *B* вместе, т. е. наследственность дискретна;

3) какие бы изменения окружающая среда ни вносила в фенотип и генотип, тем не менее он всегда остается одним и тем же. Отсюда и главные антиэволюционистские выводы: г е н о т и п ы в е ч н ы, и биологические виды не могут возникать друг из друга.

Яростную борьбу эволюционистов с формальными генетиками (вейсманистами-морганистами) в советской биологии возглавил академик Т. Д. Лысенко. Давний конфликт между сторонниками и противниками теории эволюции принимает в современной биологии форму острого противостояния эволюционизма и креационизма. Дискуссия о природе наследственности могла бы стать более толерантной, если попытаться установить (при опоре на принципы симфоники, и прежде всего на принцип единства веры и знания) равноправный веровательно-знаниевый статус обеих оксиром, рассмотренных выше.

Дарвин изучал всеобщий онтогенез жизни на Земле, сравнивал разнообразные виды растений и животных в их многотысячелетнем историческом развитии. Изменчивость генотипов в связи с изменением внешней среды ему казалась совершенно очевидной. Мендель же свои исследования провел на нескольких поколениях гороха и не мог за столь короткий биологический срок заметить сколько-либо существенного изменения наследственности, смещения альтернативных признаков. Ему пришлось отвлечься от контрастирующих признаков и ограничиться такими альтернативными признаками, какими являются цвет и геометрическая форма горошин. Абстрагируясь от цельности организма, от его онтогенеза и филогенеза, Мендель обнаружил только устойчивость и дискретность предполагаемых единиц наследственности.

Итак, одному ученому его эмпирия подсказала оксирому слитности и изменчивости наследственности, другому — неизменнос-

ти и дискретности генотипа. Впоследствии, когда удалось более глубоко изучить связи наследственности с фенотипом и биогеоценозом, академик И. И. Шмальгаузен сформулировал синтетическую оксирому: биогеоценоз прямо обуславливает изменения в генотипах, а прижизненные изменения организмов очень косвенно и почти незаметно (через их подключение к гигантскому биогеоценозу в качестве миниатюрных компонентов) вызывают изменения генотипов. Выходит, по-своему в равной мере правы и неodarвинисты, и биологи-креационисты. Однако степень истинности той антиномической суммы альтернативных теорий эволюционизма и креационизма, которая воплощена в формуле Шмальгаузена «генотип ↔ естественный отбор в биогеоценозе ↔ фенотип», по-видимому, значительно выше, чем частичные и соразмерные истины неodarвинизма и вейсманизма-морганизма.

Дарвиновская теория эволюции сегодня подвергается сокрушительной критике и многими отбрасывается. Однако приверженец симфоники, памятуя о принципе мировоззренческого антиномизма, не будет спешить навешивать на всякую теорию эволюции ярлык ложной. Если согласно библейскому креационизму Бог сотворил мир, то не исключено, что Творец мог заложить в мир некий механизм эволюции. Этот механизм, наверное, не совсем такой, каким его себе представляют неodarвинисты. Заметим, что среди противников дарвинизма — монотеистов — есть не только креационисты, но и эволюционисты. В таком случае у неodarвинистов тоже должно быть право верить в предзаданную закономерность происхождения человека из предчеловека. Атеистическая теория эволюции оправдана уже тем, что пассионарная вера в самопроизвольную эволюцию природы удовлетворяет мировоззренческую потребность многих биологов-материалистов хоть как-нибудь объяснить тайну происхождение человека.

Пространство познания

Приверженцы различных религиозных течений редко когда могут убедить друг друга в чем-то существенном, поскольку они пребывают в разных мыслительных пространствах. Вероятно, имеет

смысл ввести в концептуальный фонд симфоники понятие пространства познания, под которым будем понимать единство древа познания и тех авторитетных источников, на которые могут ссылаться сторонники соответствующей религии, философии или научной теории.

Сколько модификаций древа познания, столько и соответствующих видов пространства познания. Каждое воззрение опирается на свой круг авторов-классиков, и у разных систематизированных воззрений — разные эпистемические и деонтические авторитеты. Ссылки с теми или иными оговорками на «родные» авторитетные источники признаются за аргумент, ссылки же на чуждые авторитеты, как правило, не считаются доказательствами. Так, адепта православия вряд ли убедят цитаты из сочинений М. Лютера или Ж. Кальвина, а протестанта — выдержки из святоотеческой православной литературы. Поэтому так трудно находить общий язык между оппонентами, сознание которых пребывает в разных лингвоментальных мировоззренческих сферах.

Вот примеры «авторитетов» в разных пространствах познания.

Древо познания современной католической теологии неразрывно связано с авторитетами Аристотеля, св. Августина, Ансельма Кентерберийского, св. Фомы Аквинского, Э. Жильсона и др.

Древо познания философии позитивизма прочно соединено с сочинениями таких классиков, как О. Конт, Г. Спенсер, Э. Мах, Б. Рассел, Р. Карнап и др.

Пространство познания классической механики есть единство его древа познания и сочинений по механике Г. Галилея, И. Ньютона, Л. Эйлера, Ж. Даламбера, Ж. Лагранжа и других ученых-гениев, а также наиболее значимых статей и учебных пособий по классической механике.

Но правомерно ли применять понятие пространства по отношению к нематериальным объектам? Поясним, что под понятием пространства «вообще» мыслится не чистая и безусловная «протяженность» в духе субстанциальной концепции Демокрита — Ньютона, а «структура сосуществования предметов». Причем последнюю следует толковать в духе реляционной концепции пространства, обоснованной Эмпедоклом, Лейбницем, Пуанкаре и др. Тело

и телесность (равно как предмет и предметность) вовсе не обязательно отождествлять с материей и материальностью.

При обсуждении соположения таких предметов, как материальные объекты, «пространство» определяют как атрибут материи — неотъемлемое свойство именно материальных предметов. Если же речь идет о структуре сосуществования духовных предметов (чувств, мыслей, идей, понятий, категорий, наглядных моделей и пр.), то логично в этом случае оперировать понятием «духовное пространство», давно уже утвердившимся в классической философии и теологии. Так, по Платону, небесные идеи обладают совершенством геометрической — эйдотической — телесности и образуют духовную пирамиду с идеей Блага на вершине. В посланиях апостола Павла наряду с понятием материальной плоти широко используется представление о духовных телах (*soma pneumatikos*). С. Н. Булгаков утверждает, что каждая идея имеет свою индивидуальную красоту, свое особое тело; сущность тела в чувственности, а чувственность бывает либо плотской, либо духовной.

Резюмируем, что тело не может быть сведено к биологическому каркасу. Структура сосуществования тел может иметь не только материальный, но также духовный характер. Образ пространства познания имеет (в реляционной концепции) прямой смысл, а не только переносный смысл метафоры или аналогии. Пространство познания есть порядок сосуществования таких духовных предметов, как древо познания и ансамбль классических идей как органов этого древа. Пространства познания можно подразделять на индивидуальные, коллективные и всеобщие.

• **Индивидуальное пространство познания** — это такое сложное и синкретическое пространство познания, в пределах которого мыслит тот или иной индивидуальный человек. В нем совмещены разные формы общественного сознания, освоенные личностью (религия, философия, наука, искусство и т. п.). Скажем, пространство познания некоторого индивида *N* может быть смесью представлений о древнегреческой мифологии и философии неоплатонизма, о классической механике и общей теории относительности, шедеврах русской классической музыки и антологии

американского джаза, истории итальянского изобразительного искусства и образцах супрематизма.

Сколько людей, столько и индивидуальных пространств познания. У индивидов недостаточно оригинальных эти пространства во многом схожи, а у выдающихся мыслителей индивидуальные пространства познания настолько уникальны, что их даже трудно сопоставлять друг с другом. Подчас объемы знаний энциклопедистов прежних времен превосходили пространства познания больших социальных групп и даже народов. Мышление одного и того же человека в разное время попеременно пребывает в разных пространствах познания (например, при решении математических или физических задач, при философских или религиозных размышлениях).

• **Коллективное пространство познания** — это такое когнитивное пространство, в котором кооперируются познавательные усилия малой или большой группы людей, объединенных общим духовным образцом (мировоззрением, картиной мира, научной парадигмой и т. д.). Например, к числу коллективных можно отнести пространства познания сторонников японской религии шинтоизма, американской философии прагматизма, интуиционистской математики, гипотезы торсионного поля. Не всякий ум, пребывающий в коллективном пространстве познания, безошибочно или сносно в нем ориентируется.

Назовем тривиальной областью коллективного пространства познания ту его часть, которая легко доступна всем соучастникам когнитивного процесса. Например, к тривиальной области пространства познания теоретической физики следует отнести ту часть школьной физики, которая считается доступной пониманию всех учеников рядовой средней школы.

• **Всеобщее пространство познания** — это такое когнитивное пространство, в тривиальной области которого духовно пребывает все мыслящее человечество. Его примером может служить сфера обучения четырем простейшим арифметическим действиям — сложению, вычитанию, умножению и делению. Указанные действия в повседневной жизни применяют практически все люди старше младенческого возраста. Другой пример — освоение простейших операций формальной логики (индукции, дедукции,

аналогии и пр.). Люди, даже специально не изучавшие логику, тем не менее интуитивно руководствуются ею в быту и на работе.

Всеобщие («сквозные») пространства познания инвариантны по отношению к специфическим мировоззрениям, картинам мира, научным теориям. Истинность их оксиром признает все здравомыслящее человечество.

Доказательства коллективные и всеобщие, реальные и мнимые

Понятия древа познания и пространства познания позволяют конкретизировать представление о связи объективной истины с ее субъективной доказанностью. Процесс доказывания тезиса связывают с установлением его объективной истинности, но обычно безотносительно к «рангу» того субъекта, который осуществляет доказательство. Однако нередко бывает так, что утверждение, признанное объективно-истинным в рамках какого-то одного коллективного пространства познания, решительно не считается истинным в других коллективных пространствах. Поэтому полезно уточнять, в каком именно из перечисленных выше когнитивных пространств производилось доказательство истинности той или иной общественно-значимой идеи.

Поскольку феномен доказанности истинности некоторой идеи прежде всего проистекает из убеждения людей в ее истинности, то имеет смысл особо различать коллективные и всеобщие доказательства, а также доказательства реальные и мнимые. Различение этих видов доказательства позволяет под специфическим углом зрения изучать проблему общей природы доказательства и отвечать на вопросы: чем являются доказательства? какова польза или функция неполных доказательств? (И. Лакатос).

- Коллективное доказательство — это аргументация, имеющая целью убедить субъекта коллективного пространства познания в истинности некоторого утверждения, учения или теории.

Приведем пример из религиозной жизни. В августе 2000 г. Архиерейский собор утвердил солидный документ, в котором обосно-

вываается современная социальная доктрина РПЦ. В этом многостраничном тексте содержатся доказательства истинности православных воззрений на политику, труд, брак и семью, смертную казнь и т. д. Например, считая войну злом, РПЦ вместе с тем «не воспрещает» верующим участвовать в боевых действиях, если речь идет о защите ближних и восстановлении справедливости, т. е. признает возможность войн справедливых и несправедливых.

Социальная доктрина РПЦ обращена прежде всего к тем людям, которые своей верою коллективно (соборно) пребывают в духовном пространстве русского православия. Для них доказательства иерархов РПЦ вполне убедительны и несомненны. Но, например, сторонники церкви адвентистов седьмого дня или церкви свидетелей Иеговы, отстаивая позицию радикального пацифизма, не признают убедительным доказательства иерархами православия возможности справедливых и священных войн.

Математика дает немало примеров того, что коллективные доказательства имеют довольно условный характер. Чистые математики и математика-прикладники мыслят в несколько различных, хотя и частично совпадающих пространствах познания. Случаются ситуации, в которых некая аргументация вполне устраивает математика-прикладника, но не удовлетворяет математика-теоретика. Иными словами, эта аргументация может стать коллективным доказательством некоторого суждения для математика-прикладника, но не для классического математика.

Так, в некоторых учебниках по математическому анализу для инженерных вузов приводится очень простое и как будто убедительное различие гладкой и негладкой функций:

1) наглядно представим себе график некоторой функции $y = f(x)$ в виде изогнутой проволоки;

2) представим себе цилиндр, радиус R которого исчислен заранее;

3) если данный цилиндр можно без препятствий протащить сквозь всю проволоку, то такая функция является гладкой; если же изгибы проволоки мешают проволочиванию цилиндра, то такая функцию является негладкой.

Авторы учебников для математических факультетов не признают приведенное выше «доказательство» теоремы о гладкости функции

сколь-либо убедительным и предпочитают иную аргументацию, более хитроумную, многословную и менее понятную инженерам.

- **Всеобщее доказательство** — это аргументация, имеющая целью убедить все мыслящее человечество в истинности некоторого утверждения, учения или теории. Примерами такого рода аргументации могут служить очевидные индуктивные или дедуктивные доказательства, например, типа: «Многие знания — многие печали»; «Многознание уму не научает»; «Причина наших страданий в наших непомерных желаниях»; «Огнем можно обжечься»; « $2 + 2 = 4$ ».

- **Реальное доказательство** — это аргумент, убедительная сила которого постоянно подтверждается всем развивающимся человеческим опытом. Например, реальным доказательством тезиса о ведущей роли экономического фактора в общественной жизни является ссылка К. Маркса на следующее очевидное обстоятельство: прежде чем люди начнут заниматься поэзией, философией и иными возвышенными вещами, им надо есть, пить, одеваться и иметь жилище. Трудно, не прибегая к софистике, разубедить в этом здравомыслящих людей.

Но бывает, что находят и такие «аргументы», которые заставляют некоторых людей принимать объективно ложное суждение за суждение истинное. Такого рода аргументация есть симуляция реального доказательства (симулякр); она по сути дела есть иллюзия истинности. Различные псевдо- и парадоксальные доказательства можно объединить общим названием мнимого доказательства.

- **Мнимое доказательство** — это попытка теми или иными средствами убедить людей, что объективно ложное или сомнительное суждение будто бы является истинным. Судебная практика дает множество примеров того, как недобросовестные прокуроры доказывают (в духе генерального прокурора СССР А. Ф. Вышинского) виновность подсудимого: они намеренно запутывают следствие, скрывают, подтасовывают и искажают факты, прибегают к софистической риторике. Подсудимый на самом деле невиновен, однако для судей речь обвинителя кажется убедительной, и суд может посчитать обвинение полностью доказанным.

Мы рассмотрели пять исходных принципов и ряд основных понятий симфоники. В одних случаях они выступают как критикующие, а в других — как объединяющие. Чтобы, например, прийти к частичному согласию с критикуемым воззрением, нужно, во-первых, провести развернутый анализ его древа познания; во-вторых, отвергнуть чуждые вам оксиромы; в-третьих, признать те его оксиромы, которые адекватны вашему воззрению; в-четвертых, в случае неприемлемости всех оксиром оппонента, следует тем не менее искать в критикуемом воззрении хотя бы такие отдельные моменты, которые способны обогатить ваши представления о соответствующем предмете.

Таков эскиз методологии толерантного диалога между сторонниками альтернативных убеждений.

РЕЛИГИОЗНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ

§ 1. Воспитание и образование

Реализация способностей человека через воспитание и образование. — Религиозная школа. — Антирелигиозная школа. — Светская школа. — Исторические сведения о религиозной школе. — Религиозная школа в России. — Начальное образование как освоение базовых идеалов культуры. — Принципы общего образования. — Задачи духовного образования

Реализация способностей человека через воспитание и образование

Душа таит в себе множество способностей, позволяющих человеку стать человеком. Способность может остаться нереализованной, потенциальной, не вызнанной в себе человеком на протяжении всей его жизни, но может и реализоваться, усилиться через свое опредмечивание. Реализация способностей души осуществляется через ее воспитание, образование и самообразование.

Воспитание (лат. *educere* — выводить из...; англ. *education* — воспитание) — «выведение» из состояния невежества, приобщение ко всеобщему, тайнам бытия. **Образование** — это погружение в базовые и надстроечные идеалы культуры.

В операциональном аспекте образование есть познавательная деятельность по освоению и совершенствованию знаний, умений и навыков, получаемых в общих и специальных учебно-воспитательных, культурно-просветительных учреждениях, а также путем

самообразования. Система общего образования в обществе нацелена на освоение индивидом самых ценных сакральных и светских идеалов. Социализация человека в процессе образования имеет духовный, гуманитарный, естественно-научный и телесно-воспитательный аспекты.

Светская педагогика готовит обучаемого к «земному» существованию, а религиозная — к «вечной» жизни. Основная задача религиозной педагогики — привить ученику духовную веру, обучить его способам связи со святым Абсолютом, познакомить с избранным Писанием, каноническими текстами, конфессиональной символикой и важнейшими этическими императивами. В прошлые времена характер воспитания и общего образования устанавливался религией и церковью. Объект и субъект духовного педагогического попечения — община верующих, а центральный элемент — феномен ученичества.

Иногда педагоги, не умеющие различать понятия духовного человека и душевного человека, неправомерно отождествляют между собой духовный и гуманитарный аспекты общего образования. Но когда говорят: «Он получил духовное образование», — то ясно, что речь идет об образовании, полученном в религиозном учебном заведении, а не о гуманитарном образовании историка или филолога.

Гуманизм — учение о человеке душевном, взятом с его плюсами и минусами и живущем в чувственно данном материальном мире, который имеет право на индивидуальную жизнь, индивидуальные продукты питания, жилье, работу, семью, политическую, экономическую и иную деятельность. Религиозно-духовная же жизнь человека лишь частично подразумевается в понятии гуманизма, ибо она ориентирована на отречение человека от себя ради внечеловеческой трансцендентной реальности.

Отказ от своего «я» в пользу метачеловеческого духа плохо увязывается с тем гуманизмом, который провозглашает человека высшей ценностью и призывает поставить все природные и общественные силы на службу человечеству. Правда, существует и «религиозный гуманизм», но он имеет мало общего с традиционным значением понятия гуманизма. Насколько духовность не совпадает

с душевностью, настолько же различаются между собой духовный и гуманитарный аспекты общего образования человека.

Религиозная школа

Рядовые верующие и служители культов получают систематическое духовное образование в религиозных школах — буддистских, христианских, мусульманских, иудейских и т. д. В буддистской практике детей постулатам религии, как правило, не обучают, а взрослые могут ознакомиться с принципами веры при дацанах (храмах). У христиан система религиозного образования включает в себя воскресные (приходские) школы, детские сады, гимназии, лицеи, катехизаторские курсы, высшие духовные учебные заведения.

У мусульман при больших мечетях обычно открываются медресе, выполняющие роль средней школы и духовной семинарии. В медресе готовят имамов и других священнослужителей для работы в приходах и мечетях. Обучение в медресе отдельное и бесплатное (правда, бывают и платные медресе). Выпускники медресе получают право поступать в исламский университет. У иудеев в специализированных детских садах детям преподают иврит, основы истории и традиции. Мальчики и девочки (раздельно) продолжают обучение в общеобразовательных религиозных школах.

Профессиональное образование в иудаизме для мальчиков начинается с 13 лет в младших иешивах. По окончании старшей иешивы иудей может стать раввином, если получит диплом в Израиле или Америке.

Структура современной зарубежной религиозной школы:

- 1) богословские университеты, институты, академии и теологические факультеты при светских вузах, которые дают высшее образование и степени бакалавра, кандидата, магистра, доктора;
- 2) богословские семинарии, колледжи, медресе, высшие теологические и коранические школы (среднее образование);
- 3) библейские, катехизические, коранические, монастырские и иные школы (готовят церковнослужителей низшего звена).

В странах, где есть государственная церковь, преподавание религиозных предметов в обычных школах обязательно. Например,

в Великобритании все государственные школы в законодательном порядке знакомят учащихся с основными мировыми религиями, акцентируют внимание на христианстве и прививают терпимость к представителям других вероисповеданий. Все ученики должны ежедневно принимать участие в школьной молитве. Правда, родители при желании могут освободить своих детей от изучения религиозных предметов.

Антирелигиозная школа

С победой советской власти материалистический атеизм стал господствующей идеологией в нашей стране — возникла антирелигиозная школа. «Антирелигиозная школа навязывала школьникам и студентам нигилистическое представление о религии, пренебрегала ее органической связью с историей и менталитетом этносов, — пишет М. Г. Писманик. — Школа умалчивала о многом вкладе религии в культуру и искусство, игнорировала наличие в ней общечеловеческих ценностей морали и того психологического потенциала, который поддерживает многих в трудных жизненных ситуациях»¹.

Светская школа

Эта школа нейтральна к религии и материалистическому атеизму. В светских государствах, где школа отделена от церкви, законодательством воспрещено преподавать религиозные предметы в государственных учебных заведениях. Например, современным российским Законом о свободе совести запрещается изучать основы религии в государственных школах. Но тот же закон (по просьбе родителей, с согласия детей и администрации государственных и муниципальных образовательных учреждений) предоставляет религиозной организации возможность обучать детей религии в не рамках образовательной программы.

¹ Писманик М. Г. Лекции по религиоведению Пермь, 2006. С. 214—215.

В Российской Федерации непрофессиональное религиозное образование дается в специализированных детских садах, школах, а также на различных курсах, в лекториях. Учредителями такого рода учебных заведений могут выступать частные лица и религиозные объединения: городская церковь, мечеть, синагога или общественная религиозная организация. Частные духовные школы имеют право параллельно с обучением детей религиозным дисциплинам преподавать светские предметы, но для этого им нужно получить государственную лицензию и аккредитацию.

Исторические сведения о религиозной школе

Школа как социальный институт имеет религиозное происхождение, а учителями раньше были жрецы и священнослужители. Первые духовные школы, готовившие жрецов, возникли при храмах Древнего Египта и Древней Вавилонии во II тыс. до н. э. Монастырские учебные заведения буддистов появились в середине I тыс. до н. э. в Индии и в государствах Центральной и Средней Азии. В I—II вв. появляются христианские школы в Александрии (Египет), Иерусалиме, Риме и других городах Римской империи.

В IX в. складываются мусульманские медресе. Со временем в систему христианских учебных заведений стали входить следующие школы: архиерейские (епископские), катехизические, монастырские пасторско-монашеские, школы-общежития при монастырях. В Византии появились также духовные семинарии армяно-григорианской и грузинской церкви. В XI—XII вв. в монастырях Западной Европы зарождаются университеты, в составе которых были и богословские факультеты (к XV в. факультеты теологии были в 18 из 46 университетов).

До конца Средневековья монастыри и храмы оставались главными очагами образования. Позже высшей духовной школой стали богословские университеты и академии, теологические факультеты при светских университетах, семинарии, колледжи, коллегииумы. Римская католическая церковь основала папскую академию наук (1603) и церковную академию (1701). В XVI в. в рамках протестантизма возникают богословские университеты, теологичес-

кие факультеты при светских вузах, духовные академии и семинарии, колледжи и пастырские школы.

Сегодня наиболее крупные буддийские университеты и институты функционируют в Наланде (Индия), Мандалае (Бирма), Пномпене (Камбоджа), Видьодая и Видьяланкара (Цейлон), Киото (Япония). Крупнейший центр подготовки католических священнослужителей — Рим (11 папских университетов и институтов, 29 семинарий и 94 колледжа). Кроме Рима, в Италии более 60 различных монашеских орденов, десятки монастырских школ и региональных семинарий.

В Западной Европе у христиан-протестантов свыше 100 духовных семинарий, теологических колледжей, богословских училищ и школ, до 70 духовных академий, университетов и теологических факультетов. Исламские университеты (в Египте, Тунисе и др.) готовят кадры духовенства для многих стран.

Религиозная школа в России

Со времени крещения Руси в 988 г. и по XVIII в. отечественное начальное образование в целом имело сугубо религиозный характер. В 1030 г. по указу Ярослава Мудрого при епископской кафедре в Новгороде было открыто училище православных священников. К 1865 г. РПЦ принадлежала 21 тыс. приходских школ (светские школы появились только при Петре I, к началу XIX в. их было всего 315). Приходские школы финансировались государством и обычно размещались на дому у священника. Дети учились в них чтению, письменности, счету и азам вероучения — катехизису.

В 1632 г. возникает Киевская духовная академия. В конце XVII в. в Москве основана монастырская школа, а затем на ее базе — Славяно-греко-латинская академия. По указу Петра I (1721) епископы были обязаны создавать архиерейские школы для подготовки священников; позже такие школы с 8-летней программой обучения были переименованы в семинарии. К началу XIX в. в России насчитывалось 37 семинарий и 76 низших архиерейских школ. В 1797 г. основаны Петербургская и Казанская духовные академии, а в 1814 г. — Московская духовная академия, реорганизованная

из Славяно-греко-латинской академии. В отличие от Запада, в составе русских университетов (вплоть до перестройки в XX в.) не было факультетов теологии.

В 1817 г. император Александр I передал все школы под начало училищного совета при Синоде. В церковно-приходских школах и гимназиях Закон Божий преподавал священнослужитель, который одновременно исполнял функцию церковного надзирателя всего учебно-воспитательного процесса и пресекал религиозное инакомыслие. В 1913 г. в России было 4 духовных академии, 57 семинарий, 186 духовных училищ, а также 85 женских духовных школ; также действовали римско-католическая академия, католические коллегии и семинарии, протестантский богословский факультет Юрьевского университета, мусульманские учебные заведения в Казани, Уфе, Оренбурге, Ташкенте, Бухаре и других городах.

Сегодня в Российской Федерации религиозное образование осуществляется в следующих формах:

- 1) самообразование;
- 2) семейное образование, предполагающее воспитание и образование детей родителями (лицами, их заменяющими) с учетом права ребенка на свободу совести и свободу вероисповедания;
- 3) религиозное образование в образовательных учреждениях религиозных организаций, в том числе в учреждениях профессионального религиозного образования;
- 4) обучение религии несовершеннолетних учащихся государственных и муниципальных образовательных учреждений.

Учреждать религиозные учебные заведения профессионального образования вправе только религиозные организации. С постулатами православной веры детей можно знакомить начиная с 4—6 лет в воскресных школах, открытых практически при каждом церковном приходе. В некоторые воскресные школы берут только детей, чьи родители посещают церковь, соблюдают основные посты, регулярно исповедуются. При зачислении же в остальные потребуют только, чтобы ребенок был крещен в православной вере и желает изучать церковные предметы. Существуют также общеобразовательные православные школы и классические гимназии.

Основные предметы в православных школах — это Закон Божий, литургика, церковное пение, христианская этика. Среднее православное образование предоставляют духовные училища, пасторские курсы, регентские и иконописные школы. Священником можно, как правило, стать лишь по окончании духовной семинарии или духовной академии.

Мусульманин может получить профессиональное религиозное образование начальных, средних и высших медресе, расположенных в Татарстане и Башкирии. Система исламского образования в России включает более 114 высших и средних специальных духовных учебных заведений, а также школы, действующие при 6 тысячах мечетях. В школах и на курсах при мечетях дети изучают арабский язык, слушают лекции по истории ислама, читают Коран.

Профессиональных буддистских учебных заведений в стране два — Агинская бурятская буддистская академия и Иволгинский институт Даши Чойкхорлинга. Принимают в них всех, вне зависимости от вероисповедания.

Российский иудей может приобрести высшее религиозное образование в четырех старших иешивах (три в Москве и одна в Петербурге). В них готовят к сдаче в США или Израиле экзаменов на смиху (документ, подтверждающий статус раввина). Девочки получают профессиональное иудаистское образование в двух московских маонах (высших женских учебных заведениях), где готовят преподавателей основ религии и общинных работников.

Начальное образование как освоение базовых идеалов культуры

Выше говорилось, что всякая культура состоит из сакрального ядра, защитного пояса, предохраняющего базовые идеалы от критики и эрозии, и ансамбля надстроечных светских идеалов. По-русски слово «образование» изначально «означает создание образа». Подобно тому как папа Карло выстрегивает из бревна своего Буратино, обучаемому человеку-материалу придается требуемая форма по матрице признаваемого идеала. Образование — это с о з и д а н и е п о о б р а з ц у.

Согласно христианской педагогике образование — это возвращение воспитуемому индивиду исходного эдемского образа и подобия Божьего. Образование как освоение идеалов культуры прежде всего зиждется на процессе обогащения души священными духовными принципами. В любой стране система общего образования покоится на некотором множестве такого рода принципов, т. е. основополагающим аспектом образования признается (стихийно ли или со знанием дела) именно **д у х о в н ы й а с п е к т**.

В зависимости от содержания духовного образования выстраивается взаимосвязь гуманитарного, естественно-научного и телесно-воспитательного компонентов системы общего образования. В тех странах, где политически господствует церковь, религиозно-духовному образованию людей уделяется первостепенное значение; подданные воспитываются в духе определенной религии, обучение принципам иных религий затруднено либо официально запрещено, объем гуманитарных и естественных наук строго дозирован.

В странах, где церковь подчинена государству или отделена от него, доля духовного образования в общей системе образования гораздо меньше, чем в теократических обществах. Там, где действует закон о свободе совести, возможен плюрализм космоцентрических религий, вынуждающий подчас вообще запрещать преподавание какой-либо космоцентрической религии в школе и вузе. Однако этот плюрализм не отменяет обучение принципам той социоцентрической религии (культы вождя, партии, класса, народа, государства, науки, техники, денег и т. п.), которая цементирует строй жизни конкретной страны.

Христианство учит, что духовное совершенство обретается не сразу, а постепенно, путем поэтапного восхождения верующего к Богу. Истинное счастье человека — жизнь по духу. Вот как об этом сказано выдающимся духовным писателем епископом Феофаном Затворником (Г. В. Говоровым, 1815—1894): «Но когда у кого господствует духовность, тогда, хоть это будет его исключительным характером и настроением, он не погрешает, во-первых, потому, что духовность есть норма человеческой жизни и что, следовательно, бывая духовным, он есть настоящий человек, между тем

как душевный и плотяный человек не есть настоящий человек; а вот-вторых, потому, что, как ни будь кто духовен, он не может не давать должного душевности и плотяности, только держит их не жирно и в подчинении духу. Пусть неширока у него душевность (в научных познаниях, искусствах и делах прочих) и крепко стеснена плотяность — все же он настоящий, полный человек. А душевный (многознающий, искусник, делец), а тем паче плотяный не есть настоящий человек, как бы красным ни являлся он вовне. Он — безголов»².

В СССР принципы христианского духовного образования были извращены либо отменены и в неоязыческой форме положены в основу антирелигиозной школы. Догматическое богословие было заменено атеистическим учением о коммунизме, а практическое богословие — историей КПСС. В иерархии видов преподаваемых знаний на первое место ставились идеологические дисциплины, подчинившие себе политические, экономические, естественно-научные и гуманитарные знания.

С крушением большевистской религии вся советская система образования испытывает жесточайший кризис, идет поиск новой системообразующей сакральной связи. Когда будет найдена подходящая духовная основа, система общего образования обновится и обретет внутренний смысл. Вполне возможно, что с развенчанием культов науки и техники отпадет необходимость в наименовании системы общего образования «общим научным образованием». Культура вовсе не сводится к науке, и образование — как погружение в культуру — совсем не обязательно до предела насыщать научно-техническим содержанием.

Принципы общего образования

Принципы образования ориентированы на идею целостности человека и сопряжены с верой в возможность высвободить самые неожиданные и дремлющие в любом индивиде уникальные способности. Однако при этом приходится выбирать между двумя

² *Феофан Затворник, свт.* Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться? М., 2001. С. 65.

альтернативными педагогическими традициями. Одна из них (например, ренессанс-гуманистическая) основана на следующем умозаключении: поскольку человеческая природа в целом не испорчена и добра, то надо дать возможность свободно развиваться всему тому, что от рождения уже заложено в ребенке. Детям не следует чинить никаких препятствий, не нужно их ограничивать и применять наказания.

Другая традиция (например, православная), напротив, исходит из идеи испорченности природы человека. Чтобы не поощрять возвращения греха, коренящегося в ребенке, педагогам следует прибегать к методам ограничения и наказания. Если человек состоит из духа, души и тела, то целостность его образования заключается в гармоничном формировании духовных, душевных и физических способностей, потенциально заключенных в нем. Общий смысл развитию тела и души придает дух добра. Если духовные ориентиры утрачены, то всякие иные стремления человека (например, совершенствоваться в науке или технике) становятся бессмысленными. Не сформировав духовные принципы, система общего образования не способна пробудить подлинный интерес к усвоению наук о природе и обществе.

Между собой противоборствуют две педагогические стратегии общего образования. Первая идет от платоников, а вторая от софистов. По Платону и Аристотелю, целью образования является формирование — через единство воспитания и обучения — «совершенного человека». Такая педагогика преследует цель формирования социального авангарда, способного возглавить народ и провести его через все испытания по пути социального прогресса. Стратегия же, восходящая к школе софистов, ограничивает образование приобретением профессиональных знаний. Она направлена на подготовку элит, ориентирована на умение делать карьеру и формирует «свободного человека»³.

Христианство учит, что любовь к другим людям и к Богу есть необходимое (но не достаточное) условие высвобождения в себе

³ См.: Чуринов Н. М. Совершенство и свобода. Новосибирск, 2005.

способностей ко всем производным от онтологической любви формам творчества — политического, художественного, технического, научного и т. д. Гений и злодейство, по-видимому, действительно редко совместимы.

Оценивать качество национальных общеобразовательных программ следует не столько по показателям прироста валового дохода нации (хотя он также важен), сколько по показателям массового высвобождения конструктивных внутренних сил, сконцентрированных в духовной компоненте человеческой души.

В нравственных основах человека коренится самая глубокая мотивация к перманентному и прогрессивному социальному изменению. Творческая природа Абсолюта отсвечивает в каждом индивидуе в форме какой-либо уникальной способности. От системы общего образования зависит, останется ли эта способность скрытой или все же реализуется. В идеальном случае целостное образование должно строиться как непрерывный творческий процесс выявления, развития и координации врожденных способностей людей ради их индивидуального, социального и космического прогресса.

У каждого индивида есть потенция познания и любви. В зависимости от направленности своего духовного становления он имеет возможность превратиться либо в светоч человечества, либо в мракобеса. Куда важнее научить ребенка светлым нравственным желаниям и любви, чем просто сообщить ему ноу-хау, сумму специальных научно-технических знаний и фактов. Последнее дастся ему легче и скорее, если уже образовано первое, о чем свидетельствует всеобщая история человеческого творчества. Именно духовная сущность человека обуславливает постоянный рост человечества во всех измерениях, побуждает людей вносить наиболее разнообразный и полный вклад в жизнь социума.

Если недостает полнокровного духовного образования (либо оно давалось формально и лицемерно), то естественно-научное и гуманитарное обучение малоперспективно, а вместо великодушия, дара сочувствия, искренности и потребности в альтруистическом сотрудничестве произрастают жадность, жестокость, лживость и эгоизм, противопоказанные творчеству. Известно, что большинство гениальных и талантливых людей, прославившихся в истории

научными и художественными откровениями, были религиозны, тянулись к абсолютному и имели ярко выраженные положительные духовные свойства.

Задачи духовного образования

Учет духовного аспекта в общеобразовательных программах предполагает формирование следующих убеждений:

- индивид сумеет обнаружить в себе и развить уникальные способности, если свободно выберет дело служения человечеству и будет так или иначе способствовать не только развитию своей нации, но и сплочению всех народов;

- честь и счастье человека покоятся на самоуважении, достигаемом стремлением к высоким идеалам культуры, высоким целям и морали, но не желанием богатства и власти исключительно ради эгоистической выгоды;

- собственноручная проверка истинности положения о приоритете общечеловеческих ценностей и идеи объединения человечества требует достижения совершенства в какой-либо свободно выбранной области деятельности; такое совершенство достижимо только при опоре на весь соответствующий опыт человечества и само признается людьми лишь при сравнении с современным уровнем общечеловеческого опыта;

- прочный успех коллективных действий обеспечивается всеобщим умением преодолевать конфликты, устанавливать дух единства и сотрудничества; такое умение приходит по мере развития личной способности каждого человека к интеллектуальному исследованию социальных сил, ситуаций и условий;

- привитие интереса к реалистическому анализу особенностей различных форм государственного правления, законодательства и административной власти дает возможность все большему числу людей эффективно участвовать в консультациях по общезначимым проблемам и в планировании широкомасштабных социальных действий.

Эти и аналогичные им принципы содержатся во всех мировых религиях. Так или иначе их провозглашали Кришна, Авраам, Зоро-

астр, Моисей, Будда, Христос, Мохаммад. Вне этих принципов всякий гуманизм оборачивается античеловечностью.

§ 2. О преподавании религии

Кто должен преподавать основы религий? — Об освоении идеалов родной культуры. — Философия и система образования. — Христианство о роли интеллекта в образовании. — А. Кураев о факультативе «Основы православной культуры». — Антиномическая педагогика

Кто должен преподавать основы религий?

Если каждый человек по-своему религиозен, то у каждого преподавателя духовных дисциплин есть приверженность к той или иной вере, религии, конфессии. Тем более такая приверженность характерна для священников. Как же осуществить профессиональное и лояльное преподавание основ всех религий? Обычный священник владеет принципами своей конфессии, но весьма критичен к доктринам других религий и к тому же не всегда хорошо с ними знаком.

Нет уверенности, что, будучи приглашенным в школу преподавать курс о роли религий в истории культур, он сумеет профессионально справиться с поставленной перед ним культуроведческой задачей и не займется миссионерством. С другой стороны, историк-атеист скепичен в отношении всех космоцентрических религий, он не сумеет с подлинным уважением излагать религиозные учения и будет сеять в учащихся недоверие к ним.

Пока в нашей стране немного людей, одинаково хорошо знающих Священные Писания всех основных религий, умеющих к ним относиться с равным уважением и способных квалифицированно осуществлять внеконфессиональное обучение школьников и студентов. Вероятно, университетские факультеты философии

и культурологии должны всерьез позаботиться о подготовке выпускников названного профиля. Таких же специалистов могут выпускать исторические факультеты, а также внеконфессиональные (светские) институты и факультеты богословия. Но самое главное заключается в том, чтобы система общего образования предусмотрела обязательное, последовательное и толерантное обучение школьников важнейшим текстам и фрагментам всех Священных Писаний.

Свободный выбор человеком духовных принципов возможен при самостоятельном чтении Бхагавад-гиты, Авесты, Библии, Корана, Китаб-и-Агдаса и других Священных книг. Обязательное изучение существа всех Священных Писаний, в которых изложены сакральные идеи множества выросших из религий культур, обуславливает освоение учащимися культурного фундамента человечества. Законное предоставление такой возможности через государственную систему народного образования есть начало реализации закона о свободе совести. Запрет же систематического преподавания основ религий в светских государственных школах — в известном смысле не свобода совести, а освобождение людей от совести.

Об освоении идеалов родной культуры

Дать индивидуальному человеку начальное образование — это значит, как уже было сказано, погрузить его в базовые идеалы родной культуры и помочь ему их освоить. Базовые идеалы суть образцы нашего отношения к ближнему и дальнему, семье, своему и чужому народу, государству, космосу, Богу. Понятие образования нельзя сводить к космополитической абстракции. В своей реальной применимости оно всегда сопряжено с системой ценностей конкретного этноса — рода, племени, полиса, народа, нации.

Если под сущностью этнической культуры понимать идеалобразующую сторону жизни того или иного этноса, то следует признать существенную обусловленность любой конкретно-исторической системы общего образования главными образцами этнического миротношения. В процессе представления, признания и

сакрализации идеалов родной культуры огромную роль играют не только опыт и разум, но и верующее сердце человека. То, во что в одной культуре веруют как в идеал, может не приниматься всерьез в смежной культуре.

Обсуждая эту тему со школьными учителями, диакон Андрей Кураев напоминает, что русская культура произросла из идеалов православия, и об этом не следует забывать, когда знакомишь учащихся с инородными религиями. «Заигрывание с верой и легкомысленный флирт со всеми религиями подряд тоже бесследно не проходят, — утверждает Кураев. — Ну, не все дороги ведут к Небу! Не все! Не всё то, что пишет на своем челе “духовность”, даст вам Бога. “Духовность” — она и от иных “духов” питаться может. А у тех два любимых занятия. Первое — властвовать над человеком, уверяя его к вящей потехе своих собратий, что на самом деле никаких “чертей” и нет. И второе — рядиться под Христа и убеждать доверчивого поклонника, что свет болотной гнилушки и есть сияние Горнего Иерусалима»⁴.

Образованный человек есть человек не только рационально понимающий идеи и нормы своего народа, но также непременно доверяющий им, любящий их и усматривающий в них красоту. Поведение индивида культурно-нравственно, когда присущая ему интеллектуальная жажда знания помножена в нем на веру в идеалы своего этноса и на влюбленность в их красоту; в противном случае поведение индивида не отвечает в достаточной мере моральным нормам его социума и справедливо оценивается как инородное (девиантное, диссидентствующее, еретическое и т. д.). Важнейшую роль в становлении и сакрализации базовых идеалов той или иной культуры играет соответствующая ей религия, теистическая, пантеистическая или атеистическая. Например, на всем протяжении нашей эры христианский теизм обуславливал и освящал всю, снизу доверху, пирамиду идеалов европейской культуры, культивировал веру в истинность этих идеалов.

⁴ Кураев А., диак. Школьное богословие. СПб., 2000. С. 368.

Философия и система образования

Для европейской философии, наследницы сократического вольнодумия Древней Греции («Знаю, что не знаю»), характерно проблемное (диалектическое, антиномическое, парадоксальное) мироотношение. «Свободная философия», т. е. философия, не зависящая от религии и исповедующая проблемный метод, вряд ли когда по-настоящему способствовала укреплению веры членов отдельного культурного сообщества в признанные им святые идеалы. Ведь такая философия во всем усматривает несовершенство и недолговечность, в том числе и в собственном основании.

Какую же роль «свободная» (от религии и идеологии) и космополитическая философия играет в таком случае в этнической культуре — созидательную или разрушительную? Вероятно, по преимуществу разрушительную, даже если подчас скепсис философа может оказаться конструктивным. «Космополитическая проблемная философия» многих привлекает к себе своим идеологическим и конфессиональным нейтралитетом, но все-таки она скорее курьезна, нежели полезна в строительстве культуры. Поэтому не случайно европейские этнические культуры, защищаясь от критического разума философии и умеряя его, надевали на философию смирительную рубашку теологии, превращали философию в «служанку религии».

Становясь религиозно-этнической (например, в России, будучи вначале в целом православной, а затем большевистски-советской), философия обретает способность укреплять культуру и становится ее квинтэссенцией. Подобная философия средствами разума выражает содержание тех основополагающих идеалов, которые уже сакрализованы религией, и помогает рационально противостоять деятельности диссидентов, ревизионистов, еретиков.

Формула Петра Дамиани о философии как «служанке теологии», вероятно, по сей день актуальна и может служить руководством в деле строительства нашей будущей постсоветской культуры. Вопрос в том, какую христианскую ориентацию все же выберет современная отечественная философия — русско-православную (с соборной духовностью) или протестантскую (понижанную духом

капитализма)? Признает ли наша философия первоценность православных идеалов и тем самым вернется в русло традиционно-русской культуры либо в ней все-таки перевесит предпочтение инославным парадигмам мышления? Это одна из важнейших проблем выживания и развития отечественной философии как формы сознания россиян и учебно-образовательной дисциплины.

Христианство о роли интеллекта в образовании

Для европейских культур характерен конфликт интеллектуализма и антиинтеллектуализма, отражающий противоречие между бытием в них философского разума и религиозной веры. Тем не менее со времен Климента Александрийского христианская церковь предпочитает антиинтеллектуализму Тертуллиана рационалистическую формулу Ансельма Кентерберийского «Верую, дабы понимать». Человек есть существо мыслящее, а потому стремящееся выражать свою веру в понятиях.

Христиане первого столетия, выходцы из высших слоев общества, хорошо разбирались в философии и естествознании. Юстин Мученик, философ-профессионал, усматривал в христианском Откровении именно завершение, а не истребление философского миропонимания. В Евангелии от Иоанна говорится, что Слово (Всеобщий Разум) — это исходный пункт интеллектуальной истории спасения. В средневековой схоластике христианские принципы наделены статусом универсального научного знания, а богословие признано наставником наук (грамматики, риторики и диалектики; музыки, арифметики, геометрии, астрономии и др.). Система образования обслуживает богословие, ту же цель выполняют университеты, основанные в период расцвета схоластике. Лишь постепенно науки стали обособляться от теологии.

Согласно Фоме Аквинскому, в образованном человеке должны гармонично соединяться разум и вера, философия и теология, университетский и монастырский стили жизни, работа и размышление; интеллект следует подчинять целям религиозно-морального совершенствования. Субъект образования — учащийся, способный к самообразованию, поиску и открытию нового, хотя и под

присмотром учителя. Эта схоластическая модель во многом предопределила дальнейшее развитие европейского образования.

В эпоху Реформации заметно возрос спрос на образование: от верующего требовалось умение читать Библию, и этот спрос породил всеобщее — публичное — образование. Лютер доказывал, что обществу всегда нужна образованная молодежь, иначе оно лишится проповедников, юристов, писателей, врачей, учителей; поэтому власти обязаны следить, чтобы дети их подданных обучались в школах. Конфликт между наукой и теологией выявился, когда ученые поставили под сомнение традиционное библейское мировоззрение, как это сделал, например, Галилей в 1633 г.

Вместе с тем сами принципы научного исследования Галилея вытекают из христианской идеи о совершенстве и реальности мира, сотворенного Богом. Вся история христианства свидетельствует, что оно позитивно относится к философии, образованию и науке (правда, бывали и исключения из этого правила). Например, астроном Кеплер говорил, что наука прославляет Бога, а философ Бэкон учил, что большое знание приближает нас к Богу и является силой. Образование — долгий творческий процесс, имеющий целью высвободить скрытые в индивиде способности и гармонизировать в нем веру и разум.

До недавнего времени наши философы-сциенты культивировали идеал «рациональной науки», желали видеть в философии лишь строгую науку и уничтожали человекотворческие и культуророзидующие свойства религии. Настало время понять, что религия (в теистической или атеистической форме) пронизывает все отрасли культуры, в том числе философию и науку. Независимость философии и культуры от религии невозможна; реальной проблемой является выбор отечественной философией р е л и г и о з н о й н а ц и о н а л ь н о й и д е и, в которую россияне способны поверить.

А. Кураев о факультативе «Основы православной культуры»

Сегодня российский закон разрешает вводить в школах (и при согласии школы) факультативный курс «Основы православной куль-

туры». Диакон А. Кураев четко показал, чем этот культурологический предмет должен отличаться от Закона Божия⁵.

Религиозное образование, считает Кураев, ставит своей целью привести детей к религиозной практике, добиться согласия учеников с верой той религиозной группы, от имени которой ведется преподавание. Законоучитель ссылается на библейские тексты как на тексты авторитетные, доказывающие правоту его веры. Культуролог ссылается на те же самые тексты Библии с иным акцентом: он тоже видит в них доказательство своей правоты, но правоты не религиозной, а исследовательской.

Для законоучителя Библия — исключительный авторитет. Для культуролога Библия авторитетна лишь в качестве свидетельства о верованиях тех групп людей, которые ее создали или чья жизнь создавалась с опорой на Библию. Если же он обратится к анализу индийских верований, то таким же и никак не меньшим авторитетом для культуролога станут тексты Упанишад. Реальность, о которой говорит законоучитель и к которой он обращает, — Бог. Реальность, о которой говорит культуролог, — люди и созданные ими тексты.

Законоучитель доказывает, а культуролог объясняет. В религии есть много недоказуемого, но нет ничего бессмысленного. Для сознательного носителя религиозной традиции каждый жест, символ, каждая деталь его вероучения осмысленны. Задача религиоведа и культуролога — попробовать передать этот смысл на языке современной культуры.

Об одном и том же можно говорить гомилетически (т. е. с интонацией и с целью проповеди) и культурологически. Законоучитель диктует детям молитву «Отче наш», поясняет ее смысл и просит детей выучить молитву и каждое утро начинать с нее. Культуролог может напомнить детям «Снежную королеву» и обратить их внимание на то, что Герда победила армию холода именно с помощью молитвы «Отче наш». Граница между религиозным образованием и культурологически-религиоведческим проходит вот

⁵ Подробнее см.: *Кураев А.* Основы «православной культуры» как лекарство от экстремизма // *Голос православия.* 2005. № 11. С. 5—7.

где: если преподаватель считает, что ту информацию, которую он дал, дети должны принять лично, перевести в свою жизнь, если на экзамене оценка будет зависеть от того, согласен ты с учителем или нет, как часто ты ходишь в храм, постишься ли и т. п. — вот это будет религиозное образование.

Только один призыв уместен на уроках основ православной культуры: «Подумайте!». «Что является альтернативой (т. е. отрицанием) “основ православной культуры”? — спрашивает А. Кураев. И отвечает: — “Без-основательное, не-православное бескультурье”. <...> Если большинству народа отказывают в праве изучать свою культуру — всегда ли в ответ будет покорная реакция? Разве не все чаще звучит вполне резонный вопрос: “Почему у нас такое странное понятие демократии, что это всегда право вето, имеющееся у меньшинства”»?

Кураев полагает, что «Основы православной культуры» — это, в частности, рассказ о том, «как не потеряться в Церкви, не потерять в ней ориентации. Это рассказ о сложности. И о том, что даже святые не всегда были согласны между собою. И о том, что не надо и сегодня бояться дискуссий. Предупрежденный об этой сложности человек поостережется ломать свою судьбу о совет случайно встреченного монаха, призвавшего (ввиду наступления “последних времен”) разрушить обычную колею жизни, семью, бросить работу или институт. Человек, знающий основы православной культуры, готов к тому, чтобы при встрече с такими наставлениями хотя бы про себя сказать: в Церкви есть иные мнения по этим вопросам»⁶.

Антиномическая педагогика

Какими педагогическими методами лучше всего достигать главной цели религиозного образования и воспитания? Основными принципами христианского образования обычно считаются: личностное отношение между учителем и учеником, приоритет духовного над материальным, ощущение сотварности с природой и др. Б. Ничипоров и А. А. Остапенко предлагают схему христианской

⁶ Кураев А. Указ. соч. С. 7.

педагогике на основе антиномизма, органически присущего православному богословию⁷. Ведь, по Флоренскому, «истина есть антиномия». Такая педагогика способна соединять в себе достоинства научной рациональности и чувственной импровизации искусства.

Догматами системы духовного образования могут стать следующие антиномии:

- власть — безвластие педагога, свобода — послушание ученика;
- вселенское — местное;
- традиционное — инновационное;
- молчание — назидание;
- романтизм — реализм духовника;
- интеграционность (цельность) — дифференцированность (частичность) подходов и т. д.

Общая методология христианской педагогики достаточно широко освещена, например, в русской православной литературе⁸.

Говоря о «духовном делании» (религиозном воспитании ребенка в семье), богословы особо подчеркивают, что опасно для ребенка откладывать «на потом» религиозное воспитание, ибо тогда ученика ждут заблуждения, пороки и обман. Сердце должно быть против этого вооружено страхом Божиим, чтобы не увлечься влиянием зла, устоять от падения. Здесь выручат истины святой веры, чувство благоговения перед Всевышним. Слишком небрежно данное в детстве наставление в вере не будет иметь спасительного действия на душу. Душа, не воспитанная с детства «быть христианкой», легко поддается сомнению. Если же с детства была благоговейная любовь к предметам веры, она объяснила бы для ума решение многих вопросов, чему существует в истории множество подтверждений.

⁷ См.: *Ничипоров Б., свящ.* Введение в православную психологию. М., 1994; *Остапенко А. А.* Антиномии как принципы православного воспитания или основания догматической педагогики // Уч. зап. Т. 3: Религиоведение, вып. 3. Орел, 2005. С. 59—65.

⁸ См., например: *Зеньковский В. В.* Педагогика. Париж ; Москва, 1996; *Его же.* Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. М., 1993; *Куломзина С. С.* Наша Церковь и наши дети. М., 1993; *Православная культура в школе.* М, 2003; *Шестун Е., прот.* Православная педагогика. М., 2002.

Церковь считает, что религиозное воспитание должно быть основным, а светское — дополнительным. Подчас высказывается мнение, будто религиозность формируется только в детях с достаточной способностью к пониманию и усвоению веры Христовой. На это богословы возражают, что никто не в силах целиком объять мудрость Писания. Даже самые образованные умы не могут постигнуть всю глубину догматов веры Христовой о Святой Троице, воплощении Сына Божьего и др.

Религиозные догматы постигаются не столько умом, сколько сердцем: «Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят» (Мф. 5 : 8). В Новом Завете детская вера признается образцом истинного и единственно правильного отношения к Божественному миру: «Если не обратитесь и не будете как дети, не войдете в Царство Небесное. Итак, кто умалится, как это дитя, тот и больше в Царстве Небесном» (Мф. 18 : 3—4).

Для истинного блага народной жизни важно не то, чтобы внушить ребенку какую-нибудь премудрость из области естествознания или научить искусству извлекать из природы пользу для временной жизни человека на земле, но чтобы просветить его светом правильного понимания и оценки человеческих действий, добрых и злых, воспламенить любовью к добрым поступкам и отвращением от злых.

Глава 6

СМЫСЛ ЖИЗНИ

Откуда мы пришли? Куда свой путь вершим?
В чем нашей жизни смысл? — Он нам непостижим.
Как много разных душ под колесом фатальным.
Сгорает в пепел, в прах. А где, скажите, дым?

Омар Хайям

Дар напрасный, дар случайный,
Жизнь, зачем ты мне дана?

А. С. Пушкин

§ 1. Проблема смысла жизни

Понятие смысла жизни. — Виртуальность смысла жизни. — Два подхода к проблеме смысла жизни. — Смысл жизни как осознание жизни. — Иррациональность смысла жизни. Что такое «я»? — Что такое жизнь? — Смерть. — Две смысложизненные тенденции. — Социальная роль и смысл жизни. — Абсурдна ли жизнь?

Макс Вебер определил человека как животное, которое висит на сотканной им самим паутине смыслов. Проблема смысла жизни относится к числу таких «вечных» экзистенциальных вопросов, которые в полной мере не решаются в нашей земной жизни, даже если они временно перестают нас тревожить. Знание собственного смысла жизни придает индивиду некий поведенческий стержень, позволяет ему существовать относительно независимо от внешних и внутренних обстоятельств, в известной мере определять свою судьбу и влиять на судьбу близких.

З. Фрейд обратил внимание на клинический аспект этой проблемы: «Если человек начинает интересоваться смыслом жизни или ее ценности — это значит, что он болен». Но значит ли это, что все

философы, пишущие о смысле жизни, больны и им требуется психоаналитик? И кто более здоров — психоаналитик или философ?

Каждая жизнь — это борьба за то, чтобы стать самим собой (Х. Ортега-и-Гассет). Многие религии и философские системы основаны на предпосылке, что человеческий род сбился с пути, потерял себя, и нужно вернуться к «себе», т. е. реализовать свою подлинную природу. Для этого нужно открыть людям природу и сущность «человечности». Например, теология апостола Павла и, вторя ей, философия Хайдеггера зовут человека вернуться к самому себе из затерянности в плотском и безличном.

По мнению Р. Бультмана, «Новый Завет и философия единокорны в том, что человек может быть и стать лишь тем, что он уже есть»; разница же между ними в деле поиска смысла жизни и исправления человека заключается в том, что «философия убеждена, что достаточно указать на “природу” человека, чтобы это повлекло за собой ее осуществление», тогда как «согласно Новому Завету человек может освободиться от фактической подвластности миру не иначе как через деяние Бога»¹.

Смысл жизни либо трансцендентен по отношению к нашей жизни, либо задается нами самими, либо изначально присущ нашей жизни в ее глубинных основах, либо одновременно укоренен как в самой жизни, так и вне ее. Н. А. Бердяев считал, что искание смысла уже дает смысл жизни².

Смысл — это духовный голос. Одни люди усматривают смысл жизни в обретении образа и подобия Божьего (теизм), вторые — в счастье (эвдемонизм), третьи — в удовольствии (гедонизм), четвертые — в пользе (утилитаризм), пятые — в совершенствовании (перфекционизм). Парадокс смысла жизни проистекает из «порочного» герменевтического круга: осмыслить жизнь можно, если у нее в самом деле есть смысл и если мы когда-нибудь его откроем; но этот конечный смысл уже с самого начала должен быть известен, иначе нельзя понять предельные основания и цели жизни.

¹ Бультман Р. Новый Завет и мифология. Проблема демифологизации новозаветного провозвестия // *Вопр. философии*. 1992. № 11. С. 103

² См.: Бердяев Н. А. Самопознание. М., 1990. С. 77—79.

Смыслоразрешающую проблему вряд ли можно «снять» в духе известной формулы Витгенштейна: «Решение жизненной проблемы мы замечаем по исчезновению этой проблемы»³. В частности, Витгенштейн пишет: «Решение встающей перед тобой жизненной проблемы — в образе жизни, приводящем к тому, что проблематичное исчезает. Проблематичность жизни означает, что твоя жизнь не соответствует форме жизни. В таком случае ты должен изменить свою жизнь и приспособить ее к этой форме, тем самым исчезнет и проблематичное»⁴.

Однако, сколь радикально ни меняй свой образ жизни, проблема смысла жизни все равно так или иначе преследует «обновляющегося» человека и остается «книгой за семью печатями». Нередко изреченный «смысл жизни» воспринимается как бессмыслица, не случайны строки в «Макбете»: «Жизнь — это повесть, рассказанная идиотом, в которой много звуков и ярости, но нет никакого смысла» (У. Шекспир). «Смысл жизни подобен карабканию по канату, который мы же сами подкинули в воздух» (И. Ялом).

Поучительными формами осмысления жизни являются литературные автобиографии (Августина, Руссо, Гёте и др.). Августин в своей «Исповеди» объясняет связь событий собственной жизни умыслом Провидения, нацелившим его, через религиозное обращение, на безусловные ценности потустороннего мира. Если жизнь становится чересчур комфортной и упорядоченной, то она может утратить свою цель. Чтобы противодействовать комфорту и бесцельности своей жизни люди прибегают к разного рода рискам (например, к экстремальным видам спорта), разнообразят свою жизнь хаосом.

Смысл рождается в процессе взаимодействия порядка и хаоса, комфорта и риска. По словам С. А. Борчикова, смысл жизни на 50 % состоит из «жизни», а на 50 % — из «смысла», и между этими компонентами обязательно должно быть гармоническое равновесие; если перетягивают характеристики «смысла» (вечность, бесконечность, разумность), то обесмысливается «жизнь», а если перетягивают

³ *Витгенштейн Л.* Философские работы : в 2 ч. Ч. 1. М., 1995. С. 72.

⁴ Там же. С. 436.

характеристики «жизни» (самоданность, земнорадостность, гуманистичность), то, по-видимому, обесмысливается «смысл».

Понятие смысла жизни

По Э. Фромму, смысл жизни — в стремлении быть, а не обладать, а по В. Франклу, смысл всегда конкретен, и объективно не бывает смысла жизни «вообще». Онтология ищет «небеса ценностей» в сущностной иерархии бытия. Отсюда истинный смысл существования (жизни) — это соответствие существования иерархии своих сущностей. В условиях отчуждения его предельной сущности у человека возникает радикальное сомнение в смысле собственной жизни. Обозначим термином **смысл жизни** идеалообразующий процесс, включающий в себя:

- осмысление сущности жизни;
- подведение построенного интегрального образа под какой-нибудь общепризнанный тип человеческой целостности;
- сопоставление этого типа с потребным идеалом гармонической целостности;
- выработку тактических и стратегических целей жизни, сопряженных с признанным идеалом.

В понятии жизни выделяют три значения: 1) органическая, 2) индивидуальная (внутренняя, духовная) и 3) всеобщая (вселенская, Божественная) жизнь. Философы-романтики объявили жизнь первичной и имманентной реальностью, исходным пунктом философии, непосредственно данным фактом сознания. У Новалиса жизнь — это Душа Мира, софийное женское начало, ее символ — Голубой Цветок, цель жизни — поиск этого цветка. Дильтей истолковал «переживание» как интуитивно постигаемую жизненную целостность, а жизненный путь человека — как историю его переживаний.

В современной России вместе с крушением единой атеистической картины мира и коммунистической тоталитарной идеологии многие граждане с горечью ощущают утрату целостного смысла не только окружающего мира, но и самих себя. Их самопонимание и миропредставление становятся все более фрагментарными

и эклектичными, и россияне с удивлением замечают, что вообще перестают улавливать общий смысл собственного существования.

А ведь всего пару десятилетий тому назад известный уральский социолог Л. Н. Коган объявил на всю страну через центральную прессу итоговую формулу изучения мнения советских людей о смысле их существования: «Цель и смысл жизни каждого советского человека один для всех — строить коммунизм»⁵. Конечно, даже в 80-е гг. прошлого века многие читатели не приняли эту формулу всерьез, а теперь и подавно считается, что она была чисто пропагандистским партийным лозунгом — своего рода перевертышем христианского учения о Царствии Небесном. И все-таки в СССР в те годы миллионы людей действительно связывали свои судьбы с социалистическими идеалами, моральным кодексом строителя коммунизма и трудились на благо советской Родины.

Ныне советская культура десакрализована и разрушена, и марксистская идеология превратилась в колосса на глиняных ногах, но какая-то другая определенная культура с новыми привлекательными и объединяющими базовыми идеалами в России пока не утвердилась.

Мы живем в период постсоветского межвременья, когда за право стать фундаментом тотальной культуры России яростно сражаются разные религии: среди русских — православие борется с протестантскими деноминациями, а среди татаро-башкирского населения — несколько видов ислама противостоят атеистическому национализму; существует великое множество светских партийных идеологий: коммунистическая, социалистическая, либеральная и пр.

Протестанты, например, агитируют за духовно-космополитическую формулу цели и смысла жизни граждан, православные — за духовно-патриотическую, либералы — за международно-коммерческую. Пока никто из них победы не одержал, а потому единый смысл жизни россиян — «русскую идею» — определить не удается. Что касается атеистического постмодерна, то он планирует «мозаичного» человека: редуцирует экзистенциальные смыслы к совер-

⁵ Коган Л. Н. Цель и смысл жизни человека. М., 1984.

шенствованию игровых стратегий и техник; предпочитает позицию джокера, имеющего вместо собственного лица множество масок и «играющего в прятки» с самим собой, с жизнью и смертью.

В условиях перепутья, когда нет единых идеологических скреп и отсутствует тотальная смысложизненная ориентация, страна продолжает терять свои позиции в мировом сообществе. Искусству быть самим собой и самостоятельно восходить к собственной индивидуальности посвящено много книг (Л. П. Гримак, Н. И. Козлов, В. Л. Леви, К. К. Платонов и др.).

Природа общего смысла жизни одновременно **п р о е к т и в н а** и **р е т р о с п е к т и в н а**. Чаще всего этот смысл открывается человеку в пограничных ситуациях неосознаваемым путем. По С. Л. Франку, «я» — это «непосредственное бытие-для-себя»; «я» **ц е н т р о п о л о ж е н о**, т. е. человек признает «я» самодовлеющей первичной реальностью своего бытия и своей главной заботой, считает М. Хайдеггер. По отношению к «не-я» (иному) главными свойствами «я» можно считать **интенциональность** (самонаправленность на внешнее) и **трансцендентность** («соучастие в бытии за пределами самого себя», по С. Л. Франку).

По Н. А. Бердяеву, пограничная ситуация есть иерархия таких состояний «я», как пошлость, страх, тоска и ужас. Пошлость — это отказ от борьбы, торжество обыденности, дрейф в сторону небытия. Страх — «состояние дрожащей твари», забывшей о горнем мире. Тоска — устремленность к высотам и мучения из-за недосяжимости этих высот. Ужас — предельная тоска от столкновения с тайной бытия. Тоска и ужас ведут к высшему бытию и создают эффект стояния над бездной.

По Л. И. Шестову, особым аспектом жизни «я» является ожидание «последнего приговора» (Страшного суда) и вопрошание «быть или не быть душе». Дума о смертном часе извлекает человека из обыденности и делает его существом мира иного. Поиски смысла жизни особо актуализируются в состояниях тоски и ужаса.

Но как можно придать чему-то смысл? На этот счет есть разные мнения. Ж.-Ж. Руссо был уверен, что «сама по себе жизнь ничего не значит; цена ее зависит от ее употребления». По У. Джемсу, «смыслом жизни являются те цели, которые заставляют вас ценить

её». «Человек, считающий свою жизнь бессмысленной, — сказал А. Эйнштейн, — не только несчастлив, он вообще едва ли пригоден для жизни». А вот мнение Сартра: «Все сущее рождено без причины, продолжается в слабости и умирает случайно. <...> Бессмысленно то, что мы рождаемся, бессмысленно, что умираем»; «Жизнь до того, как мы ее проживем, — ничто, но это от вас зависит придать ей смысл». Ж.-П. Сартру вторит Э. Фромм: «В жизни нет иного смысла, кроме того, какой человек сам придает ей. Раскрывая свои силы, живя плодотворно».

По К. Юнгу, формами придания смысла служат особые языковые матрицы, происходящие от бессознательных архетипов. Каким способом трансцендентный смысл отображается на конечной метрике? Что объединяет смысл невидимого слоя Бытия и наблюдаемую целесообразность организации кристалла, растения, животного и т. п.? Ответ на эти вопросы — **целостность**. Так, смысл произведения искусства заключен в его художественной идее, именно идея придает целостность всему произведению (В. Дильтей). А смысл индивида или народа — в идее личности или идее народа.

Смысл жизни — это эйдос индивида, умопостигаемая целостность всех проявлений его души. Стихия смысла жизни — не материя и не энергия, а информация. Догадка о чем-либо смысле жизни (в том числе о собственном) есть попытка понять скрытую форму правления души в теле, заключить о характере, индивидуальном складе личности, судить об «идее индивида».

Ф. Ницше говорил: «тот, кто знает **з а ч е м**, выдержит почти любое **к а к**». Универсальным источником смысла служит априорная программа, мобилизующая *homo patiens* (человека страдающего) отстаивать свое бытие в мире. Поиски смысла служат средствами оправдания страдания («неисполненного и пресеченного хотения» — по Шопенгауэру). Недаром говорят, что обрести смысл — значит отыскать способы защиты от страданий.

В. Франкл, основатель экзистенциальной психотерапии, пишет: «Конечность должна являться тем, что придает человеческому существованию смысл, а не тем, что лишает его этого смысла. Перед лицом смерти как абсолютного и неизбежного конца, ожидающего

нас в будущем, и как предела наших возможностей мы обязаны максимально использовать отведённое нам время жизни...»⁶

Ф. Шиллер и другие романтики верили, что человеческая жизнь обретает свой смысл и ценность лишь в отношении сферы трансцендентного. Подчеркнем еще раз, что понимание смысла жизни строится на основе герменевтического круга. Прежде чем осмыслить целостность собственной жизни, нужно уяснить ее главные события и фазы, но само это осмысление невозможно без предварительного знания о б р а з ц а целостности жизни. Этот круг выражает принцип взаимной обусловленности истолкования человеком бытия и самоистолкования. Задача герменевта состоит не в том, чтобы размыть и устранить герменевтический круг, а в том, чтобы войти в него и повторять в нем циклы вращения своей мысли.

Существует трактовка смысла жизни как чисто идеологического феномена. Так, по мнению А. А. Зиновьева, явление, которое называют выражением «смысл жизни», есть явление идеологическое, а значит, массовое. Каждый человек может иметь цель в жизни, но не смысл жизни. Смысл жизни он имеет как представитель массы, «зараженной определенной идеологией». Смысл жизни — состояние индивида, приобщающее его к чему-то исторически грандиозному.

Виртуальность смысла жизни

Обычно считают, что смысл слова определяется не текстом, а контекстом, в котором употребляется слово. Д. С. Станиславский ввел термин «подтекст» и полагал, что генератором смысла слова выступает именно подтекст, указывающий на скрытый за высказыванием мотив поступка. Смысл — в с у ж д е н и и о жизни, но не атрибут самой жизни (ср.: «Не в деньгах счастье» — ведь за деньги невозможно купить аппетит, здоровье или ум, хотя на них можно купить еду, лекарство или учителя). Если под смыслом «вообще» иметь в виду не просто значение, но именно формальную причину («душу») текста, обеспечивающую единую внутреннюю связь

⁶ Франкл В. Человек в поисках смысла. М., 1990. С. 191.

всех значений знаков текста, тогда под смыслом жизни следует понимать внутреннее целое (интеграл) всех значений знаков-событий, составляющих «текст» («драму») жизни индивида.

Будучи идеальным по природе и относясь к сфере существенного (но не вещественного) бытия, смысл жизни опосредованно проявляется через поступки и установки, сказывается в поведении, в отношениях человека к своему и иному, однако он не сводится к простой сумме значений отдельных событий. Смысл жизни есть «бытие везде и нигде в данном месте», он виртуально пребывает в каждом поступке, но не воплощен целиком ни в одном из них, а потому находится по ту сторону от метрического мира фактов, чувственных данных, ускользает от внешней знаковой фиксации, категоризации. Он не воспринимается непосредственно, но понимается либо интуитивно (через совесть как орган смысла), либо в результате размышлений над серией поступков, вычитывается из событийного текста.

Вместе с тем бывает, что идея индивида становится отчетливо зримой в особо характерных поступках, к которым вынуждают «пограничные ситуации», критическое положение, переломные моменты в жизни человека.

Два подхода к проблеме смысла жизни

Жизнь без проблем, вероятно, однообразна, скучна, тягостна, невыносима, в конечном счете — бессмысленна. Напротив, сложные жизненные проблемы обновляют жизнь и по мере поиска их решения нередко актуализируют генеральную проблему смысла жизни. Таким образом, смысложизненная проблема способна становиться концентратом важнейших экзистенциальных противоречий, загадок и вопросов.

В исследовании проблемы смысла жизни сложились два конкурирующих подхода — онтологический и аксиологический. Первый (онтологический) связан с платонической традицией анализировать смысл жизни индивида как эйдос с позиций теоретического разума, а второй (аксиологический) — с неокантианской теорией ценности, отдающей приоритет практическому разуму. Приведенная

выше дефиниция смысла жизни как эйдоса индивида является отправной для сторонников онтологического подхода; до XVII в. о проблеме смысла жизни неоплатоники говорили именно как о проблеме специфичности души каждого человека: в душе «упакованы» в свитом виде возможности жизненного пути, и эти предначертания развертываются (развиваются, реализуются) через телесные проявления души, оплотняясь в судьбу, в явленную сущность индивидуальной жизни.

Термин «смысл жизни», по-видимому, вошел в обиход через английскую философию Нового времени как калька с англ. *sense of life* и до сих пор в достаточной мере не отрефлексирован по-русски — то ли это разум жизни, то ли способность понимать жизнь, то ли прок (толк, итог) от жизни. Если раньше понятие смысла жизни тесно сближали с понятиями цели жизни и ценности жизни, то сегодня больше обращают внимание на ассоциацию смысла и мысли (*с-мысл-ь* — быть проникнутым мыслью). В онтологическом прочтении проблема смысла жизни предстает как размышление о заложенном в душе каждого человека г е н о т и п е , п р е д о п р е д е л е н н о м с в ы ш е , а также об обстоятельствах превращения этого генотипа в фенотип.

Кант и неокантианцы принципиально изменили постановку проблемы смысла жизни, сведя ее к вопросу о том, как люди обычно оценивают своим сознанием общие цели своих жизней. Ради чего стоит жить, в чем истинное предназначение человека, какие цели следует ставить и достигать, а какие не следует? В «Критике практического разума» (1788) Кант исходит из следующего положения: человек есть такое сущее, которое призвано осуществлять себя в качестве своей собственной цели. Поэтому конечная цель человеческой экзистенции — осуществление каждым человеком самого себя. Вместе с тем Кант полагал, что органическую жизнь в ее целостности и непосредственности нужно познавать не средствами формальной логики, а путем интеллектуального созерцания.

Под смыслом жизни неокантианцы понимают ценность прожитой жизни для самого человека, его окружающих и общества в целом. «Ценности можно определить как универсалии смысла, кристаллизующиеся в типичных ситуациях, с которыми

сталкивается общество или даже все человечество»⁷. Но ведь смысл и ценность не одно и то же. Вряд ли корректно сводить умопостигаемую целостность души к осознанию практических целей, так как в понятие души входят не только сознательное психическое, но также бессознательное, подсознание и сверхсознание.

Усилиями неокантианцев одна из центральных проблем общей философии — проблема смысла жизни — почти целиком отдана на откуп морализаторской этике. До недавнего времени в России в учебниках по философии и философских словарях и энциклопедиях отсутствовали тема и статьи о смысле жизни. Словарь по этике толкует смысл жизни как «регулятивное понятие, присущее любой развитой мировоззренческой системе, которое оправдывает и истолковывает свойственные этой системе моральные нормы, показывает, во имя чего необходима предписываемая ими деятельность»⁸.

Итак, вместо души — сознание, вместо духа — ценность, вместо эйдоса — норма. Действительно, в неокантианской теории ценностей даже дух обрел этикетку с ценой, а его беспредельность стала именоваться «духовной ценностью». Кант, как известно, уверял, что вещь-в-себе непознаваема и потому ею заниматься не стоит; пора, мол, покончить с метафизикой, классической онтологией и деривативной теологией. Вместо теоретического разума, этого журавля в небе, лучше иметь дело с синицами — с вещами-для-нас, практическим разумом, т. е. с тем, что можно «иметь».

«Все на свете поочередно объявляли единственным смыслом бытия, — замечает Г. К. Честертон. — Книги, любовь, деньги, вера, вино, истина, чувства, мистика, простота, труд, жизнь на лоне природы, жизнь в фешенебельном квартале — словом, все как есть оказывалось благом, искупающим несостоятельность мира, в котором без этой светлой точки было бы просто невозможно жить. Так мир, то и дело осуждаемый в целом, оправдывается и даже восхваляется в каждой своей части»⁹.

⁷ Франкл В. Человек в поисках смысла. С. 288.

⁸ Словарь по этике. М., 1975. С. 285.

⁹ Честертон Г. К. Оптимизм Байрона // Собр. соч. : в 5 т. Т. 5. СПб., 2008. С. 373.

Критериальный вопрос для всякой философии (начинать с бытия или с дела и собственности — быть или иметь) неокантианцы решили в пользу ценности. Утилитаризм и аксиология софистически подменили онтологический вопрос о смысле текста вопросом о его значимости. Кажется, будто «значимость» и «значение» суть одно и то же, а поскольку смысл есть вид значения, то смысл жизни и есть значимость (место в тексте, функция, целевое предназначение). Осталось уравнивать значимость с ценностью, и тогда смысл жизни превратится в ценность жизни. Однако значение и значимость — это все-таки разные понятия, и их отождествление, столь характерное для аксиологии, есть логическая ошибка подмены термина, софизм. Противопоставляя онтологический и аксиологический подходы, следует подчеркнуть, что аксиология все же должна иметь свое метафизическое и онтическое обоснование, с чем не согласны неокантианцы.

В истории философии было немало учений, в которых выяснялась взаимосвязь категорий бытия, истины и ценности. В знаменитом понятии калокагатии античные философы мыслили неразрывное единство истины, добра и красоты. Традиционная теология пыталась выводить представления о Благе и ценности благодати из онтологического понятия полноты бытия. Глубок подход Гегеля к природе «своего-иного» как признанности инобытия; ценность и оценка могут быть поняты как модусы этой признанности. Любопытна идея «онтологического фундаментального настроя» («общего настроя, по П. Д. Юркевичу), с помощью которой можно как-то объяснять аксиологию базовых ценностей.

Смысл жизни как осознание жизни

Распространение неокантианского взгляда на смысл жизни в странах Западной Европы и в США было обусловлено развитием протестантской этики и духом капитализма (Вебер); практическому разуму чуждо схоластическое (онтологическое) теоретизирование о сверхчувственном (душе, духе), он ориентирован на феноменологию, на явленность вещей, на обмен ценностями; общим знаменателем всех вещей-для-нас как ценностей являются денежные знаки.

Отвлекая внимание от сверхчувственных трансцендентных реалий (Бога, души, вещи-в-себе, сущностей), кантианство исподволь формирует в своих сторонниках веру в априорную способность практического разума рано или поздно «просматривать насквозь» все то, что дано внешнему ощущению, сознанию; это формирует атеистическое и материалистическое отношение к миру как вещи-для-меня и к своей собственной персоне как средоточию ансамбля потребностей и интересов вкупе с сопряженными с ними целями.

По мнению неокантианца А. И. Введенского, важно, во-первых, различать цель и ценную цель (степень ценности цели обуславливает ее императивность и смысловое содержание); во-вторых, смысложизненной целью нужно считать «абсолютно ценную цель», которую мы преследуем «ради нее самой»; в-третьих, такого рода цель лежит вне жизни: «Верить в смысл жизни логически позволительно только в том случае, если мы верим, что наша жизнь есть путь, ведущий нас к абсолютно ценной цели, лежащей вне нашей жизни и осуществляющейся через посредство жизни»¹⁰.

Определив смысл жизни как цель, ради которой безусловно стоит жить и о которой человеку свидетельствует совесть, Е. Н. Трубецкой уточнил: смысл жизни есть мировой строй и лад, в котором всякая жизнь достигает полноты; «эта цель-правда и есть тот смысл жизни, то есть та безусловная о ней мысль, которая должна в ней осуществляться»¹¹.

Но если выносить цель жизни за рамки земной жизни, то не окажется ли, что моя жизнь есть всего лишь некий инструмент трансцендентного Абсолюта? И почему я должен делать целью своей жизни осуществление целей этого Абсолюта? Обострив заданный вопрос, Н. И. Кареев так на него ответил: я согласен подчиниться Абсолюту, если он не потребует ничего такого, чего бы я ни признал сам; с одним я, однако, никогда не примирюсь — с тем, чтобы смотреть на себя лишь как на орудие или средство для достижения совершенно мне посторонних целей¹².

¹⁰ Введенский А. И. Условие позволительности веры в смысл жизни // Смысл жизни в русской философии. СПб., 1995. С. 43, 47.

¹¹ Трубецкой Е. Н. Смысл жизни // Там же. С. 278—279.

¹² См.: Кареев Н. И. Мысли об основах нравственности // Там же.

Многие советские философы, как и неокантианцы, понимали смысл жизни, во-первых, как осознание жизни и, во-вторых, в контексте нормативных практических оценок. Например, С. Халназаров писал о смысле жизни как об осознании человеком своего сущностного отношения к миру и самому себе; В. Н. Чернокозова и И. И. Чернокозов определяли смысл жизни как осознание человеком основного содержания собственной жизни; Б. Н. Попов — как моральную установку личности и направленности ее действия, а также общественные процессы разумной оценки; В. П. Тугаринов и Л. Н. Коган отождествляли смысл жизни с некоей объективно существующей или намеренно ставящейся человеком целью жизни; Г. Ф. Косенко усматривал смысл жизни в способности человека содействовать реализации необходимых людям закономерностей общественного развития; Е. В. Грунт представила смысл жизни как ценность прожитой жизни, оцениваемой как тем, кто ее прожил, так и окружающими, обществом. Смысл жизни, по В. Э. Чудновскому, есть идея, содержащая в себе цель жизни человека, «присвоенная» им и ставшая для него ценностью чрезвычайно высокого порядка».

Все эти концепции смысла жизни отражают лишь одно измерение человека — его плотскую функцию души, практическое сознание, явно недооценивая целостность человека и тотальность его души. Смысл в том, чтобы жить сейчас, считает Н. Н. Трубников. В его книге «О смысле жизни и смерти» читаем:

...Нужно обратиться не к прошлому, не к будущему, а к настоящему. И если нам удастся в нем найти возможность жизни, если мы в нем будем жить не для того, чтобы жить завтра или послезавтра, мы удовлетворительно решим и проблему смерти. Если мы в нем будем жить ради того, чтобы жить сейчас, здесь и теперь, то уже не время будет двигаться вокруг нас, все время оставляя нас где-то на периферии движения жизни, не оно будет идти помимо нас, как пейзаж мимо проходящего поезда или берега мимо плывущего корабля (наша общая очень вредная иллюзия восприятия времени, воспитанная у всех нас привычкой следить за стрелками часов и перелистывать страницы календаря). Нет, мы сами, отнюдь не как поезд, не как сцепленный с паровозом вагон по заранее проложенным железным рельсам

и с заранее известными станциями, а как корабль, пусть как одинокая утлая ладья, направим свой путь к заветной цели в океане вечности, имея на борту избранный нами груз знаний и памяти. И тогда нам придется самим избрать, идти ли нам по ветру, куда он дует, куда влечет власть слепой стихии, или круче к ветру, против него, хотя и лавируя, делая галсы влево и вправо, но неуклонно приближаясь к свободно избранной цели.

Это новое времяошущение еще не задает нам цель, но оно помогает взять ответственность за направление движения на себя. Оно не вручает в виде награды рукоятку штурвала и компас, но оно пробуждает потребность в том и другом, оказывается необходимым условием становления ответственности за свою судьбу личности. Оно помогает человеку понять, что можно и не отдаваться на милость ветра и волн, что и в своей ладье он властен не ждать, что с ним будет, не ждать жизни, которая будет или может быть когда-то, но искать и созидать ее. Не ждать, куда бы его привели железные рельсы необходимости, если бы они были, или случайные порывы ветра, но выбирать, куда, с кем и с чем ему двигаться сейчас. И, выбирая путь, созидая свое настоящее, наполняя его, человек сам окажется способным выбирать, наполнять свое будущее, работать на него единственно достойным образом, то есть созидать его, иметь его¹³.

Иррациональность смысла жизни

«Каждая жизнь имеет свой собственный смысл, — утверждал Дильтей. — Он заключен в том значении, которое придает каждому настоящему моменту, сохраняющемуся в памяти, самооценность, при этом значение воспоминания определяется отношением к смыслу целого. Этот смысл индивидуального бытия совершенно неповторим и не поддается анализу никаким познанием, и все же он, подобно монаде Лейбница, специфическим образом воспроизводит нам исторический универсум»¹⁴.

Если марксисты верят в способность человека познать и истинно оценить свой смысл жизни, то философы-иррационалисты,

¹³ Трубников Н. Н. О смысле жизни и смерти. М., 1966. С. 75—76.

¹⁴ Дильтей В. наброски к критике исторического разума // Вопр. философии. 1988. № 4. С. 139.

напротив, ставят под сомнение или даже вовсе отрицают возможность рационально-дискурсивно выражать смысл жизни, «идею отдельной жизни», полагая, что жизнь иррациональна по своей сути, а наше сознание часто ошибается, когда пытается выразить невыразимую глубину человеческой души. Смысл — предмет веры, интуиции, инстинкта, но не предмет научного разбирательства, поэтому изначально обречены на поражение социологические опросы населения о смысле жизни и тем более академические разработки и рекомендации по проблеме «смысл жизни народа» (например, «русской идеи»), проводимые с целью выработать и внедрить «к исполнению» некую национальную идею.

«Настоящее никогда не составляет нашей цели: прошедшее и настоящее — наши средства, а цель — одно будущее. Таким образом, мы никогда не живем, но надеемся жить» (Паскаль). Ясперс считал, что смысл жизни приоткрывается нам лишь в особых, пограничных, ситуациях, в которых человеческая экзистенция познает себя как нечто безусловное. Камю сказал: «Этот мир лишен смысла, Человек — единственное существо, обладающее интуицией мировой бессмыслицы, абсурда. Тот, кто осознал это, обретает свободу».

По мнению Б. У. Хергемеллера, смысл жизни раскрывается только через веру и обнаруживается как взаимосвязь смерти, удивления, страха, радости, скуки; правдоподобной теорией смысла жизни может быть агностическая этика, демократичная, ненормативная, никому ничего не предписывающая и не навязывающая. Пессимисты предаются мировой скорби, т. е. чувству, описанному романтиками, что мир, в котором мы живем, является наихудшим из всех мыслимых миров, а вовсе не наилучшим, как думал оптимист Лейбниц. Кафка рассуждал, что поскольку жизнь близится к смерти и конечная цель жизни — смерть, то, стало быть, «смысл жизни в том, что она имеет свой конец».

В нынешнем западном («потребительском») обществе господствует стремление к комфорту, с чем сопряжена инфантильность, слабовольность и пассивность граждан. Известный психиатр и писатель М. Нордау тесно связывает «сумеречное настроение» европейской интеллигенции (чувство бесцельности жизни, скептицизм,

эгоизм, склонность к суициду) с ее комфортным образом жизни¹⁵. Иррационалистическая теория смысла жизни противостоит этике кантианцев, этике должного, которая осуждает отклонение от априорно известного ей идеала.

Отвлекаясь от культуроведческого обсуждения более глубоких причин противоборства неоплатонизма и неокантианства по проблеме смысла жизни и тесно связанных с нею других центральных проблем философии, заметим, что с чисто рассудочной точки зрения предпочтительно выводить нормативно-этические следствия (цели жизни) из той или иной онтологической схемы, ставя теоретический разум выше практического, а не ограничиваться лишь априорными посылками антиметафизической философии морали.

Во втором случае — в случае неокантианского видения смысла жизни — философия перестает быть духовной любовью к мудрости и становится интеллектуальным полицейским, запрещающим мыслить самобытное, трансцендентное и не имеющее цены. В первом же случае взгляд на смысл жизни как металогическую внутреннюю целостность жизни будет дополнен откорректированной тенденцией рационализировать смысл жизни и рассматривать человека как самоуверенного субъекта, пытающегося преодолеть в себе страдающее и переживающее существо.

Последовательный онтологизм не замыкается на «эссенциальном» в человеке, но берет также и «феноменальное» и связывает между собой два вида смысла — внутренне-формальный (идейный, эйдетический) и внешне-формальный (функциональный, практико-целевой, ценностный). Но при этом онтологизм провозглашает логическую и бытийную первичность сущности, самобытности, эйдоса, идеи и вторичность вещи-для-нас, значимости, роли, цели.

Что такое «я»?

Озадачивает и изумляет неразрешимый вопрос: вот мое тело, вот моя рука, но где же я сам? Описывая «я» как личность — как фундаментальную конкретность самообозначающегося субъекта,

¹⁵ См.: Нордау М. Вырождение. М., 1995.

П. Рикёр наталкивается на такой парадокс: «Высказывание как акт можно считать событием, происходящим в мире. <...> Но “я” говорящего не событие: нельзя сказать, что оно случается или происходит. <...> Как происходит, что “я”, задающее границы мира, соединяется с именем, обозначающим индивида, этому миру принадлежащего? Как могу я сказать “Я, Поль Рикёр?”»¹⁶.

Неразрешимой остается проблема *интерсубъективности* — вопрос о взаимном осознании разных «я». Некоторые авторы полагают, что о «другом “я”» можно знать только косвенно, через внешнюю телесность и по аналогии со «своим “я”». Согласно противоположному мнению, «другое “я”» дается «моему “я”» прямо, в интуиции (эмпатии, симпатии, антипатии). Обе точки зрения сопряжены с парадоксами.

Многие философы усматривают сущность индивида в его «я»; «я» — это точка чистого самосознания и интуиция свободы. Декарт полагал, что именно мыслящее самосознание производит индивидуальное «я», самодостаточное и автономное. Картезианское *Ego cogito* («я» мыслящее) Кант истолковал как «первоначальное трансцендентальное единство апперцепции». Фихте признавал за самосознающим «я» безграничную свободу. Гегель утверждал, что целостность «я» зависит от инобытия и достигается через «борьбу за признание другим». Лейбниц наделяет наше «я» качеством субстанции. По Юму, наоборот, «я» — это пучок ощущений и идей, которые возникают, сменяются и рассыпаются.

Не соглашаясь ни с тем, ни с другим, П. И. Лапшин утверждает, что «нет особого “ощущения нашего “я”»; между тем наше “я” есть идеальный нечувственный момент, которым определяется само бытие отдельных ощущений. <...> Истинное “я”, обладающее подлинной природой, — это Бог. <...> А наше эмпирическое “я” — брэнно, опирается на непрерывность памяти и вместе с ее разрушением погибает»¹⁷. Высмеивая юмистское воззрение на перманентную изменчивость «я», Лапшин напомнил старую шутку: один

¹⁶ Рикёр П. Человек как предмет философии // Вопр. философии. 1989. № 2. С. 49.

¹⁷ Лапшин П. И. Опровержение солипсизма // Филос. науки. 1992. № 3. С. 23, 39.

последователь Гераклита отказался платить долги, указывая кредиторам, что он уже не тот, каким он был, когда брал деньги взаймы. Кредиторы пригласили его на роскошный обед и, когда он пришел, поколотили и спустили с лестницы, ссылаясь на то, что ведь он уже не тот, которого приглашали к обеду¹⁸.

Фрейд в анализе бессознательного психического отмечал принципиальную непрозрачность ряда уровней «я» для самосознания. По Хайдеггеру, субъективность «я» трактуется не как самозамкнутость, а как постоянная открытость для бытия. Теософ П. Д. Успенский доказывал, что мы разделены на сотни различных «я», но в нас чаще всего отсутствует некое контролирующее «я». У разных людей степень критичного самосознания различна.

Чтобы защитить душу от патологических элементов внешнего воздействия (например, от таковых в средствах массовой информации), самосознание создает личные информационные фильтры. В философии нарратива «я» считается заданным через рассказ индивида о себе, через автобиографию (Арендт, Рикер, Е. Г. Трубина). Левинас доказывал, что «эго» формируется в контексте «ответственности за другого»; в этом смысле «я» есть нечто производное и зависимое от открытости другому. В творчестве самосознания всегда присутствует определенная доля хаоса. В самосознании «я» далеко не всегда адекватно представлено.

Вот характерный пример: «...В детстве я был болезненным ребенком, — пишет известный американский психолог К. Р. Роджерс (1902—1987), — и отец как-то сказал, что я, наверное, умру молодым. В известном смысле он ошибся: ведь мне уже семьдесят пять. Но в каком-то смысле я готов признать его правоту. Я чувствую себя молодым и надеюсь никогда не стать стариком. Я и правда умру молодым...»

Любопытна точка зрения на «я» автора судьбоанализа Л. Сонди (1893—1986). Этот венгерский психоаналитик полагает, что «я» — это не объект и не субъект, а посредник между ними, т. е. «я» есть мост между многими общими противоположностями (Богом и человеком, духом и природой, душой и телом, центром сознания

¹⁸ См.: *Лапшин П. И.* Опровержение солипсизма. С. 24—25.

и периферией, мужчиной и женщиной, бодрствованием и сном и т. д.). Духовной инстанцией, которая верит или не верит, является «я», а религиозность есть наивысшая ступень развития человеческого «я».

«Я» не является анатомически локализованным органом или психическим аппаратом, а представляет собой единство четырех элементарных функций:

- 1) стремления к едино- и равнобытию с другими людьми (п а р т и ц и п а ц и я);
- 2) желания быть удвоенным и быть во всем (и н ф л я ц и я);
- 3) стремления все иметь и все знать (и н т р о е к ц и я);
- 4) избегания того, что угрожает самости (н е г а ц и я).

Вследствие выпадения одной из этих функций происходит расщепление «я»¹⁹.

Что такое жизнь?

Противостояние концепций о смысле жизни касается не только трактовки понятия смысла, но и понятия жизни. Неоплатоники и христиански мыслящие философы полагают, что Бог есть жизнь, жизнь вечна, и все есть жизнь — внутри и снаружи (духовно, душевно и витально-телесно). Неокантианцы и материалисты склонны определять жизнь по ее внешним проявлениям (способ существования белковых тел, по Энгельсу) и рассматривают ее как крайне редкое явление во вселенной.

Первые конкретизируют понятие смысла жизни как самопознание, метафизическую совесть, сохранение и отстаивание независимости уникального «я», «искру Божью», сливание с Абсолютом и т. п. Вторые привязывают смысл жизни к «внешнему человеку», к поведенческим актам субъекта и усматривают его либо в труде, либо в служении обществу (государству, народу), либо в жизни ради своих детей и близких, либо в борьбе за лучшие условия жизни, в стремлении прославиться чем-то, сделать себе карьеру и т. д. В. И. Вернадский выдвинул гипотезу о постоянстве

¹⁹ См.: Сонди Л. Судьбоанализ. М., 2007.

количества жизни и о тщетности человеческих усилий увеличить общий объем жизни на Земле.

Служить себе или другим («другому», Богу), при этом стремясь к наслаждениям и счастьем или, наоборот, к страданиям и испытаниям либо повинуюсь долгу, — разные варианты для построения концепций смысла жизни в обеих вышеупомянутых парадигмах.

Смерть

«Смерть — не просто случай в жизни» (Витгенштейн). Она предстает перед нами таинственной и пугающей, и ее, особенно преждевременную, обычно считают огромным злом, например, потому, что она лишает умерших благ, которыми они наслаждались при жизни. Эпикур, напротив, утверждал, что смерть нисколько не вредит умершим, поскольку они уже ничего не ощущают.

Философское любопытство начинается с вопроса о смерти. Не случайно Иоанн Дамаскин определил философию как размышление о смерти. Раздумья о природе смерти породили множество философских тем и проблем. Э. Фромм назвал проблему соотношения жизни и смерти «основной экзистенциальной дихотомией». Смерть — атрибут всего живого, и в этом смысле жизнь каждого из нас есть движение к собственной смерти. Из всего биологического мира, вероятно, только человек сознает свою смертность.

По Хайдеггеру, быть живым — значит существовать к смерти, которая придает бытию какие-то очертания, предел, определяет бытие. Личная смертность открывается индивиду в его страхе и ужасе. Хайдеггер советует отказаться от равнодушного и «стоического» отношения к смерти, призывает развивать в себе смелость перед страхом смерти. Философы материалистического лагеря толкуют смерть как полное уничтожение личности. Некоторые течения идеализма (равно как многие мифологии и религии) рассматривают смерть как перемену формы существования личности при сохранении ее духовной матрицы. Философы-агностики сторонятся рассуждений о смерти, так как не признают эмпирически неverifiedируемых знаний.

Ю. М. Лотман пишет: «То, что не имеет конца — не имеет и смысла. Осмысление связано с сегментацией недискретного пространства. <...> Начало-конец и смерть неразрывно связаны с возможностью понять жизненную реальность как нечто осмысленное. Трагическое противоречие между бесконечностью жизни как таковой и конечностью человеческой жизни есть лишь частное проявление более глубокого противоречия между лежащим вне категорий жизни и смерти генетическим кодом и индивидуальным бытием организма. С того момента, как индивидуальное бытие превращается в бытие сознательное (бытие сознания), это противоречие из характеристики анонимного процесса превращается в трагическое свойство жизни»²⁰.

Но что есть смерть? Платон в «Федоне» учил, что философия есть приготовление к смерти, а смерть есть отделение души от тела. С его дефиницией смерти не согласны те, кто, принимая тезис о неизбежности умирания всякого организма, не признают, что человек и тем более низшие животные наделены душой. Критики Платона предложили более общее и неясное определение: смерть есть прекращение жизни. На это возражают: приостановление жизни (например, у микроорганизмов) не всегда смертельно. По-видимому, смерть следует ассоциировать не столько с отсутствием жизни, сколько с финалом жизни; смерти же противоположна не жизнь, а рождение.

Почти все религии основаны на священном страхе человека перед своей физической или духовной смертью, а также перед миром мертвых и появлением покойников в мире живых. Символический образ смерти — живой скелет в черном балахоне с косой. Религии предлагают различные методы компенсации этих страхов, способы избавления от тел умерших (похоронный обряд, траур, кладбища, кремация) или сохранения праха. Вместе с тем бытуют религиозные представления о неумирании (вознесении) святых, благоухании и негниении их мошей. Например, христиане торжественно отмечают даты вознесения Иисуса Христа, Богоматери, пророка

²⁰ Лотман Ю. М. Смерть как проблема сюжета // Ю. М. Лотман и тартуско-московская семиотическая школа. М., 1994. С. 417.

Илии, а также рассказывают о разных случаях чудесных воскрешений. Н. Ф. Федоров считал «общим делом» всех живых найти способы оживления всех умерших и тем самым избавиться от ужаса небытия.

У древних египтян был особый культ мертвых, а в физической жизни они видели лишь подготовку к загробному существованию. Древние японцы верили в то, что после смерти предки продолжают пребывать в своих живущих потомках (культ предков). В последующих религиях усиливалось трагическое отношение к смерти, в особенности в буддизме, зороастризме, иудаизме, даосизме, религиозно-философских учениях Древней Греции. Греки верили в бога Танатоса, от которого зависит смерть человека. Когда наступает срок, этот бог смерти исторгает из людей души и уносит их в царство мертвых. Танатос чаще пребывает у трона Плутона, брата Зевса, и властителя подземного царства Аида. Сюда, через реку Ахеронт, старый Харон переправляет души умерших. Здесь протекает также священная река Стикс и выходит из недр земли река забвения Лета. Душа, попавшая в подземное царство Аид, пьет воду из Леты и забывает свою прошлую жизнь.

Вильгельм Штекель (1868—1940) был первым, кто использовал термин *танатос* для обозначения влечения к смерти. **Т а н а т о л о г и я** (от греч. $\theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\varsigma$ — смерть) — учение о смерти, о ее многочисленных аспектах — религиозных, философских, медицинских, психологических и пр. Так, медицинская танатология изучает динамику и механизмы умирания. Медики-танатологи подразделяют смерть на клиническую, биологическую (истинную) и смерть мозга. Биолого-медицинскими критериями естественной или неестественной смерти сегодня считают следующие: прекращение электрической деятельности в мозге, остановка дыхания, отсутствие сердцебиения. С точки зрения науки смерть в принципе является благом, поскольку она регулирует и организует «напор жизни» через эволюционный механизм смены поколений.

Хотя смерть другого человека для внешнего наблюдателя несомненна, многие люди все же верят в то, что их собственная жизнь вечна и что со смертью их физического тела она не прекращается, но лишь принимает иные формы. Как бы то ни было, «мудрый думает

не о смерти, а о жизни» (Спиноза). Из-за незнания времени наступления личной смерти индивиды относятся к ней как к чему-то неопределенно удаленному, хотя в принципе смерть может наступить в любой миг, не случайно древнеримское выражение *Memento mori* — помни о смерти.

В прошлые века о смерти говорили много: живые периодически переживали ее мысленно, готовились к будущей смерти через участие в разных священнодействиях и ритуалах. «Чтобы умереть вполне благополучно, надо приобрести навык умирания» (П. А. Флоренский). Для современного человеческого общества смерть, утратив свой священный характер, стала чем-то лишенным смысла, чуждым и пугающим.

«Сейчас общество восстало против смерти, — констатирует Ф. Арьес. — Точнее, оно стыдится смерти, больше стыдится, чем страшится. Оно ведет себя так, как будто смерти не существует»²¹.

Наши современники, как правило, избегают мыслей о смерти, не любят говорить о ней. Сегодня вырабатывается массовое психологическое отторжение темы смерти. По мере вытеснения этой темы из коллективного сознания обесценивается и сопряженная с нею проблема смысла жизни. Лишь священнослужители постоянно напоминают своей пастве о неизбежности смерти. Духовная подготовка верующего к личной смерти — одна из самых важных функций религии.

Две смысложизненные тенденции

Судьба индивида существенно определяется уникальной динамикой двух полярных тенденций.

Первая тенденция заключается в самосохранении себя через экспансию вовне в качестве субъекта и неизбежном при этом потеснении других людей в своем жизненном пространстве. Биография человека-субъекта тогда определится конкретным противостоянием ему других субъектов. Стремление стать «первым» и превращать других в объекты своей деятельности имеет для ин-

²¹ Арьес Ф. Человек перед лицом смерти. М., 1992. С. 490.

дивида реактивные последствия — другие, вообще говоря, могут стремиться к тому же. Итогом противостояния является ограничение индивидуальной экспансии какой-нибудь атомарной сферой деятельности, профессиональной нишей. Именно в ней индивид может обрести частный и более определенный смысл жизни — либо все-таки ориентированный вовне, практический, либо, наоборот, внутренне-потаенный.

Исходная пансубъектность и эгоцентричность индивида (часто свойственная детям в младенческом возрасте) претерпевает, таким образом, эволюцию в результате конкуренции с аналогичной позицией противостоящих ему иных индивидов: индивид становится частным субъектом либо вообще теряет желание оставаться «субъектом практического действия».

Неудача «внешней» биографии подчас компенсируется в т о р о й т е н д е н ц и е й — смещением смысложизненных интересов части людей в сферу «внутренней жизни». Люди с самопогруженной (интровертной) смысложизненной доминантой — это вовсе не второй сорт по сравнению с удачливой пансубъектностью. Из их среды нередко выходят поэты, писатели, художники, священники, философы. Без борьбы за право быть первым субъектом реальная история человечества немыслима, но эта борьба сама обретает смысл при условии гарантии права на самоценность страдающего человека и в контрасте «субъектность — страдательность». Большим и несправедливым является то общество, официальная идеология которого превозносит внешний активизм и принижает достоинство страдающего индивида.

В сущности, малореалистическими являются идеологические призывы власть имущих к гражданам занять какую-то определенную смысложизненную позицию (строить коммунизм, быть государственниками и т. п.), поскольку в любом обществе сложная дифференциация смысложизненных отношений людей есть процесс непреодолимый и во многом независимый от сознания самих носителей смысложизненных ориентаций. Смысл жизни должен быть «своим», потребным и осознанным, чтобы можно было подчинять ему собственную жизнь. Реальные прототипы литературных героев Павла Корчагина и Ильи Обломова дополняют друг друга. Эти

герои могут быть представлены как символы разных фаз биографии «обобщенного человека». Нередко в судьбе того или иного человека происходит челночная эволюция от субъектности к страдательности и снова к субъектности, а от нее — к новой страдательности. Так что экстраверты и интроверты одинаково ценны для человечества, ищут ли они смысл жизни вне себя, внутри себя или намерены превратиться в свою противоположность.

Социальная роль и смысл жизни

Индивид вынужден подчиняться обществу в качестве социальной роли и объекта социального управления, отдавая при этом значительную часть своей свободы государству. Если людям ничего не навязывать, говорил известный психолог К. Роджерс, то они становятся самими собой. Подчинение культу государства (а также культу вождя, народа и др.) еще не означает, что индивид добровольно исполняет роль бытия-в-подчинении-обществу; его внешняя ангажированность порой оборачивается внутренним одиночеством, отталкиванием душою нежелательного внешнего содержания. Подчас чувство одиночества бывает притягательным, а иногда — вынужденным. Конформизм может стать платой за подавление чувства одиночества.

Благодаря умению замыкаться в себе человек не только отгораживается от насильственных воздействий со стороны других людей и общества, но и развивает в себе способности к внутреннему диалогу с самим собой (с привходящим в душу духом). Вне феномена одиночества немислимо формирование способностей самосознания и самореализации. Вместе с тем оно обусловлено специфическими социальными условиями, когда, как говорил Сартр, «зачем нам жаровня, ад — это другие», а от других надо убежать в «себя». Вне контакта души индивида со свободным духом его жизнь осозанна, но бездуховна.

Абсурдна ли жизнь?

Многие атеисты приходят к выводу, что коль Бога нет, то жизнь абсурдна. Они также полагают, что нет ничего более ценного в мире, чем мы сами, и что несмотря на всю абсурдность жизни жить надо так, как будто она и в самом деле имеет реальный смысл. Камю описал пропасть между нашим убеждением, будто мир упорядочен и умопостигаем, и тем, что реальность на самом деле молчалива, слепа, безразлична к нам. Камю отыскал способ жить без противоречий — охарактеризовал «абсурдного человека», лишённого веры в разумное начало бытия и живущего «без просьб», с полным пренебрежением к безразличию мира (1955).

Т. Нагель подчеркнул разницу между объективной незначительностью нашей жизни и той серьёзностью, с которой мы к ней относимся; он заключил, что признание собственной малозначимости зависит от нашей способности прислушиваться к оценке нас другими людьми. Вместе с тем Нагель призывал не драматизировать обстоятельство космической ничтожности наших жизней и предлагал опираться на иронию (1971).

Из предположения о молчании универсума Р. Тайлор вывел следствие, что смысл жизни нужно искать не во внешнем мире, а внутри нас; наша жизнь приобретает смысл тогда, когда мы сумеем заняться значимым для нас делом; в противном же случае жизнь бессмысленна (1970). Выходит, чем полнее жизненные интересы субъекта совпадают с объективной привлекательностью его объекта, тем очевиднее для него становится смысл собственной жизни.

§ 2. Основные грани смысла жизни

Священные Писания о смысле жизни. — Смысл жизни как связь с Абсолютом. — Смысл жизни задан Богом. — Любовь и смысл жизни. — Единство людей и смысл жизни. — Равенство людей как момент социального смысла жизни. — Цель жизни человека в отношении к природе. — Парадокс конечности и бесконечности человека. — В чем предназначение человечества? — Формулы выражения смысла жизни

Священные Писания о цели и смысле жизни

Смысл жизни каждого человека претерпевает существенные изменения по мере роста, взросления и увядания его тела и души. Индивидуальная жизнь — это естественная последовательность эволюционных фаз, каждой фазе присущи свои экзистенциальные противоречия. В общечеловеческом мироотношении можно выделить вертикальный и горизонтальный срезы и инвариантное содержание, а также сопряженные с ними типические жизненные правды. Мировые религии отражают в своих предписаниях и инвариантный аспект общечеловеческого содержания смысла жизни, универсальную правду жизни.

Установив тесную связь смысла жизни с феноменом страдания, Ю. В. Грицков показал, что каждой из мировых религий присуща собственная экзистенциальная стратегия смыслообразования, обусловленная особым способом преодоления страдания.

Для христианства характерна установка на разрушение архетипических программ вины, страха смерти, иерархии и противопоставление пассивному страданию страдания активно-добровольного (преодоление страдания страданием).

В буддизме основная стратегия спасения — отказ (бегство) от бытия как «обитатели страдания».

В исламе путь к спасению лежит через максимальную степень покорности судьбе (ни бегства от страдания, ни борьбы с ним) и

преимущественная ориентация на архетип «встраивания в иерархию»²².

Смысл жизни как связь с Абсолютом

«Главным понятием в смысложизненной проблематике является не понятие цели (или высшей цели, как это было у русских мыслителей конца XIX — начала XX в.), — пишет Ю. Ш. Стрелец, — а целесообразности бытийного уровня, то есть возможности жить сообразно высшей цели, вступая в диалог с Абсолютом и отвечая на его призывы индивидуальным (универсально-уникальным) образом»²³. По его мнению, абсолютная цель жизни смыкается с ее смыслом, хотя нюансы различия остаются: цель — более схематизированное, регулятивное, абстрактно обедненное понятие; в понятии цели акцент переносится на должное и результативное, а не на сущее и процессуальное (смысл).

Если смысл любой вещи — ее истинное предназначение, то цель — это конкретизация этого назначения, рассматриваемая в контексте средств и путей его достижения. Чем ценнее цель, тем большее количество вещей она охватывает, становясь общеобязательной, необходимой. Абсолютно ценную цель и смысл жизни роднит то, что жизнь тогда достигается ради нее самой; самоценность — главный признак, становящийся таковым и понятным лишь в контексте сверхценного, не ограниченного земным пространством-временем. «Здесь: правда религии, — заключает Ю. Ш. Стрелец. — Смысл жизни рождается на стыке предельно возможного и беспредельно действительного»²⁴.

И. А. Ильин доказывал, что вопрос о смысле жизни есть вопрос о таких ценностях, которые выше самой жизни. Конечная цель

²² См.: Грицков Ю. В. Образы страдания в страдающем сознании. Красноярск, 2004.

²³ Стрелец Ю. Ш. Смысл жизни человека в метафизико-философском измерении. Оренбург, 2003. С. 122.

²⁴ Там же.

и смысл жизни религиозного человека рисуются в священных текстах как видение Бога, пребывание в Абсолютном Духе. Поскольку жизнь богодухновенна, то в глубочайшей сущности человека коренятся такие ценности, как любовь, истина, красота, добро, радость, счастье. Интегральная цель жизни может быть понята как достаточно полная реализация этих сущностных свойств. Когда люди проявляют чистоту помыслов, мудрость, сострадание, притяжение к ближним и дальним, то в них горит искра Божия. Религиозное стремление к счастью и внутренней удовлетворенности суть желания горних видений. Радость, возникающая от таких видений, не идет ни в какое сравнение с плотской радостью.

Стремление к счастью — основа жизни. Достичь небесного счастья — предельная цель верующего. Радость от связи с Абсолютом именуется *н е б е с н ы м б л а ж е н с т в о м* (или *н и р в а н о й*), она возвышается над всяким страданием. Полное отчуждение своего «я» ради пребывания в Абсолютном Духе дает ощущение заразительной радости. К этому состоянию духовного блаженства религия и призвана вести сердца верующих. Каждый человек, какой бы национальности и какого бы возраста он ни был, способен обрести духовное блаженство, если его душа открыта Святому Духу.

Вот характерное индуистское высказывание: «Бесконечное — источник радости. В конечном радости нет. Лишь в Бесконечном радость. Спроси, как познать Бесконечное». В Авесте зороастрийцев сказано: «Через Тебя, всевидящий Дух... <...> к радости долгой жизни всех дней». Нирваной называют буддисты «Вечную радость, в которой нет ни наслаждающегося, ни того, кто не наслаждается».

В Новом Завете есть такие строки: «...Не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его».

Джайнизм учит: «Душа, свободная от дефектов кармы, достигает высочайшей точки вселенной, знает все и воспринимает все и достигает вечного вневременного блаженства».

В Коране написано: «Ни одна душа не знает, сколько утех сокрыто для них в награду за дела их».

Бахаулла советует: «Не довольствуйся покоем проходящего дня и не лишай себя покоя вечного. Не меняй сада вечной радости на

земную долину смерти... <...> ...вылети из клетки смертности в райский сад безместнаго».

«Человек не центр мира, а стрела, выпущенная к центру» (О. И. Губанов). Постоянное пребывание христианина в требуемом догматами «смысложизненном состоянии» достигается в первую очередь через мистику медитации, тайну молитвы.

Смысл жизни задан Богом

Будучи сотворены, люди не сами определяют конечную цель своей жизни. Эту цель предопределил Творец. Такое представление о смысле как Божьем замысле особо четко выражено в монотеизме, признающем, что Бог сотворил людей ради того, чтобы они любили, прославляли Его и служили Ему. Поэтому человек состоится, если будет служить Богу.

Согласно иудейской традиции, любящий Бог радуется, когда люди, Божьи подобия, славят Его и восхищаются Им; тогда цель жизни человека исполняется, если он возвращает Богу радость. В текстах буддийской махаяны Будда изображается радующимся, когда добродетельные люди просветляются Дхармой. В индуизме воплощенный «я» предстает как наслаждающийся всеми явлениями.

С другой стороны, в религиях, не признающих личностного Бога либо подчеркивающих Его абсолютный суверенитет, Абсолют представлен как совершенная и завершенная реальность, стоящая выше всяких желаний, невозмутимая и ни в чем не испытывающая нужды.

В традиции ислама воспринимать Аллаха как Бога-суверена, высоко стоящего над миром и односторонне доводящего Свою волю до человечества. Даосизм учит: «Не пытайся открыть естество в человеке; открывай природу Неба. Кто открывает Небо, способствует благу жизни, кто же открывает человека, калечит жизнь». В Книге Исаяи говорится: «Каждого, кто называется Моим именем, кого Я сотворил для славы Моей, образовал и устроил». Апостол Павел напоминает: «Но у нас один Бог Отец, из Которого все, и мы для Него...»

В тексте сикхов говорится: «Как быть правдивым пред Творцом? Как разрушить стену иллюзии? Через послушание Его приказам

и воле». В Коране есть слова: «Я сотворил гениев и людей только для того, чтобы они поклонялись Мне». В индуистском тексте: «Не ради нужды, а просто ради развлечения Брахма предпринимает творческие усилия». Учение бахаи: «О, сын человеческий! Сокровенной в Моем предвечном Существом была любовь Моя к тебе, поэтому сотворил Я тебя, дал тебе Мой образ и подобие, и открыл тебе благолепие Лица Моего».

Иудеи и христиане рассматривают человека как сотворенного в образе Бога, видят в людях место пребывания Святого Духа. Однако христиане расходятся в вопросе о степени искажения Божественного образа в человеке из-за первородного греха. Консервативные протестанты кальвинистской традиции считают грехопадение человека настолько глубоким, что люди сами по себе — без милости Иисуса Христа — не способны к добру и общению с Богом. Католики, православные и либеральные протестанты усматривают в падшем человечестве некоторые следы Божьего образа и наделяют всех людей способностью интуитивно судить о добре и зле и знать Бога. Гораздо меньше разногласий между христианами на предмет Божьего образа как идеала святости.

Писания конфуцианцев, иудеев, христиан и шинтоистов характеризуют святого или высшего человека как существо, проявляющее черты Бога. Индуисты и сикхи веруют в то, что каждой личности присущи свойства атмана или «я» как проявления Абсолюта. Большинство людей не знают своего «я», действуют из эгоистических мотивов и скованы своей кармой; познав «я», обретаешь освобождение. Поскольку сущность людей есть Дух, им не следует впадать в ошибку, отождествляя себя с собственными телами, материей. Из этой же идеи исходят «Христианская наука» и церковь Иисуса Христа святых последнего дня (мормоны).

«И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему, по подобию Нашему», — гласит Тора. «Объяви всему обществу сынов Израилевых и скажи им: святы будьте, ибо свят Я, Господь, Бог ваш». То же у Матфея: «Итак будьте совершенны, как совершенен Отец ваш Небесный». «Каждое существо имеет природу Будды. Это — Я». Из текста конфуцианцев: «Высший человек отражает в своей личности славу небес». Шинтоизм: «Божество в человеке, а чело-

век в Божестве; нет ни божественного, ни человеческого; в сущности вообще между ними нет различия».

Ислам: «Когда Я дам ему стройный образ и вдохну в него от моего духа: тогда вы, припадая, поклонитесь ему». «Христианская наука»: «Что есть человек? Человек — не материя; он не возведен из мозга, крови, костей и иных материальных элементов. <...> ... Человек сотворен по образу и подобию Бога. Материя не есть такое подобие. Подобие Духу не может не походить на Дух. Человек духовен и совершенен».

Любовь и смысл жизни

Индивид, постигший истину и исполнивший вложенную в него Богом цель своей жизни, приобщается к всеобщей любви. Он услаждается благополучием других и самозабвенно трудится для их пользы. Будучи сердцем Абсолюта, любовь выявляется в святом человеке, умеющем стать выше собственных привязанностей и желаний. Истинная любовь — любовь, полностью подчиненная благосостоянию других и не различающая фаворитов. Идеал любви редко достижим в этом мире, ибо основывается на единстве с Абсолютом. Но поскольку мир стоит на любви и любовь универсальна, то в той или иной степени смыслы жизни людей и цели их жизни пронизаны идеей любви.

Во всех Священных Писаниях сформулированы требования любить свою семью, свой народ и человечество вообще. Социальные измерения смысла жизни описаны, например, в конфуцианской доктрине пяти отношений — отношений любви между 1) правителем и управляющим, 2) отцом и сыном, 3) мужем и женой, 4) старшими и младшими братьями и 5) между друзьями.

В Моисеевом Законе, законах шариата в исламе четко изображены образцы и изложены принципы семейной и общественной жизни, которые не просто освящают сложившиеся обычаи и нормы, но учат духовности. Семья и общество могут процветать, если они следуют высшему духовному принципу любви, в Бхагавад-гите: «Когда человек разделяет радости и печали других людей как свои собственные, он достигает высшего состояния духовного единения».

Мишна утверждает: «Будьте учениками Аарона — того, кто любит мир, того, кто любит человечество и ведет их к Закону».

У апостола Павла читаем: «Если я говорю языками человеческими и ангельскими, а любви не имею, то я — медь звенящая, или кимвал звучащий. <...> Любовь долготерпит, милосердствует, любовь не завидует, любовь не превозносится, не гордится, Не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла. <...> А теперь пребывают сии три: вера, надежда, любовь; но любовь из них больше».

Хадис Бухари звучит так: «Человек тогда настоящий мусульманин, когда ни один другой мусульманин не боится ни его языка, ни его руки», у бахаев: «Моя любовь живет в тебе, ничем не утаишь ее; свет Мой светит тебе и не затмит его ничто».

Стремление человека к вечности есть на самом деле наполнение смысла жизни верующего любовью, поскольку сказано: правда вечности — любовь, правда мгновений — борьба. Любовь есть гармония противоположностей, отвечающих (соответствующих) друг другу, она творит прочное единство и порождает подлинно новое путем взаимоотчуждения сторон единства. Гармония (симметрия) противоположностей — красота, а их взаимосоответствие — истина. Любовь, следовательно, есть истина и красота как атрибуты прочного всеединства.

Религиозная диалектика любви противоположна материалистической диалектике борьбы, вражды, конфликта противоположностей. Борьба отнимает у человека свободу и накладывает печать распада на плоды его творчества, а любовь к Абсолюту и Его созданиям дарует любящему свободу и подлинные творящие силы. Утверждая любовь как интегральный смысл жизни верующего, монотеизм раскрывает этот смысл взаимосвязью таких атрибутов жизни, как искренность (открытость), свобода, творчество, красота и истинность.

Единство людей и смысл жизни

Индивиды и семьи живут в обществе, их благополучие обуславливается благополучием народа, нации, человечества, поэтому

существует тесная корреляция между смыслами жизни индивидов и смыслами общественного бытия. Религии способствуют формированию общественного смысла жизни через обучение людей взаимопомощи, дружбе, справедливости, соборности, единству. Как едина реальность Абсолюта, так и единым должно быть сообщество людей, расколы же ведут к ненависти, превращают людей во врагов.

М и ш н а: «Не отделяй себя от общества». **Р и г в е д а:** «Пусть ваши цели будут едины, и ваши сердца согласны, и мнения схожи, тогда вы можете хорошо жить вместе».

Е в а н г е л и е: «...Всякое царство, разделившееся само в себе, опустеет; и всякий город или дом, разделившийся сам в себе, не устоит». **А п о с т о л П а в е л:** «Ибо все мы одним Духом крестились в одно тело, иудеи или еллины, рабы или свободные, и все напоены одним Духом. <...> Посему, страдает ли один член, страдают с ним все члены; славится ли один член, с ним радуются все члены».

Ш и н т о з м: «Рассматривай небеса как своего отца, землю как свою мать, а все вещи как твоих братьев и сестер».

И с л а м: «Истинно, верующие — братья друг другу: поэтому примиряйте между собою братьев ваших. Бойтесь Бога; может быть, Он умиласердится к вам».

Б а х а и: «Будьте как пальцы одной руки, как части одного тела! Свет единства так могуществен, что он способен озарить всю землю. Святыня единства создана: не считайте друг друга чужими. Вы плоды одного дерева и листья одной ветки».

Равенство людей как момент социального смысла жизни

Равенство всех людей, мужчин и женщин, богатых и бедных, рас и народов, классов и каст, провозглашается Священными Писаниями всех религий важнейшим моментом социального смысла жизни. Правда, некоторые культурные традиции и интерпретации отрывков Писаний иногда идут вразрез с принципом равенства всех людей и оправдывают дискриминацию некоторых членов общества по кастовому, классовому, расовому или половому признаку.

Принцип равенства вытекает из всякого монотеизма: Бог — Отец всего человечества, все люди — потомки одной и той же древней супружеской пары (Адама и Евы).

В индуизме, джайнизме, буддизме и конфуцианстве идея всеобщего равенства основана на послышке, что каждому человеку доступно просветление, каждый способен вступить в связь с Абсолютом и делать добро. Различия же между людьми — в особенностях их поведения, нравов, духовного воспитания и т. п.

В Библии сказано: «Не один ли у всех нас Отец? Не один ли Бог сотворил нас? Почему же мы вероломно поступаем друг против друга, нарушая тем завет отцов наших?». Библия: «Я взираю на все создания одинаково; ни одно из них не менее дорого мне и не более дорого». Буддизм: «Что есть все эти титулы, имена и расы? Не более чем светские соглашения». Джайнизм: «По делам, а не по рождению кто-то является брамином. По делам кто-то есть кшатрия, по делам некто становится вайшьей, а кто-то — шудрой». Конфуций сказал: «По природе люди очень схожи; научение и практика разделяют их». Ислам: «Ибо противно истине, чтобы белый господствовал над черным, араб брал верх над не-арабом, богатый над бедным, сильный над слабым, а мужчины над женщинами» (Хадис Ибн Маджаха).

Религиозный идеал общества — общество, в котором царят свобода, справедливость, доброта и мир, а государство охраняет эти ценности. Рисуемый Писаниями идеал далек от нашей реальности. В одних текстах утверждается, что идеальное общество уже существовало когда-то в период «золотого века»: например, китайские религии идеализируют легендарное время правления древних мудрецов-императоров. Другие тексты предсказывают рождение идеального общества в будущем. Например, согласно иудаизму и христианству, такое общество будет реализовано по завершении истории и установлении Царства Небесного.

Цель жизни человека в отношении к природе

Будучи частью природы, человек все же отличается от нее как высшее средоточие сотворенной реальности. Поскольку каждая

тварь имеет свою ценность и цель в космическом целом, Писания учат нравственному отношению ко всему живому в мире и бережному обращению с природным окружением. С другой стороны, человек — вершина творения, микрокосм космоса, превосходящий все вещи; как образ Бога человек способен осознавать Абсолют. Поэтому он предназначен контролировать ход вещей, привнося в мир дополнительную гармонию.

Когда люди согласуют свои воздействия на природу с волей Абсолюта, они облагораживают и совершенствуют среду своего обитания. Эгоистическое же отношение к сотворенной природе губительно как для природы, так и для самих живущих в ней людей. Мать Земля — один из источников жизни. Она поддерживает и защищает любящих ее и мстит тем, кто нарушает плодородие почвы и разрушает баланс естественных процессов.

В сентябре 1986 г. в итальянском городе Ассизи ведущие представители буддизма, христианства, индуизма, иудаизма и ислама встретились с руководителями Всемирного фонда защиты природы и предложили свои планы координации действий участников экологического движения. Участники сошлись на том, что программа защиты природы должна основываться на религиозных принципах единства всех людей, справедливости, равенства рас и народов, равноправия женщин и мужчин и всеобщего образования.

Например, если игнорировать принцип экономической справедливости и не устранять вопиющего неравенства между бедными и богатыми странами, то трудно предотвратить стихийную вырубку тропических лесов ради распашки новых полей. Уравнивание женщин в правах с мужчинами привнесет новый дух чисто женских ценностей в принятие решений о природных ресурсах и ограничит агрессивный охотничий инстинкт мужчин. Всеобщее образование, одним из духовных принципов которого должен стать религиозный принцип священного отношения к земле, — еще одна предпосылка формирования глобального экологического сознания.

Основные опасности, грозящие окружающей среде, включая ядерное уничтожение, происходят из-за болезни человеческого духа. Эта болезнь выражается в преувеличении материальных потребностей, значения материальных ценностей и в эгоцентризме. Без

усвоения духовных ценностей религии и следования религиозным идеалам сохранить и восстановить природную среду не удастся.

Таким образом, Священные Писания всех основных космоцентрических религий предлагают человеку многогранные и сходные между собой образцы смысла и цели жизни индивида и общества. Человек волен избирать эти образцы и жить в соответствии с ними либо уклоняться от них и жить по своему разумению. Следуя религиозным идеалам своей культуры, он постепенно превращается в духовного человека. Отвергая же их и предпочитая эгоизм, индивид становится плотским человеком.

Парадокс конечности и бесконечности человека

«Тоска по всеединству — вот что лежит в основе всего нашего страдания о суете и бессмыслице жизни, — пишет Е. Н. Трубецкой, — и поскольку мы возвышаемся сознанием над этой суетой, этот мысленный подъем уже представляет собою некоторый предварительный выход из того порочного круга, в котором мы томимся»²⁵. Человек «вброшен в бытие» (Хайдеггер) не по своей воле. Он тревожится оттого, что не может ответить на вопросы, почему он есть и должен быть, зачем он появился из небытия (ведь его могло бы и не быть!), сколько он тут еще будет.

Одну из самых трудных проблем человека можно сформулировать так. Разум и труд радикально отличают человека от животного, но они же приносят ему сознание своей противоречивости и принципиальной незавершенности. С одной стороны, человека отличает непрерывное творение новых потребностей, что обычно не свойственно животным. Изменяющиеся потребности человека неисчерпаемы, и только бесконечность, казалось бы, может удовлетворить индивида. Человек как индивид ориентирован на бесконечный прогресс, и ответ «Жить, чтобы повторить жизнь и опыт своих предков» его мало устраивает.

С другой стороны, лишь человек знает, что он конечен, и осознание своей приближающейся физической смерти обостряет смыс-

²⁵ Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. М., 1994. С. 37.

ложизненную проблему. Человек тревожится, зная, что ему неизбежно придется умереть — лишиться своего основания и постоянства, утратить свое пространство и более «не иметь места». Через эту онтологическую напряженность, через тревогу, небытие опытно воспринимается нами «изнутри» (Гиллих).

Две характеристики — стремление к бесконечности и знание о своей конечности — составляют конфликт в душе человека. Не выходит ли, что человек рождается лишь для того, чтобы, осознав бесконечность своих потенциальных возможностей и потребностей, узнать об их принципиальной неосуществимости в полном объеме?

Одни говорят, что индивид существует ради общества, а индивидуальное его бессмертие иносказательно — он может надолго остаться в памяти потомков, если того заслужит при жизни добрыми или злыми делами. Однако большинство людей не удовлетворяются такого рода ответом, желают реального бессмертия: им кажется жутким представлять себя в виде бабочки-однодневки, через миг жизни которой пролегает неизвестно куда в бесконечность идущая магистраль общественного развития. Да и смысл жизни общества и его магистральные цели осознаваемы не в большей мере, чем смысл жизни индивида.

Другая формула: цель общественного прогресса — индивидуальный человек, его здоровье и счастье. Ее трудно реализовать для всех, а в особых условиях предпринимательского общества, которое не регулируется государством капитализма, она вырождается в крайность «Человек человеку — волк».

Логика диктует три варианта соотношения общества и индивида: 1) часть больше целого, 2) часть меньше целого, 3) часть диалектически равна целому. Анализ проблемы смысла жизни требует учета реального отношения «я» к обществу.

Ю. М. Бородай так рассуждает о парадоксе конечности и бесконечности человека. Если мне предстоит жизнь вечная, то она может быть только вечной неутоленностью. При достижении же абсолютного совершенства просто не к чему стремиться — совершенство означало бы зло, конец всякого бытия. Главная проблема религиозных учений о бессмертии души — это «скука вечности».

Поэтому хорошо, что нам, живущим, не дано достоверно знать о своей посмертной участи, и это незнание придает ощущение остроты и подлинности нашим земным трагедиям²⁶.

В чем предназначение человечества?

Решение вопроса о смысле жизни индивида тесно связано с вопросом о предназначении человечества в целом во вселенной, который имеет три противоположных решения:

1) человечество не имеет никакого предназначения, оно ошибка природы, а бытие человечества и любого из нас бессмысленно;

2) назначение человечества в мире имеет надприродный и духовный смысл; разгадка проблемы будет дана в мире ином, надматериальном, где пребывает мировая душа, анима человечества, и бессмертные души отдельных людей;

3) человеческое стремление к бесконечности удовлетворяется отождествлением индивидуального человека с обществом; конечность (смертность) отдельного человека вплетается в вечное существование человечества по логике: первочеловек Адам есть матрица, а все последующие люди — оттиски, продление одного и того же родового генотипа.

То или иное из этих решений актуализируется в обществе в зависимости от того, находится ли его культура в кризисе, на подъеме или стареет. Взгляд на индивида как носителя вполне определенной смысложизненной ориентации, сохраняющейся в течение всей его жизни, представляется чересчур сильной абстракцией.

По Н. А. Бердяеву, каждое поколение имеет цель и смысл внутри собственной жизни, в творимых им ценностях и собственных духовных подъемах, приближающих его к Божественной жизни, а не в том, что оно является средством и орудием для последующих поколений.

Е. Дюринг в своей книге «Ценность жизни» выдвинул представление о циклическом изменении содержания смысла жизни

²⁶ См.: *Бородай Ю. М. Эротика — смерть — табу: трагедия человеческого сознания.* М., 1996. С. 214—219.

каждого человека по мере его перехода из одной возрастной фазы жизни в последующую. Э. Эриксон, А. Маслоу и ряд других социальных психологов даже составили обобщенное жизненное расписание среднестатистического индивида, указав главные витальные противоречия для каждой возрастной фазы жизни.

Например, в течение первых двенадцати месяцев жизни ребенка взрослые помогают ему почти во всем, и тут, в зависимости от дружелюбности или враждебности среды, ребенок может развить в себе либо чувство любви и доверия к людям, либо ненависти и недоверия к ним. Каждая фаза жизни связана с особым локальным смыслом жизни, а интегральный смысл жизни обобщает неуловимым способом все состоявшиеся смысложизненные переживания.

Формулы выражения смысла жизни

По-видимому, необходимо различать, во-первых, интегральный (на всю жизнь) и локальный (характерный для фазы жизни индивида) смысл жизни, во-вторых — духовный и плотский смысл жизни, имеющие следующие варианты: 1) интегральный духовный смысл жизни; 2) интегральный плотский смысл жизни; 3) локальный духовный смысл жизни; 4) локальный плотский смысл жизни.

Формулы смысла духовной жизни даны в разных Священных Писаниях, многие другие виды смысла жизни ярко описываются в художественной литературе и формализуются философами и этиками.

Любая явленная формула смысла жизни есть всего лишь намек на определенность смысла жизни, символизирующий только вершину его айсберга. Художественные опыты Шекспира, Толстого, Достоевского и других гениев художественной литературы свидетельствуют, что невозможно научить в полной мере другого человека осознанно открывать смысл своей жизни. Посредством ярких примеров и мифов (миф о Сизифе, миф о блудном сыне и т. п.) можно лишь стимулировать такого рода личный поиск, очертить его векторы.

Реальная жизнь чаще всего не соответствует и даже противоположна осознанно сформулированному индивидом для себя жизненному кредо, смыслу жизни.

КОНТРОЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ И ЗАДАНИЯ

1. Что такое праксеология религии и каковы ее основные проблемы?
2. Сравните понятия церкви и храма.
3. Сопоставьте различные толкования понятия «соборность».
4. Каковы основные признаки церкви?
5. Как устроена церковная иерархия в православии и католицизме?
6. Назовите признаки религиозной секты.
7. Оцените концепцию деноминации Р. Нибура.
8. Определите понятия конфессии и конфессионализма.
9. Соотнесите понятия ереси и схизмы.
10. Почему и в каком смысле Гоббс называл религию «тенью государства»?
11. Когда и по каким причинам христианство разделилось на православие и католицизм?
12. Каковы идейные и социально-политические причины Реформации?
13. Как в Эпанагоге определены права и функции императора и патриарха?
14. Почему и как произошло крещение Руси?
15. Обсудите и проиллюстрируйте теократию как особый тип связи церкви с государством.
16. Опишите атрибуты государственной церкви.
17. Назовите признаки светского государства, отделенного от церкви.
18. Каковы особенности государственного атеизма?
19. Что понимал под идеологией Дестю де Траси?
20. Сравните концепции идеологии К. Маркса и К. Мангейма.
21. Как между собой связаны стратегический и оперативный уровни идеологии?
22. Возможна ли полная деидеологизация общественного сознания?
23. Укажите сходство и различие между религией и идеологией.
24. Как проявлен идеологический аспект в современном христианстве и исламе?

25. Что такое клерикализм?
26. Каково соотношение религии и политики?
27. Как определяется в богословии и атеизме «сакральное»?
28. Раскройте диалектику сакрального и профанного.
29. Применимо ли понятие сакрального к демоническому?
30. Что такое «религиозное таинство» и каковы его основные виды?
31. Проанализируйте концепцию Р. Отто о нуминозном.
32. Опишите различные типы священного человека (по М. Веберу).
33. Какова диалектика священного и мирского (по М. Элиаде)?
34. Расскажите об особенностях концепции Э. Дюркгейма о Божественном социальном.
35. Сравните разные взгляды на соотношение понятий сакрального и религиозного.
36. Что такое «истинный ортодоксальный эзотеризм» с точки зрения Р. Генона?
37. Что есть харизматическая личность?
38. Каковы виды (лики) святости в христианской иконописи?
39. Из каких компонентов строится система сакрализации в обществе?
40. Опишите феномены священной клятвы и проклятия.
41. Социальна или индивидуальна сущность религии?
42. Разъясните понятие апокатастасиса.
43. Охарактеризуйте основные этапы развития западнохристианского монашества.
44. Проанализируйте понятие культуры как идеалообразующей стороны жизни человека.
45. Опишите основные альтернативные концепции «идеального».
46. Как возникает идеал? Обсудите проблему автора фундаментального идеала.
47. Укажите базовые и надстроечные идеалы (на примере отдельной культуры).
48. Раскройте понятие культа как формы религиозной деятельности.
49. Что такое религиозная традиция и ритуал?
50. Соотнесите понятия обычая, нормы и обряда.
51. Раскройте понятия-определения «религия — генотип культуры» и «религиозная культура».
52. Покажите сильные и слабые стороны модели «Хозяйство — генотип культуры».
53. Проанализируйте религиозно-хозяйственную модель основания культуры.

54. Продемонстрируйте на примерах процесс взаимоотражения религии и экономики.
55. Сравните альтернативные взгляды на роль пророка в генезисе культуры.
56. Различны ли роли Священного Писания и Предания в эволюции культуры?
57. Раскройте основные аспекты взаимосвязи религии и политики.
58. Что такое религиозный фундаментализм и почему его по-разному оценивают?
59. Что такое «русская идея» и можно ли ее рационально сформулировать?
60. Охарактеризуйте русскую философию почвенничества, назовите ее сторонников.
61. Кто такие западники, какова их аргументация?
62. В чем суть славянофильства, кого можно считать славянофилом?
63. Каков социорелигиозный смысл «американской идеи»?
64. Назовите основные разновидности социоцентрических религий.
65. Опишите квазирелигиозные аспекты культа личности.
66. На каких сакральных идеалах основывалась советская культура?
67. Каково соотношение космоцентрических и социоцентрических религий?
68. Сравните разные решения проблемы возникновения новых религий.
69. Проведите анализ учения Бахауллы о прогрессе откровений.
70. Почему вера бахаи считает 1844-й год началом новой эры?
71. Насколько реалистична вера в будущее объединения человечества?
72. Взвесьте плюсы и минусы религиозного экуменизма.
73. Как религия связана с национализмом? Можно ли оправдать национализм?
74. Какова религиозная составляющая в космополитизме?
75. При каких условиях возможна общечеловеческая культура?
76. Что такое секуляризация? Приведите примеры современной секуляризации.
77. Раскройте понятие религиозного свободомыслия.
78. Опишите понятия веротерпимости, свободы вероисповедований и свободы совести.
79. Обеспечена ли свобода совести в современной России?
80. В чем суть толерантности и интолерантности?
81. Опишите антиномии «насилие — ненасилие», «насилие — священное».

82. Интерпретируйте ненасилие в контексте учения Будды.
83. Лев Толстой о непротавлении злу насиллем.
84. И. А. Ильин о сопротивлении злу силой.
85. «Декларация мирового этоса» Г. Кюнга.
86. Падифизм и концепция Р. Нибура о церковном паадифизме.
87. Симфоника как методология толерантного спора.
88. Назовите основные принципы и концепты симфоники.
89. Каковы основные черты религиозной школы?
90. Изложите краткую историю религиозного образования в Западной Европе.
91. Охарактеризуйте основные этапы эволюции религиозного образования в России.
92. Опишите особенности антирелигиозной школы.
93. Что такое светская школа?
94. Какую роль духовное образование играет в системе общего образования?
95. Ваше отношение к преподаванию в школах курса «Основы православной культуры».
96. Назовите основные принципы преподавания религиоведения в государственных школах и вузах.
97. Как в философии религии ставится и обсуждается проблема смысла жизни?
98. Как формулируется и решается проблема смысла жизни в религиозной философии?
99. Рациональное и иррациональное в смысле жизни.
100. Священные Писания о смысле жизни человека.

СПИСОК РЕКОМЕНДУЕМОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Учебники и учебные пособия

Аникин Д. А. Религиоведение : крат. курс лекций / Д. А. Аникин. М., 2012.

Василенко Л. И. Введение в философию религии / Л. И. Василенко. М., 2009.

Кимелев Ю. А. Философия религии. Систематический очерк / Ю. А. Кимелев. М., 1998.

Копцева Н. П. Философия религии / Н. П. Копцева. Красноярск, 1999.

Митрохин Л. Н. Понятие религии / Л. Н. Митрохин. М., 2003.

Назаров В. Н. Введение в теологию / В. Н. Назаров. М., 2004.

Пивоваров Д. В. Праксеология религии / Д. В. Пивоваров. Екатеринбург, 2010.

Пивоваров Д. В. Философия религии / Д. В. Пивоваров. М., 2006.

Писманик М. Г. Лекции по религиоведению / М. Г. Писманик. Пермь, 2006.

Пылаев М. А. Западная феноменология религии / М. А. Пылаев. М., 2006.

Смирнова Е. Т. Введение в религиозную психологию / Е. Т. Смирнова. М., 2003.

Томпсон М. Философия религии / М. Томпсон. М., 2001.

Шапошников Л. Е. История русской религиозной философии / Л. Е. Шапошников, А. А. Федоров. М., 2006.

Шахнович М. М. Очерки по истории религиоведения / М. М. Шахнович. СПб., 2006.

Шохин В. К. Введение в философию религии / В. К. Шохин. М., 2010.

Яблоков И. Н. Религиоведение / И. Н. Яблоков. М., 2002.

Дополнительная литература

- Августин Аврелий.* О граде Божием / Августин Аврелий. М., 1994.
- Алексеев В. И.* Роль церкви в создании русского государства. Период централизации / В. И. Алексеев. СПб., 2004.
- Алексеев С. В.* Владимир Святой. Создатель русской цивилизации / С. В. Алексеев. М., 2006.
- Английское* свободомыслие : Д. Локк, Д. Толанд, А. Коллинз. М., 1981.
- Андреев Д. Л.* Роза мира. Метафилософия истории / Д. Л. Андреев. М., 1993.
- Анисимов С. Ф.* Проблема смысла жизни в религии и атеизме / С. Ф. Анисимов, Г. А. Гуреев. М., 1981.
- Анисин А. Л.* Принцип соборного единства в истории философской мысли / А. Л. Анисин. Тюмень, 2010.
- Антология исследований культуры.* СПб., 1997.
- Антоний.* Беседы о вере и Церкви / митр. Антоний. М., 1991.
- Антонов К. М.* Святое в русской философской мысли и в западной феноменологии религии / К. М. Антонов, М. А. Пылаев // Религиоведение. М., 2008. № 3.
- Аскольдов С. А.* Религиозный смысл русской революции / С. А. Аскольдов // Вехи. Из глубины. М., 1991.
- Байбурин А. К.* Ритуал в традиционной культуре / А. К. Байбурин. СПб., 1993.
- Бакулов В. Д.* Социокультурные метаморфозы утопизма / В. Д. Бакулов. Ростов н/Д, 2003.
- Балагушкин Е. Г.* Проблемы морфологического анализа религий / Е. Г. Балагушкин. М., 2003.
- Балашов Л. Е.* Практическая философия / Л. Е. Балашов. М, 2001.
- Баркер А.* Новые религиозные движения / А. Баркер. СПб., 1997.
- Бартольд В. В.* Ислам и культура мусульманства / В. В. Бартольд. М., 1992.
- Безансон А.* Интеллектуальные истоки ленинизма / А. Безансон. М., 1998.
- Бербешкина З. А.* Совесть как этическая категория / З. А. Бербешкина. М., 1986.
- Бердяев Н. А.* Истоки и смысл русского коммунизма / Н. А. Бердяев. М., 1990.
- Берман Г. Дж.* Вера и закон: примирение права и религии / Г. Дж. Берман. М., 1999.
- Бицилли П.* Элементы средневековой культуры / П. Бицилли. М., 1995.

- Богомяков В. Г.* Сокровенное как принцип бытия / В. Г. Богомяков. Екатеринбург, 1999.
- Богословие* в культуре Средневековья. Киев, 1992.
- Бохеньский Ю.* Сто суеверий : крат. филос. слов. предрассудков / Ю. Бохеньский. М., 1993.
- Бубер М.* Я и Ты / М. Бубер. М., 1993.
- Буганов В. И.* Бунтари и правдоискатели в русской православной церкви / В. И. Буганов, А. П. Богданов. М., 1991.
- Булавка Л.* Феномен советской культуры / Л. Булавка. М., 2008.
- Булгаков С. Н.* Философия хозяйства / С. Н. Булгаков. М., 1990.
- Бурлака А. К.* Метафизика культуры / Д. К. Бурлака. СПб., 2009.
- Вайзер Г. А.* Смысл жизни и «двойной кризис» в жизни человека / Г. А. Вайзер // Психол. журн. 1998. Т. 19, № 5.
- Валитова Р. Р.* К истории понятия толерантности / Р. Р. Валитова. М., 1994
- Васильева Е. Н.* «Культ» и «секта»: проблема разграничения / Е. Н. Васильева // Религиоведение. 2007. № 3. С. 86—92.
- Введенский А. И.* Церковь и государство : очерк взаимоотношений, 1918—1922 гг. / А. И. Введенский. М., 1923.
- Введенский А. И.* Условия допустимости веры в смысл жизни / А. И. Введенский // Смысл жизни : антология. М., 1994.
- Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма / М. Вебер. М., 2006.
- Вежбицкая А.* Понимание культур посредством ключевых слов / А. Вежбицкая. М., 2001.
- Вишев И. В.* Проблема жизни, смерти и бессмертия человека в истории русской философской мысли / И. В. Вишев. М., 2005.
- Волков А. Б.* Ветхий Завет о жизни и смерти / А. Б. Волков. М., 1996.
- Вольтер Ф.* Философские сочинения / Ф. Вольтер. М., 1988.
- Гаврюшин Н. К.* Окультизм в русской и советской культуре / Н. К. Гаврюшин // Вопр. философии. 2000. № 3.
- Гаев Г. И.* Христианская и языческая культура / Г. И. Гаев // Атеистические чтения. М., 1988.
- Ганди М. К.* Моя вера в ненасилие / М. К. Ганди // Вопр. философии. 1992. № 3.
- Гараджа В. И.* Социология религии / В. И. Гараджа. М., 2005.
- Гегель Г. В. Ф.* Философия религии : в 2 т. / Г. В. Ф. Гегель. М., 1975, 1977.
- Геннеп А. ван.* Обряды перехода : Систематическое изучение обрядов / А. ван. Геннеп. М., 1999.

- Генон Р.* Кризис современного мира / Р. Генон. М., 1991.
- Гергей Е.* История папства / Е. Гергей. М., 1996.
- Герцен А. И.* Об атеизме, религии и церкви / А. И. Герцен. М., 1976.
- Глебкин В. В.* Ритуал в советской культуре / В. В. Глебкин. М., 1998.
- Гончаров С. З.* Логика мышления и аксиология сердца / С. З. Гончаров. Екатеринбург, 2006.
- Горбунов В. В.* Идея соборности в русской религиозной философии : (пять избранных портретов) / В. В. Горбунов. М., 1994.
- Государственно-церковные* отношения в России : курс лекций. М., 1995. Ч. 1, 2.
- Грив Б. Т.* Смысл жизни / Б. Т. Грив. М., 2008.
- Гройс Б.* Поиск русской национальной идентичности / Б. Гройс // *Вопр. философии.* 1992. № 9.
- Гудрик-Кларк Н.* Окультные корни нацизма / Н. Гудрик-Кларк. СПб., 1995.
- Гулыга А. В.* Русская идея и ее творцы / А. В. Гулыга. М., 1995.
- Гура В. А.* Сакральное и секулярное в судьбах европейской цивилизации / В. А. Гура. СПб., 2005.
- Гуревич А. Я.* Средневековый мир. Культура безмолвствующего большинства / А. Я. Гуревич. М., 1990.
- Гуревич П. С.* Философия культуры / П. С. Гуревич. М., 1994.
- Давидович В. Е.* Теория идеала / В. Е. Давидович. Ростов н/Д, 1983.
- Данилевский Н. Я.* Россия и Европа / Н. Я. Данилевский. М., 1991.
- Дворкин А. Л.* Сектоведение. Тоталитарные секты / А. Л. Дворкин. Н. Новгород. 2000.
- Добреньков В. И.* Методологические вопросы исследования религии / В. И. Добреньков, А. А. Радугин. М., 1989.
- Доусон К.* Религия и культура / К. Доусон. СПб., 2000.
- Дубровский Д. И.* Проблема идеального / Д. И. Дубровский. М., 2002.
- Дугин А. Г.* Философия традиционализма / А. Г. Дугин. М., 2002.
- Дюркгейм Э.* О разделении общественного труда / Э. Дюркгейм. М., 1996.
- Евзлин М.* Космогония и ритуал / М. Евзлин. М., 1993.
- Еремеев А. Ф.* Первобытная культура: происхождение, особенности, структура : в 2 ч. / А. Ф. Еремеев. Екатеринбург, 1996.
- Еремина В. И.* Ритуал и фольклор / В. И. Еремина. Л., 1991.
- Живов В. М.* Святость : крат. слов. агиогр. терминов / В. М. Живов. М., 1994.
- Жижек С.* Возвышенный объект идеологии / С. Жижек. М., 1999.
- Жирар Рене.* Насилие и священное / Рене Жирар. М., 2000.

- Жохов А. В.* Храм как «микроантропос» / А. В. Жохов // Человек. М., 2005. № 5.
- Жуков Д.* Оккультизм в Третьем рейхе / Д. Жуков. М., 2006.
- Жуковский В. И.* Визуальная сущность религии / В. И. Жуковский, Н. П. Копцева, Д. В. Пивоваров. Красноярск, 2006.
- Жукоцкий В. Д.* Лютер и Ленин: две культурологические модели реформации / В. Д. Жукоцкий // Общественные науки и современность. 2006. № 1.
- Жукоцкий В. Д.* Маркс и Россия в религиозном измерении / В. Д. Жукоцкий. Нижневартовск, 2000.
- Забияко А. П.* Категория святости. Сравнительное исследование лингворелигиозных традиций / А. П. Забияко. М., 1998.
- Законодательство РФ* о свободе совести, вероисповедании и религиозных объединениях. М., 1993.
- Захарян Т. Б.* Сакральный символ в языке религии / Т. Б. Захарян, Д. В. Пивоваров. Екатеринбург, 2006.
- Звиревич В. Т.* Обожение человека в Античности / В. Т. Звиревич. Екатеринбург, 2001.
- Зеньковский В. В.* Проблема воспитания в свете христианской антропологии / В. В. Зеньковский. М., 1993.
- Зеньковский В. В.* Апологетика / В. В. Зеньковский. М., 2002.
- Зиновьев А. А.* Глобальный человек / А. А. Зиновьев. М., 2000.
- Зорина А. Д.* Учение Л. Н. Толстого о смысле жизни и религии / А. Д. Зорина // Филос. науки. 2006. № 8.
- Зубов А. Б.* Православное учение о человеке: избранные статьи / А. Б. Зубов. М. ; Клин, 2004.
- Иваненко С. И.* Вторжение антикультизма в государственно-конфессиональные отношения в современной России / С. И. Иваненко. СПб., 2012.
- Иванов В.* О русской идее / В. Иванов. М., 1992.
- Иванова Е. В.* Мифология добра и зла / Е. В. Иванова. Екатеринбург, 1999.
- Иванова И. И.* Sacra doctrina: теология, богословие, теософия / И. И. Иванова // Религиоведение. 2006. № 2.
- Идея ненасилия в XXI веке.* Пермь, 2006.
- Ильенков Э. В.* Философия и культура / Э. В. Ильенков. М., 1991.
- Ильенков Э. В.* Об идолах и идеалах / Э. В. Ильенков. М., 1968.
- Ильенков Э. В.* Идеальное / Э. В. Ильенков // Филос. энцикл. : в 5 т. Т. 2. М., 1962.
- Ильин И. А.* Аксиомы религиозного опыта / И. А. Ильин. М., 1993. Т. 1—2.

- Ильин И. А.* О сопротивлении злу силой / И. А. Ильин // Ильин И. А. Собр. соч. : в 5 т. Т. 5. М., 1996.
- Имянитов Н. С.* Объективные смыслы жизни и существования / Н. С. Имянитов // Вопр. философии. 2006. № 7.
- Иоанн (Снычев).* Посох духовный / митр. Иоанн. СПб., 2002.
- Иоанн (Снычев).* Русская симфония : очерки рус. историософии / митр. Иоанн. СПб., 2004.
- Иоанн Сан-Францисский (Шаховской).* Беседы с русским народом / архиеп. Иоанн. М., 2004.
- Иоаннесян Ю. А.* Вера бахаи / Ю. А. Иоаннесян. СПб., 2003.
- Иорданский В. Б.* О едином ядре древних цивилизаций / В. Б. Иорданский // Вопр. философии. 1998. № 12.
- Ипатов А. Н.* Национальная культура и религия / А. Н. Ипатов. Киев, 1985.
- Иринеи Лионский.* Против ересей. Творения / св. Иринеи Лионский. М., 1996.
- История* свободомыслия и атеизма в Европе. М., 1966.
- Каган М. С.* Философия культуры / М. С. Каган. СПб., 1996.
- Кайуа Р.* Миф и человек. Человек и сакральное / Р. Кайуа. М., 2003.
- Кант И.* Религия в пределах только разума / И. Кант // Кант И. Трактаты и письма. М., 1980.
- Кант И.* К вечному миру / И. Кант // Соч. : в 6 т. Т. 6. М., 1966.
- Кантор В. К.* Западничество как проблема «русского пути» / В. К. Кантор // Вопр. философии. 1993. № 4.
- Кара-Мурза С.* Советская цивилизация : в 2 кн. / С. Кара-Мурза. М., 2002.
- Карасев Л. В.* Русская идея / Л. В. Карасев // Вопр. философии. 1992. № 8.
- Каримский А. М.* Философия истории Гегеля / А. М. Каримский. М., 1988.
- Карпов М. М.* Смысл жизни человека / М. М. Карпов. Ростов н/Д., 1994.
- Карсавин Л. П.* Основы средневековой религиозности / Л. П. Карсавин. СПб., 1994.
- Карташев А. В.* История Русской церкви : в 2 т. / А. В. Карташев. СПб., 2004.
- Касьянова К.* О русском национальном характере / К. Касьянова. М., 2003.
- Кемеров В. Е.* Взаимопонимание / В. Е. Кемеров. М., 1984.
- Классен Э. Г.* Идеальное. Концепция Карла Маркса / Э. Г. Классен. Красноярск, 1984.

- Классики мирового религиоведения.* М., 1996.
- Клеман О.* Смысл Земли / О. Клеман. М., 2005.
- Клибанов А. И.* Народная социальная утопия в России, XIX век / А. И. Клибанов. М., 1978.
- Клибанов А. И.* Религиозное сектантство в прошлом и настоящем / А. И. Клибанов. М., 1973.
- Князев В. М.* Целительные силы русской духовности / В. М. Князев. Тюмень, 1997.
- Ковальский Я.* Папы и папство / Я. Ковальский. М., 1991.
- Коган Л. Н.* Цель и смысл жизни человека / Л. Н. Коган. М., 1984.
- Кожин В.* Грех и святость русской истории / В. Кожин. М., 2006.
- Козловски П.* Культура постмодерна / П. Козловски. М., 1997.
- Коллингвуд Р. Д.* Идея истории : автобиография / Р. Д. Коллингвуд. М., 1981.
- Конт О.* Дух позитивной философии / О. Конт. СПб., 1910.
- Копалов В. И.* Курс лекций по русской философии истории / В. И. Копалов. Екатеринбург, 2005.
- Коплстон Ф. Ч.* История средневековой философии / Ф. Ч. Коплстон. М., 1997.
- Коркунова О. В.* Образ человека в теософии / О. В. Коркунова. Екатеринбург, 2002.
- Корзо М. А.* Образ человека в проповеди XVII века / М. А. Корзо. М., 1999.
- Красиков В. И.* Экстремизм / В. И. Красиков. М., 2009.
- Красиков В. И.* Смыслы идеи судьбы / В. И. Красиков // *Личность. Культура. Общество.* 2000. Т. 2, № 4.
- Красников А. Н.* Методологические проблемы религиоведения / А. Н. Красников. М., 2007.
- Кришнамурти Д.* Проблема жизни : в 2 кн. / Д. Кришнамурти. М., 1993.
- Круглова И. Н.* Метафизика судьбы как онтология свободы / И. Н. Круглова. Красноярск, 2007.
- Кудрявцев В. В.* Лекции по истории религии и свободомыслия / В. В. Кудрявцев. Минск, 1998.
- Кудрявцев-Платонов В. Д.* Сочинения : в 3 т. / В. Д. Кудрявцев-Платонов. Сергиев Посад, 1892—1894.
- Культура и религия: линии сопряжения.* М., 1994.
- Купцов А. Г.* Миф о гонениях на церковь / А. Г. Купцов. М., 2006.
- Лебон Г.* Психология народов и масс / Г. Лебон. СПб., 1995.
- Левада Ю. А.* Социальная природа религии / Ю. А. Левада. М., 1995.

- Левин Э.* Учение и ритуал / Элифас Левин. М., 2004.
- Левин-Брюль Л.* Сверхъестественное в первобытном мышлении / Л. Левин-Брюль. М., 1994.
- Ле Гофф Ж.* Цивилизация средневекового Запада / Ж. Ле Гофф. М., 1992.
- Лезов С.* Национальная идея и христианство / С. Лезов // Октябрь. 1990. № 10.
- Лекторский В. А.* О толерантности, плюрализме и критицизме / В. А. Лекторский // Вопр. философии. 1997. № 11.
- Ленин В. И.* Социализм и религия / В. И. Ленин // Полн. собр. соч. Т. 12.
- Леонтьев К. Н.* Храм и церковь / К. Н. Леонтьев. М., 2003.
- Лиленфельд Д., фон.* В поисках идеала: о взаимоотношении религии и культуры / Д. фон Лиленфельд // Вопр. литературы. 1989. № 6.
- Лобковиц Н.* Христианство и культура / Н. Лобковиц // Вопр. философии. 1993. № 3.
- Лозинский С. Г.* История папства / С. Г. Лозинский. М., 1986.
- Локк Д.* Послание о веротерпимости / Дж. Локк // Соч. : в 3 т. Т. 3. М., 1988.
- Лосский Н. О.* Характер русского народа / Н. О. Лосский. М., 2005.
- Лурье С. В.* Метаморфозы традиционного сознания / С. В. Лурье. СПб., 1994.
- Любутин К. Н.* Синтетическая теория идеального / К. Н. Любутин, Д. В. Пивоваров. Екатеринбург ; Псков, 2001.
- Лютер М.* Избранные произведения / М. Лютер. СПб., 1994.
- Макарий Египетский.* Духовные беседы / св. Макарий Египетский. М., 1880.
- Малер А. М.* Стратегии сакрального смысла / А. М. Малер. М., 2003.
- Мамлеев Ю.* Судьба бытия: за пределами индуизма и буддизма / Ю. Мамлеев. М., 2006.
- Марков Б. В.* Храм и рынок. Человек в пространстве культуры / Б. В. Марков. СПб., 1999.
- Маркс К.* К еврейскому вопросу / К. Маркс // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 1.
- Маркс К.* Немецкая идеология / К. Маркс, Ф. Энгельс // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3.
- Маслоу А.* Новые рубежи человеческой природы / А. Маслоу. СПб., 1999.
- Медведев А. В.* Сакральное как причастность к абсолютному / А. В. Медведев. Екатеринбург, 1999.

- Миллюков П. Н.* Очерки по истории русской культуры : в 3 т. / П. Н. Миллюков. М., 1974.
- Митрохин Л. Н.* Философские проблемы религиоведения / Л. Н. Митрохин. СПб., 2008.
- Митрохин Н. А.* Русская православная церковь: современное состояние и актуальные проблемы / Л. Н. Митрохин. М., 2004.
- Митрофанова А. В.* Политизация «православного мира» / А. В. Митрофанова. М., 2004.
- Михаил (Мудьюгин).* Святость. Освящение. Святые / архиеп. Михаил (Мудьюгин). М., 2000.
- Михайловский Н. К.* Герои и толпа : избр. тр. по социологии : в 2 т. / Н. К. Михайловский. СПб., 1998.
- Монтгомери У. У.* Влияние ислама на средневековую Европу / У. У. Монтгомери. М., 1976.
- Москаленко А. Т.* Смысл жизни и личность / А. Т. Москаленко, В. Ф. Сержантов. М., 1989.
- Московичи С.* Век толп : ист. трактат по психологии масс / С. Московичи. М., 1998.
- Мосс М.* Социальные функции священного / М. Мосс. СПб., 2000.
- Мун С. С.* Бог и мы / С. С. Мун. М., 1992.
- Мунье Э.* Что такое персонализм / Э. Мунье. М., 1994.
- На пути к свободе совести.* М., 1989.
- На пути к толерантному сознанию.* М., 2000.
- Назарова О. Н.* О смысле жизни, его утрате и творении / О. Н. Назарова. М., 1989.
- Немезий Эмесский.* О природе человека / Немезий Эмесский. М., 1996.
- Несмелов В. И.* Наука о человеке : в 2 т. / В. И. Несмелов. Казань, 1994.
- Нечипуренко В. Н.* Ритуал (опыт социально-философского анализа) / В. Н. Нечипуренко. Ростов н/Д, 2002.
- Нибур Р.* Христос и культура / Р. Нибур. М., 1996.
- Новгородцев П. И.* Об общественном идеале / П. И. Новгородцев. М., 1991.
- Новиков М. П.* Христианизация Киевской Руси: методологический аспект / М. П. Новиков. М., 1991.
- Нуруллаев А. А.* Религия и политика / А. А. Нуруллаев, А. Ал. Нуруллаев. М., 2006.
- Овсиенко Ф. Г.* Эволюция социального учения католицизма : филос. крит. анализ / Ф. Г. Овсиенко. М., 1987.
- Одинцов М. И.* Государство и церковь : (из истории взаимоотношений, 1917—1937 гг.) / М. И. Одинцов. М., 1991.

- Основы социальной концепции Русской православной церкви.* М., 2000.
- Отто Р.* Священное / Р. Отто. СПб., 2007.
- Павлов А. С.* Курс церковного права / А. С. Павлов. СПб., 2002.
- Панарин А. С.* Православная цивилизация в глобальном мире / А. С. Панарин. М., 2002.
- Папаяни Ф. А.* Смысл жизни / Ф. А. Папаяни. Донецк, 2008.
- Паскаль Б.* Мысли / Б. Паскаль. М., 1994.
- Пашенко В. Я.* Социальная философия евразийства / В. Я. Пашенко. М., 2003.
- Петров А. П.* Мессианство русской культуры / А. Н. Петров. Екатеринбург, 1999.
- Петров Г. В.* Философия смысла жизни / Г. В. Петров. Псков, 2003.
- Пивоваров Д. В.* Синтетическая парадигма в философии / Д. В. Пивоваров. Екатеринбург, 2011.
- Платон.* Собрание сочинений : в 4 т. / Платон. М., 1994.
- Плахов В. Д.* Традиции и общество: опыт философско-социологического исследования / В. Д. Плахов. М., 1982.
- Половинкин С. М.* Русская религиозная философия : избр. ст. / С. М. Половинкин. СПб., 2010.
- Полонская И. Н.* Традиция: от сакральных оснований к современности / И. Н. Полонская. Ростов н/Д., 2006.
- Полосин В. С.* Миф, религия, государство / В. С. Полосин. М., 1999.
- Понятие судьбы в контексте разных культур.* М., 1994.
- Попов А. С.* Диалог: церковь и мир / А. С. Попов. М., 1990.
- Поппер К. Р.* Нищета историцизма / К. Р. Поппер. М., 1992.
- «Послание о веротерпимости» Джона Локка: точки зрения / под ред. М. Б. Хомякова.* Екатеринбург, 2002.
- Работы М. Вебера по социологии религии и идеологии.* М., 1985.
- Радклифф-Браун А. Р.* Структура и функция в примитивном обществе / А. Р. Радклифф-Браун. М., 2001.
- Ранович А. Б.* Христианская идеология, организация христианской церкви / А. Б. Ранович. М., 1990.
- Рансимен С.* Восточная схизма. Византийская теократия / С. Рансимен. М., 1998.
- Рашкова Р. Т.* Ватикан и современная культура / Р. Т. Рашкова. М., 1989.
- Религия и права человека.* М., 1996.
- Религиозные практики в современной России.* М., 2006.
- Религиозные объединения Российской Федерации : справочник.* М., 1996.

- Религиозные традиции мира* : в 2 т. М., 1996.
- Религия*. Философия. Культура. М., 1992.
- Религия и общество* : хрестоматия по социологии религии. М., 1996.
- Рижский М. И.* Библейские вольнодумцы: Иов, Экклезиаст / М. И. Рижский. М., 1992.
- Розанов В. В.* Религия. Философия. Культура / В. В. Розанов. М., 1992.
- Розин В. М.* Эзотерический мир. Семантика сакрального текста / В. М. Розин. М., 2002.
- Розов Н. С.* Национальная идея как императив разума / Н. С. Розов // Вопр. философии. 1997. № 10.
- Сабиров В. Ш.* Русская идея спасения / В. Ш. Сабиров. СПб., 1995.
- Сагатовский В. Н.* Бытие идеального / В. Н. Сагатовский. СПб., 2003.
- Саркисян М.* Россия и мессианиззм : к «русской идее» Н. А. Бердяева / М. Саркисян. СПб., 2005.
- Свобода совести в России: исторический и современный аспекты* / под ред. Е. Н. Мельниковой, М. И. Одинцова. М., 2005.
- Свободомыслие* и атеизм в древности, в Средние века и эпоху Возрождения. М., 1986.
- Серафим (Роуз)*. Православие и религия будущего / иеромон. Серафим. М., 1991.
- Серафим (Соболев)*. Русская идеология / Серафим (Соболев). СПб., 1992.
- Синелина М. Ю.* Секуляризация в социальной истории России / М. Ю. Синелина. М., 2004.
- Сифер О. О.* Объективный смысл жизни в набросках новой философии / О. О. Сифер. Киев, 2001.
- Скворцов А. А.* Русская религиозная этика войны XX века / А. А. Скворцов. М., 2002.
- Смысл жизни* : антология. Вып. 2 : Сокровищница религиозно-философской мысли. М., 1994.
- Смысл жизни в русской философии*. СПб., 1995.
- Соина О. С.* Л. Толстой о смысле жизни: искания и современность / О. С. Соина // Вопр. философии. 1985. № 11.
- Соколов В. В.* Средневековая философия / В. В. Соловьев. М., 1979.
- Соловьев В. С.* Духовные основы жизни / В. С. Соловьев. СПб., 1995.
- Соловьев В. С.* Оправдание добра. Нравственная философия / В. С. Соловьев. М., 1988.
- Соловьев Г. Е.* Судьба человека как антропологическая проблема / Г. Е. Соловьев. Ижевск, 2003.
- Солодухо Н. М.* Философия небытия / Н. М. Солодухо. Казань, 2002.

- Сонди Л.* Судьбоанализ / Л. Сонди. М., 2007.
- Сорокин П. А.* Человек. Цивилизация. Общество / П. А. Сорокин. М., 1992.
- Социология религии: классические подходы.* М., 1994.
- Спиноза Б.* Богословско-политический трактат / Б. Спиноза. М., 1998.
- Стадников А. В.* Государство, церковь и общество в русских политических и правовых учениях второй половины XIV — середины XVII в. / А. В. Стадников. М., 2006.
- Степанова Е. А.* Проблема толерантности в межконфессиональных отношениях : в 2 т. / Е. А. Степанова. Екатеринбург, 2008.
- Степун Ф. А.* Дух, лицо и стиль русской культуры / Ф. А. Степун // *Вопр. философии.* 1997. № 1.
- Стефанов Ю. Н.* Рене Генон и философия традиционализма / Ю. Н. Стефанов // *Вопр. философии.* 1991. № 4.
- Стрелец Ю. Ш.* Проблема смысла жизни в метафизико-философском измерении / Ю. Ш. Стрелец. Оренбург, 2003.
- Судьба.* Интерпретация культурных кодов. Саратов, 2004.
- Сюкияйнен Л. Р.* Мусульманское право. Вопросы теории и практики / Л. Р. Сюкияйнен. М., 1986.
- Тажуризина З. И.* Идеи свободомыслия в истории культуры / З. И. Тажуризина. М., 1987.
- Тайлор Э. Б.* Первобытная культура / Э. Б. Тайлор. М., 1989.
- Тиллих П.* Систематическая теология : в 3 т. / П. Тиллих. М. ; СПб., 2000.
- Тиллих П.* Избранное. Теология культуры / П. Тиллих. М., 1995.
- Тихомиров Л. А.* Религиозно-философские основы истории / Л. А. Тихомиров. М., 2004.
- Тойнби А.* Постижение истории / А. Тойнби. М., 1991.
- Токарев С. А.* Религия в истории народов мира / С. А. Токарев. М., 2005.
- Толстой Л. Н.* Закон ненасилия и закон любви / Л. Н. Толстой // *Толстой Л. Н. Полн. собр. соч. : в 90 т. Т. 37.* М., 1956—1976.
- Топоров В. Н.* Миф. Ритуал. Символ. Образ / В. Н. Топоров. М., 1995.
- Топоров В. Н.* Святость и святые в русской духовной культуре : первый век христианства на Руси / В. Н. Топоров. М., 1995. Т. 1.
- Торчинов Е. А.* Даосские практики / Е. А. Торчинов. СПб., 2001.
- Торчинов Е. А.* Введение в буддологию : курс лекций / Е. А. Торчинов. СПб., 2000.
- Тощенко Ж. Т.* Теократия: фантом или реальность? / Ж. Т. Тощенко. М., 2007.

- Традиция в истории культуры.* М., 1978.
- Трубцкой Е. Н.* Смысл жизни / Е. Н. Трубцкой. М., 1994.
- Трубников Н. Н.* Проспект книги о смысле жизни / Н. Н. Трубников // Квинтэссенция. М., 1990.
- Тэрнер В.* Символ и ритуал / В. Тэрнер. М., 1983.
- Узланер Д. А.* Становление неоклассической модели секуляризации в западной социологии религии второй половины XX в. / Д. А. Узланер // Религиоведение. 2008. № 2.
- Федосик В.* Церковь и государство / В. Федосик. Минск, 1988.
- Федотов Г. П.* Святые Древней Руси : в 2 т. / Г. П. Федотов. М., 1990.
- Федяев Д. М.* Литературные формы приобщения к бытию / Д. М. Федяев. Омск, 1998.
- Фейербах Л.* Избранные философские произведения : в 2 т. / Л. Фейербах. М., 1995. Т. 1, 2.
- Философия, религия, культура.* М., 1982.
- Философов Д. В.* Загадки русской культуры / Д. В. Философов. М., 2004.
- Флоренский П. А.* Философия культа / П. А. Флоренский. М., 2004.
- Флоровский Г. В.* Вера и культура / Г. В. Флоровский. СПб., 2002.
- Фома Аквинский.* Сумма теологии / Фома Аквинский. М., 2006. Ч. 1, т. 2 (вопросы 1—64).
- Форрестер Д. Б.* Теология и политика / Д. Б. Форрестер. М., 1989.
- Франк С. Л.* Культура и религия / С. Л. Франк // Филос. науки. 1991. № 7.
- Франкл В.* Человек в поисках смысла / В. Франкл. М., 1990.
- Францев Ю. П.* У истоков религии и свободомыслия / Ю. П. Францев. М. ; Л., 1959.
- Фрейд З.* Будущее одной иллюзии / З. Фрейд // Сумерки богов. М., 1990.
- Фролов И. Т.* О смысле жизни, о смерти и бессмертии человека / И. Т. Фролов. М., 1985.
- Фролова Е. А.* Проблема веры и знания в арабской философии / Е. А. Фролова. М., 1983.
- Фромм Э.* Иметь или быть? / Э. Фромм М., 1990.
- Фукуяма Ф.* Конец истории? / Ф. Фукуяма // Вопр. философии. 1990. № 3.
- Хабермас Ю.* Будущее человеческой природы / Ю. Хабермас. М., 2002.
- Хантингтон С.* Столкновение цивилизаций / С. Хантингтон // Полис. 1994. № 1.
- Хомяков М. Б.* Толерантность в христианской философии / А. С. Хомяков. Екатеринбург, 2000.

- Христос и культура* : избр. тр. Ричарда Нибура и Рейнхольда Нибура. М., 1996.
- Церковная история Евсевия Памфила*. СПб., 2005.
- Человек* : филос.-энцикл. слов. М., 2000.
- Черкозянова Т. В.* Аспекты концептуализации судьбы / Т. В. Черкозянова. Оренбург, 2009.
- Чернышова О. В.* Церковь и демократия / О. В. Чернышова. М., 1994.
- Чудновский В. Э.* Смысл жизни и судьба / В. Э. Чудновский. М., 1997.
- Шалютин С. М.* Машины. Люди. Ценности / С. М. Шалютин. Курган, 2006.
- Шамбаров В. Е.* Окультизмные корни Октябрьской революции / В. Е. Шамбаров. М., 2006.
- Шапошников Л. Е.* Консерватизм, модернизм и новаторство в русской православной мысли XIX—XX веков / Л. Е. Шапошников. СПб., 2006.
- Шарден Тейяр П. де.* Феномен человека / П. Тейяр де Шарден. М., 1987.
- Шаронов В. В.* Смысл жизни: пути постижения и обретения / В. В. Шаронов // *Человек и духовно-культурные основы возрождения России*. СПб., 1996.
- Шацкий Е.* Утопизм и традиция / Е. Шацкий. М., 1990.
- Швейцер А.* Упадок и возрождение культуры / А. Швейцер. М., 1993.
- Шелер М.* Избранные произведения / М. Шелер. М., 1994.
- Шердаков В. Н.* Иллюзия добра. Моральные ценности и религиозная вера / В. Н. Шердаков. М., 1982.
- Шестов Л. И.* Избранные сочинения / Л. И. Шестов. М., 1993.
- Шишков А. М.* Средневековая интеллектуальная культура / А. М. Шишков. М., 2003.
- Шмеман А.* Церковь, мир, миссия / прот. Шмеман А. М., 1996.
- Шпенглер О.* Закат Европы / О. Шпенглер. М., 1993.
- Шубарт В.* Европа и душа Востока / В. Шубарт. М., 2000.
- Эванс-Притчард Э.* Теории примитивной религии / Э. Эванс-Притчард. М., 2004.
- Элиаде М.* Священное и мирское / М. Элиаде. М., 1994.
- Энгельс Ф.* К истории первоначального христианства / Ф. Энгельс // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 22. М., 1962.
- Эпштейн М.* Новое сектанство. Типы религиозно-философских умонастроений в России (70—80 гг. XX в.) / М. Эпштейн. М., 1994.
- Эсслемент Дж. Э.* Баха-Улла и Новая Эра / Дж. Э. Эсслемент. Екатеринбург, 1991.

Эткинд А. Хлыст: секты, литература и революция / А. Эткинд. М., 1998.

Юм Д. Трактат о человеческой природе / Д. Юм // Юм Д. Соч. : в 2 т. Т. 1, кн. 1. М., 1965.

Юм Д. Естественная история религии / Д. Юм // Юм Д. Малые произведения. М., 1996.

Юрганов А. Л. Категории средневековой культуры / А. Л. Юрганов. М., 1998.

Яковлев А. И. Религиозное сознание / А. И. Яковлев. М., 2004.

Ясперс К. Смысл и назначение истории / К. Ясперс. М., 1991.

ПРИЛОЖЕНИЕ

к учебному пособию
«Философия религии»

КРАТКАЯ ИСТОРИЯ ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ (XVII—XIX вв.)

Б. Спиноза. Пантеизм и философия религии

Бенедикт Спиноза (*Benedictus Spinoza*, 1632—1677), или Барух д'Эспиноза, сефард — великий голландский философ-рационалист. Основатель философии религии Нового времени. Заложил основы принципа историзма и научно-критического анализа священных текстов. Компаративно сопоставил между собой иудаизм как «неразвитое христианство» и христианство «как развитый иудаизм». Отвергал обвинения в атеизме в свой адрес, полагая, что критикует не религию как таковую, а сопряженные с нею невежество и суеверия; саму же подлинную религию Спиноза почитал за истинную мудрость.

«Богословско-политический трактат» Спинозы оказал большое влияние на деистов XVII—XVIII вв., а также стал одним из косвенных источников современного светского антисемитизма. Рационалистическая трактовка Спинозой библейского повествования, отрицание идеи избранного народа, боговдохновенного пророчества и чуда были использованы деистами в их критике христианства и его еврейских источников. Некоторые еврейские мыслители считали Спинозу первым евреем, придерживавшимся светских, национальных и даже сионистских воззрений (Спиноза писал о возможности восстановления еврейского государства в Эрец-Исраэль). В своих трактатах он явно отдавал предпочтение универсалистской проповеди Иисуса Христа перед партикуляризмом еврейской религии.

Спиноза родился в Амстердаме в состоятельной еврейской семье купца Михаила д'Эспинозы, которая поселилась здесь, спасаясь от испанской инквизиции в Португалии. Дед и отец Баруха занимали почетные должности. Родители воспитали его в духе ортодоксального иудаизма. Еще в шестилетнем возрасте Спиноза потерял мать, а когда ему было 22 года, умер отец.

Будущий философ учился в еврейском религиозном училище, готовившем раввинов. Главным предметом изучения там был древнееврейский язык, еврейская литература, Танах и Талмуд. Но училище ему пришлось оставить, чтобы помочь отцу вести торговое дело. Торговля оказалась Спинозе занятием крайне скучным, и он предпочел в будущем науку и философию.

Уже погрузившись в торговые дела своей семьи, Спиноза стал посещать (1652—1656) частную школу Франциска ван ден Эндена, где с удовольствием изучал латинский язык, классику (Цицерона, Сенеку и др.), а также написанную на этом языке философскую и научную литературу (труды Декарта, Бэкона, Гоббса и др.).

Постепенно консервативный иудаизм становится чуждым Спинозе. В нем происходит духовный перелом, который впоследствии повлек наложение на него херема (анафемы). Среди его друзей и знакомых были нидерландские республиканцы и сектанты из протестантской секты коллегиянтов, но юноша все еще оставался членом амстердамской еврейской общины. Руководителей общины он все более раздражал. Они надеялись, что Барух станет раввином, предложили ему ежегодное содержание в тысячу гульденов (сумму по тем временам значительную), лишь бы он продолжал посещать синагогу и не высказывал своего неприятия талмудических положений. Спиноза, не склонный к лицемерию, отверг их предложение. Все попытки раввинов вернуть Спинозу к еврейству оказались тщетными; не подействовал и подкуп. После смерти его отца (1654) какой-то фанатик попытался даже убить ученого, но благодаря быстроте реакции Баруху удалось спастись (он сохранил на память плащ, искромсанный ударами кинжала).

27 июля 1656 г., во избежание конфликта с городскими властями, еврейская община подвергла Спинозу «великому отлучению» за его еретические взгляды — прежде всего за его критику христианства. (Евреи не считались гражданами Голландии, и их нападки на Библию трактовались как нападки на христианство.)

Спинозу обрели на презрение бывших единоверцев, полную социальную изоляцию от них, включая друзей-евреев и родственников, а его будущие научные труды подлежали уничтожению. Сестра Ребекка оспаривала право на отцовское наследство, однако Спиноза сумел выиграть судебный процесс, хотя и не принял наследства — ему было важно защитить право как таковое, а не имущество.

В 1660 г., став еретиком-изгоем, Спиноза покидает Амстердам и переселяется на несколько лет в деревушку в окрестностях Амстердама,

где сочиняет «Апологию» в защиту собственных взглядов. Позднее перебирается в Рейнсбург близ Лейдена, оттуда — в Ворбург в окрестностях Гааги, а с 1670 г. поселяется в Гааге в доме художника Ван дер Спика. В Гааге он жил до самой смерти. К христианству не примкнул, но имя сменил, став Бенедиктом (т. е. Благословенным). Умер Спиноза 21 февраля 1677 г. в возрасте 44 лет от туберкулеза, которым страдал в течение 20 лет. В его семье эта болезнь была наследственной. Был погребен в церкви Нойкерк на Площади Дам в центре Амстердама. Неопубликованные работы и письма Спинозы были анонимно опубликованы под названием «Opera Posthuma» («Посмертные работы») в 1677 г., но вскоре их отождествили с его именем, объявили «нечестивыми, атеистическими, богохульными», и они были запрещены. Французский энциклопедист Бейль определил спинозизм как «самую чудовищную и нелепую гипотезу, которую можно только себе представить». Юм говорил о ней, как об «отвратительной гипотезе».

На формирование учения Спинозы в первую очередь оказали влияние идеи Декарта и Гоббса, в меньшей степени — пантеизм Дж. Бруно, учебники схоластов (Суареса и др.), философия евреев-аверроистов, Маймонида и Авицеброна, каббала. Настоящее знакомство с философией Спинозы в Европе начинается со времени появления писем Якоби к Мендельсону (1785).

Первое сочинение Спинозы — «Краткий трактат о Боге, человеке и его счастье» (1660). Через год он написал «Трактат об усовершенствовании разума» (1661). Главные произведения философа: «Этика» (начата в 1661, издана в 1677 на латинском языке) и «Богословско-политический трактат» (опубликован анонимно в Амстердаме, 1670). Единственной книгой, изданной по-латыни при жизни и под именем Спинозы, был труд «Начала философии Рене Декарта, части I и II, доказанные геометрическим способом», 1663).

Как и Декарт, Спиноза создавал свою философию по аналогии со строго доказательной геометрией. «Этика» изложена геометрическим способом: сначала простейшие дефиниции исходных понятий, потом аксиомы, за ними — следствия и доказательства и, наконец (что всего важнее и интереснее), — его философские примечания.

Высшую цель жизни истинного философа, подобного Сократу, Спиноза усматривал в умении мыслителя бесстрастно созерцать вещи с точки зрения вечности. Свою жизнь он постарался прожить в соответствии с собственной метафизикой. Не случайно его именуют стойком Нового времени.

Сочинение «Этика»

Спиноза отказывается строить теорию морали на основе церковного богословия. Ему чужда мысль, что мораль основана на страхе перед внешним либо внутренним наказанием. Ложно представление о Боге как о некоем судье, монархе или отце, поскольку Бог не имеет человеческого образа, безличен. Суть Спинозизма — чувствовать себя в Боге, видеть вещи в Боге. Адекватное познание любой реальности подразумевает познание Бога.

«Наша душа, поскольку она открыта истине, является частью бесконечного разума Бога; поэтому необходимо, чтобы ясные и отчетливые идеи души были настолько же истинными, насколько истинны идеи Бога». «Человеческая душа обладает адекватным знанием вечной и бесконечной сущности Бога».

В формах адекватного познания нет места для случайности, все оказывается необходимым. В природе нет ни целей, ни «совершенства» и «несовершенства», «добра» и «зла», ибо все происходит под знаком самой строгой необходимости. В природе все именно таково, каким и должно быть. Человеку, как и всем другим существам во вселенной, присуще стремление (*conatus*) к самосохранению, и это стремление выражает бесконечную Божественную силу. Единственный критерий оценки явлений — польза или вред, приносимые ими человеку.

«Я понимаю под хорошим то, что нам достоверно известно как полезное. Под плохим, наоборот, — то, что, как нам достоверно известно, препятствует обладанию добром». Порок (как учил еще Сократ) — это невежество, а добродетель — это знание. Следует отличать то, что действительно полезно человеку, от того, что только кажется полезным. Этика ставится, таким образом, в зависимость от теории познания.

«Этика» Спинозы состоит из пяти частей. Ее первая часть посвящена основе и отправной точке философского познания — размышлениям о Боге. По Спинозе, идея Бога есть первая и самая совершенная из идей. Из нее можно вывести знание обо всей сущей природе. Во второй части («О природе и происхождении духа») разбираются достоверные свойства познания. Душа трактуется как идея (сознание) тела. О человеке говорится, что в первую очередь он — это обладающее сознанием тело, и лишь потом — познающий субъект. В третьей части («О происхождении и природе аффектов») автор анализирует личность человека, в основании которой находится «желание». В четвертой части («О человеческой зависимости, или О силе аффектов») Спиноза доказывает, что человеческая

душа от природы способна переходить от простого осознания к рефлексивному и истинному знанию самой себя. Философ начинает с определений пассивности и зависимости, а затем — свободы. Автор трактует добродетель не как понятие морали, а как утверждения радости бытия и существования. Добродетель предполагает знание и размышление. В пятой («О могуществе разума, или О человеческой свободе») Спиноза заявляет, что блаженство (счастье) — это больше чем просто радость: это высшая стадия удовлетворения самим собой и увеличения способности к существованию. Детально описан процесс движения от чувственного к адекватному знанию и к радости, которую доставляет полная самореализация. Человек, таким образом, полностью овладевает самим собой в своих отношениях с Бытием.

Спиноза заключает, что каждый человек обязан стать свободным, мудрым и радостным и иметь мужество проделать этот путь к совершенству путем самопознания. В конце этого пути человечество ожидает слияние с миром в единое целое.

Учение Спинозы о человеке — это философский рационализм: 1) сущность человека в его разуме; 2) человеческому разуму доступно абсолютное знание; 3) порядок и связь идей те же, что и порядок вещей. Все в природе одухотворено, душа постоянно соединена с телом, и наоборот. С духом соединена идея духа или самопознания, точно так же, как дух соединен с телом. У Бога есть представление обо всех предметах, и Его представление есть душа этих предметов.

Проблему человека Спиноза пытается обсуждать объективно и беспристрастно, в духе науки геометрии. Человек — не субстанция, его бытие не заключено в его сущности. Человек свободен в такой же мере, в какой свободен брошенный камень (если бы его одарить сознанием) во время своего полета.

О соотношении души и тела в «Этике» сказано: «Ни тело не может определять душу к мышлению, ни душа не может определять тело ни к движению, ни к покою, ни к чему-либо другому». Спиноза подвергает критике понятие свободы воли, утверждая, что свободы воли как таковой нет. У человека свобода воли сводится к определенной степени разумного поведения. Свобода и необходимость — понятия взаимосвязанные, сливающиеся в понятие «свободной необходимости».

Высшее в человеке — процесс познавания. Суть интеллектуальной любви к Богу — самопознание: «Познающий себя самого и свои аффекты ясно и отчетливо любит Бога». Есть три рода познания: 1) мнение или воображение, т. е. чувственное познание путем общих представлений, слов,

воспроизведенных памятью; 2) разум, т. е. познание через понятия, истинные идеи; 3) созерцательный разум, интуиция, т. е. подобие Божественного интеллекта, адекватно познающего сущности вещей.

Познание бывает смутным и ясным. В ясном познании выражается наша сила, в смутном — наша слабость. Добро есть то, что увеличивает нашу жизнеспособность, что нам полезно; зло — то, что уменьшает ее, что нам вредно. Понятия добра и зла относительны. Адекватное познание Бога ведет к «интеллектуальной» любви Бога. Радость и печаль зависят от нашего познания. Счастье состоит в познании, в успокоении души, исходящем из созерцания Бога. В истинном познании природы страстей заключается и исцеление от них. Человек становится свободным, когда освобождается от страстей.

Как и Гоббс, Спиноза применяет к психологии и этике закон инерции Галилея. Он считает первичным стремление к самосохранению: всякая форма жизни стремится пребывать в своем существовании и сохранять его до бесконечности, пока не сталкивается с препятствием в виде некоторой превосходящей силы. В этом пункте философ решительно расходится с учением схоластов о направленности всех природных форм к заранее заданным целям (*causa finalis*) и о существовании человеческой природы ради некой высшей трансцендентной цели.

Его «Этика» натуралистична, апеллирует к земному, а не загробному миру. Его учение о страстях и свободе человека похоже на учение стоиков. Ф. Ницше отмечал, что Спиноза первым начал переоценку традиционных моральных ценностей: 1) главные мотивы его философии жизни — не печаль, не чувство греха или вины, но радость и спокойствие духа; 2) добродетель определена как состояние свободы; 3) познавая человеческую природу, можно научиться ею управлять.

Отказ от понимания жизни в свете Библии и учения о сверхприродных санкциях привлекал к философии Спинозы многих поэтов и ученых (Гёте, Вордсворга, Эйнштейна и др.).

Метафизика спинозизма

Вслед за Дж. Бруно, Спиноза приписывает космосу свойство бесконечности, поддерживает г е л и о ц е н т р и з м. Основа его философской системы — пантеистическое учение о Боге-субстанции как единой и вечной природе. Бог есть вечный и необходимый порядок природы.

Субстанция — это бытие необусловленное; она не нуждается ни в чем другом для своего существования, служит причиной самой себя (*causa*

sui). «Я понимаю под субстанцией (*substantia*) то, что существует в себе и постигается из себя, то есть понятие чего не требует понятий о других телах, чтобы объяснить его происхождение».

Сверх природы ничего нет, а в природе нет ничего, кроме одной субстанции-Бога и ее проявлений. Существование есть мощь (*potentia*), несуществование — бессилие. Истинный смысл жизни может быть только любовью к необходимости, року.

У природы — две стороны: 1) природа творящая (*natura naturans*), то есть Бог как единая субстанция; 2) природа сотворенная (*natura naturata*), то есть бесчисленное множество единичных конечных вещей, модусов. Бог — это динамический порождающий принцип, имманентный природе. Субстанции присуще бесчисленное множество атрибутов, в том числе два главных — мышление и протяжение; Спиноза признавал дуализм Декарта, но мышление и протяжение считал атрибутами единой субстанции.

Каждое событие в мире одновременно является модусом атрибутов протяжения и мышления. Поэтому: «Порядок и связь идей тот же, что и порядок и связь вещей». Так, «существующий в природе круг и идея круга в Боге одно и то же, объясняемое посредством разных атрибутов». Человек — не субстанция и не атрибут; он состоит из модусов мышления (идей) и модусов протяжения (тела). Пустоты нет. Протяжение неделимо, делимы лишь состояния предметов. Бог как бесконечное протяжение есть нечто сплошное, неделимое. Посредством атрибутов мышления и протяжения человеческий ум воспринимает субстанцию в ее конкретности. Спиноза считает предрассудком признание «конечных причин» наравне с необходимостью.

Один атрибут Бога не воздействует на другой атрибут Бога, «каждый атрибут воспринимается сам по себе, независимо от всякого другого». Бог не творит мир по образцу собственных идей, но мир эманурует, истекает из Него. Наши идеи не суть результаты воздействия тел, то есть не являются копиями тел; мысли производит сам Бог в Его атрибуте мышления. Бог не является личностью и безразлично относится к человечеству. Все идеи происходят от Бога, поскольку Бог есть мыслящая реальность; все тела тоже происходят от Бога, так как Бог есть протяженная реальность.

В отличие от субстанции, конечные вещи (модусы) зависят от внешней причины, вступают во внешние связи, взаимодействуют, изменяются, движутся. Любой модус заключает в себе сущность Бога. Познавая модусы, мы познаем субстанцию. Бог внутренне необходим всем вещам, и в мире нет ничего случайного. Причина каждой вещи заключена

в чем-то еще. Причинность тождественна необходимости, а случайность — категория субъективная. Мир и человек описываются с позиций жестко-механического детерминизма.

Свобода есть только у Бога, а не у сотворенной природы. Свободно то, что существует по необходимости своей природы и ничем иным, кроме своей природы, не определяется к действию. Свобода есть познанная необходимость. Необходимым же или вынужденным Спиноза называет то, что определяется к существованию и действию чем-либо другим. Вселенную нельзя объяснить чем-то другим, даже Богом, потому что она и есть Бог. Таким образом, вселенная, не имеет смысла, но является смыслом самой себя.

Доказательство бытия Бога Спиноза основывал, вслед за Декартом, на онтологическом аргументе Ансельма Кентерберийского. В «Этике» написано: «Так как возможность существовать есть способность, то отсюда следует, что, чем более природа какой-либо вещи имеет реальность, тем более имеет она своих собственных сил к существованию. Следовательно, существо абсолютно бесконечное, или Бог, имеет от самого себя абсолютно бесконечную способность существования и поэтому безусловно существует».

«Богословско-политический трактат» («Tractatus Theologico-Politicus»)

В этом сочинении Спиноза ставит своей целью доказать два тезиса: 1) религия может предоставить людям полную свободу мысли; 2) правительство без ущерба для государства может предоставить людям такую же свободу.

В процессе доказательства первого тезиса Спиноза обсуждает проблемы пророчества, «избранности» еврейского народа, особенностей естественного и пророческого знаний Божественного закона, чудесах, Божественности или рукотворности Библии.

Спиноза исходит из концепции «двух истин» и считает, что для познания подлинной истины Библия не имеет особого значения. Для него авторитет — только разум, а не Священное Писание. Пророчество определено Спинозой как достоверное знание человеком какой-либо вещи, открытой ему Богом.

Первое пророчество присуще душе всякого человека как естественное знание. Это знание достоверно, и его источник — Бог. Но в повседневном смысле пророчество толкуют иначе — как знание, которое при-

сущее не всем людям, а только пророкам. Знание от пророков считают превосходящим границы обычного естественного знания, полученного от Бога; а когда его передают людям, то те принимают его уже на веру.

В Библии сказано только о двух способах общения Бога с людьми: через голос и через видение в форме галлюцинаций или снов. В непосредственную же связь с Богом вступал один только Христос. Спиноза пишет: «Понимая вещи истинными и адекватным образом, Христос был не столько пророком, сколько устами самого Бога», «Христос понял откровение согласно истине. А у пророков «видения» происходят посредством сверхразвитого у них воображения. В то же время пророки не отличались ни большим умом, ни большими философскими знаниями, чем их современники; их пророчества соответствовали их представлению о Боге и их темпераменту.

Не только евреям принадлежит дар пророчества. Их «избранность» заключена в особой цели — блюсти законы любви и добродетели, данные им Моисеем. Пока евреи чтити эти законы, длилось их избрание и их царство. С разрушением последнего они перестали быть народом избранным. Таков был закон, открытый пророкам.

Естественный Божественный закон, объясненный людям Христом, имеет отношение только к истинному познанию и любви Бога как высшему благу. Чем превосходнее предмет нашей любви, тем большей степени совершенства мы достигаем. Все, что основано на стремлении к познанию и любви Бога, можно назвать естественным Божественным законом. Этот закон тем отличается от закона, открытого пророкам, что он свойствен всем людям, выведен из свойств человеческой природы, не имеет необходимости опираться на историю, не требует от нас обрядов. Награда за соблюдение естественного божественного закона заключается в нем самом — в познании Бога и свободной любви к Нему. Наказание же заключается в лишении этих благ, в служении одному лишь телу.

Для чего нужны религиозные обряды и знание Священной истории? Ветхозаветные обряды были учреждены для сплочения евреев в единое царство и утратили значение с падением еврейского царства. Христианские обряды имеют схожую цель — сплотить христиан в единую церковь. Истины о Боге (как Творце, Управителе, Судье) в Библии не доказаны разумно, а только пояснены для невежественного народа рассказами об истории евреев. Полезны лишь те места в Писании, которые усиливают в душе человека благочестие и послушание. Для добродетельного же человека чтение Библии необязательно, равно как и вера в чудо. Вера в чудеса ничуть не проясняет природу и провидение Божье.

Является ли вся Библия Словом Божьим? Для решения этого вопроса Спиноза подвергает Писание историческому исследованию (за два века до тюбингенской школы библейской критики). Чтобы написать историю Библии, надо, по его мнению:

- изучить природу и свойства языков священных книг;
- собрать высказывания каждой книги;
- выделить из них главные; исследовать историческую судьбу каждой книги и ее автора;
- узнать, каким образом все священные тексты были собраны в одну книгу.

С помощью такого метода анализа ветхозаветных книг Спиноза пришел к следующим выводам:

1) эти книги написаны не теми людьми, имена которых они носят (Моисей не мог быть автором Торы);

2) фарисеи эпохи второго храма собрали их в одну книгу, причем выбрали только то, что относится к закону Моисея, и отбросили то, что противоречило этому закону или не упоминало о нем.

Спиноза также выявил ряд противоречий, повторений и разночтений в текстах различных книг Ветхого Завета. Из-за плохого знания греческого языка Спиноза не стал предметно оценивать книги Нового Завета, а ограничился общим вопросом, были ли апостолы пророками либо только учителями. Для правильного ответа он выбрал второй вариант и объяснил им происхождение многочисленных распрей в христианской церкви.

Итак, по Спинозе, историческое исследование Библии доказало, что она не продиктована Богом. И все же в Библии проповедуется истинная религия, понятная любому человеку. Она важна и необходима, приносит утешение для слабых разумом, полезна государству. Ничто поэтому не мешает называть ее Словом Божьим. Писание требует не толкования, а послушания; оно предоставляет людям полную свободу мысли. Причины ложных религий и суеверий многообразны: бессилие людей перед грозящими им стихиями, страх, невежество, незнание причин происходящего, обман в интересах правителей для держания народа в узде, фантазия и буйное воображение.

Первые люди знали только природу, жили в естественном состоянии без религии и закона (Спиноза не признает, что Адам был первым человеком). Природа учит не покорности Богу, а следованию своим влечениям. Древние люди не совершали греха, так как не знали закона. Потом, в условиях постоянного риска, люди решили добровольно подчиниться Богу. Но они не стали рабами, ибо раб есть человек, которого его госпо-

дин заставляет поступать для своей пользы. Послушание же подданного, хотя и лишает его свободы, имеет в виду пользу всего общества, а следовательно, и его личную.

Как должно быть устроено прочное государство? Когда евреи вышли из Египта и освободились от египетских законов, они вернулись к естественному состоянию. Затем по совету Моисея они — через свободный договор — передали свои природные права Богу, обязались повиноваться Его законам, избрали Моисея посредником между собой и Богом. Моисей предпочел придать еврейскому государству форму теократии с двумя отдельными властями: одна власть разъясняла законы и заповеди Бога, вторая управляла государством сообразно с этими законами.

Но вот многие евреи стали поклоняться золотому тельцу. Бог разгневался на них, изменил прежний договор, допустил к служению Ему только левитов. Между 12 коленами начались распри, приведшие к разрушению еврейского государства. Со времени Христа союз Бога с людьми записан уже не на камне, не на бумаге, а запечатлен в сердце каждого человека. Из истории еврейского царства нужно извлечь такой урок: для религии и государства чрезвычайно вредно, когда служители церкви управляют делами государства, подчиняют Божественным законам мнения, которые могут быть предметом спора между людьми.

Теперь, когда Бог уже не заключает договоров с людьми, каждому из нас нужно предоставить свободу во внутренних сношениях с Богом. Правительство должно регулировать только внешнюю сторону религии — практику добродетели. Если подданный своими словами не возбуждает в людях ненависть и злобу против ближних, правительства и повинуется законам, то он имеет право свободно думать, судить и говорить. Если же правительство запрещает людям говорить то, что они думают, то оно вызывает в них двоедушие, ведущее к общему упадку нравственности.

Как и Гоббс, Спиноза объясняет генезис общества теорией естественного права и общественного договора. Он полагает, что человеческая природа неизменно эгоистическая и что закон природы направляет каждого человека по пути самосохранения. Обуздать эгоизм способно только государство. Государство возникает, дабы обеспечить безопасность и взаимопомощь граждан и требует сочетания эгоистических интересов граждан с интересами всего общества.

Политическая философия изложена в «Этике» Спинозы, но главным образом — в «Богословско-политическом трактате» и «Политическом трактате». В значительной степени она вытекает из его метафизики, однако в ней обнаруживается также влияние учения Гоббса.

Самой лучшей формой государства Спиноза считал ту, которая предоставляет всем гражданам участвовать в управлении государством, то есть считал себя сторонником демократии. В отличие от Гоббса, он оценивает монархию как не заслуживающую уважения. В неоконченном «Политическом трактате» он критикует Гоббса за его абсолютизм. «Государство, — говорится в «Этике», — которое стремится лишь к тому, чтобы его граждане не жили в страхе постоянном, будет скорее безошибочным, чем добродетельным. Но людей нужно вести так, чтобы им представлялось, что они не ведомы, но живут по своей воле и что решают свои дела совсем свободно, чтобы удерживаемы в узде были лишь любовью к свободе, стремлением увеличить имение и надеждой, что достигнут почетных мест в государственных делах».

В «Богословско-политическом трактате» (гл. 20) сказано: «Основная задача правительства не в том, чтобы господствовать и держать население в страхе, не в том, чтобы требовать повиновения, а наоборот, освободить каждого человека от страха, сделать так, чтобы он имел возможность жить в максимально возможной безопасности; другими словами, укреплять его естественные права: существовать и заниматься своими делами, не нанося вреда себе и другим. Цель правительства не в том, чтобы превратить людей из разумных существ в животных или марионеток, а в том, чтобы дать им возможность совершенствовать свои умственные способности и тело, применять свой разум без ограничений; не выказывая ненависть и злобу, не обманывать, не относиться к ним несправедливо и с подозрением».

Спиноза давал естественное объяснение пророчествам и чудесам. Философ подвергает острой критике религиозные представления об антропоморфизме, целесообразности мира, креационизме, провиденциализме, богодухновенности Писания, богоизбранности еврейского народа, первородном грехе, индивидуальном бессмертии, воскресении Иисуса Христа (считая Иисуса историческим лицом), о дьяволе как источнике зла. Политеизм, по мнению Спинозы, основывается на невежестве. А вот этизированная современная религия, призывающая к любви к ближнему, по его мнению, мудра и справедлива. Спиноза осуждал клерикализм, обвинял священников во лжи, корыстолюбии, ненависти к диссидентам.

Защищая идею свободы совести, предопределившую его судьбу, Спиноза вместе с тем различает теоретическую и практическую стороны религии: вера — личное дело каждого, но исполнение практических предписаний, в особенности тех, которые касаются отношений человека к его ближним, — дело государственное. По убеждению Спинозы, религия

должна быть государственной; всякая попытка отделить практическую религию от государства и создать внутри государства отдельную церковь ведет к разрушению государства. Государственная власть имеет право использовать религию как средство укрепления общественной дисциплины.

Главный девиз философии Спинозы заключается в его афоризме: «Свободный человек меньше всего думает о смерти, и его мудрость представляет собой размышление не о смерти, а о жизни».

Изречения

Бог, или субстанция, или природа. Дух вечен, так как воспринимает вещи в форме вечности. Вещи не могли быть произведены Богом никаким другим образом и ни в каком другом порядке, чем произведены. Люди не творятся из ничего, а только порождаются, и тела их существовали уже раньше, хотя и в другой форме. Наказание нечестивцев так же предопределено Божественным решением, как заложено Богом в нас истребление ядовитых змей, которые тоже грешат по своей природе и не могут иначе. Природа и боги сумасбродствуют не менее людей. В философии же мы ясно осознаем, что атрибуты, делающие человека совершенным, так же мало могут быть применены к Богу, как к человеку те атрибуты, которые делают совершенным слона или осла.

То, что знает Бог, так же мало походит на то, что знает человек, как созвездие Пса — на лающее животное и, может быть, еще меньше. Бог дал нам ограниченный разум и неограниченную волю, однако так, что мы не знаем, ради какой цели он нас создал. Страх есть причина, благодаря которой суеверие возникает, сохраняется и поддерживается. Страх возникает вследствие бессилия духа. Человек свободный ни о чем так мало не думает, как о смерти, и его мудрость состоит в размышлении не о смерти, а о жизни. Истинное счастье и блаженство человека состоят только в мудрости и познании истины. Мы деятельны, лишь поскольку мы познаем.

Порядок и связь идей те же, что порядок и связь вещей. Понимание — начало согласия. Всякое определение есть ограничение. Знание действия зависит от знания причины и заключает в себе последнее. Невежество не есть аргумент. Чтобы я знал, что знаю, я по необходимости должен сначала знать. Как свет обнаруживает и самого себя, и окружающую тьму, так и истина есть мерило и самой себя, и

лжи. Опыт более чем достаточно учит, что язык всего менее находится во власти людей и что они всего менее способны умерять свои страсти.

Тот, кто хочет все регулировать законами, тот скорее возбудит пороки, нежели исправит их. Ревность есть забота о том, чтобы одному наслаждаться достигнутым и удержать его. Никто не бывает так склонен к зависти, как люди самоуниженные. Честолюбие есть чрезмерное желание славы. Мы различным образом возбуждаемся внешними причинами и волнуемся, как волны моря, гонимые противоположными ветрами, не зная о нашем исходе и судьбе. Человеческие поступки и стремления я рассматриваю точно так, как если бы речь шла о линиях, поверхностях и телах. Немало разницы между удовольствием, которым увлекается, например, пьяница, и удовольствием, которым обладает философ.

Если вы хотите, чтобы жизнь улыбалась вам, подарите ей сначала свое хорошее настроение. Для человека нет ничего полезнее человека. Лучше беседовать с человеком о его свободе, чем о его рабстве. Человеку, который стыдится, присуще желание жить честно. Смотри на все с точки зрения вечности. Души побеждаются не оружием, а любовью и великодушием. Блаженство не есть награда за добродетель, но сама добродетель. Не плакать, не смеяться, не ненавидеть, а понимать!

Д. Юм. Скептицизм и философия религии

Дэвид Юм (1711—1776) — великий английский философ, психолог, историк. Он продемонстрировал склонность человеческого познания к ошибкам, довел философский эмпиризм до логического конца, придал своему учению скептический и иррациональный характер.

Родился в Эдинбурге, в семье небогатого дворянина Иосифа Юма, владельца небольшого поместья, юриста по профессии. Религия в этой семье занимала большое место, и, по воспоминаниям взрослого Юма, он веровал в Бога, когда был маленьким.

Мальчик рос в кальвинистском окружении, но, по-видимому, к 13—14 годам жизни начал сомневаться в христианском вероучении. По словам самого Юма, в 1729 г., в восемнадцатилетнем возрасте, мощная интуиция открыла ему «новое поприще мысли»: он замыслил особую «науку

о человеческой природе», начал посещать Эдинбургский университет, где жадно читал книги по психологии и философии. Особо пристрастился к произведениям Сенеки, Цицерона, Плутарха. О слабых сторонах философии стоиков Юм потом напишет: «Я заметил, что нравственная философия древних отличалась тем же недостатком, что и их философия природы, а именно: она была совершенно гипотетична, основывалась более на выдумках, нежели на опыте: каждый философ обращался только к помощи своего воображения для того, чтобы установить учение о добродетели и о счастье, но не изучал при этом человеческой природы, а между тем на этом-то изучении и должны основываться все теории нравственности».

В поисках заработка Юму пришлось оставить университет. Он отправляется в Бристоль, становится там коммерсантом, однако на этом поприще терпит фиаско.

К тому времени умирает его отец. Дэвид решает продолжить образование во Франции, где прожил три года — в основном в городе Ля-Флеш, где когда-то учился Декарт. Во Франции Юм поначалу думал заняться литературой, однако вместо романа или повести создает первое крупное произведение «Трактат о человеческой природе» (в трех книгах). В 1738—1740 гг. этот труд выходит в свет в Лондоне. В 1741—1742 гг. опубликовано его эссе «Моральные и политические очерки», которое принесло автору широкую популярность на родине.

Приверженность Юма к демонстративно скептическим воззрениям помешала ему занять кафедру в Эдинбургском университете (1744), а также стать профессором кафедры логики университета Глазго (1751). Зато в других областях деятельности ему сопутствовал успех. В середине 40-х гг. Юм становится секретарем генерала Сен-Клера и участвует в военной экспедиции против французской Канады. Позже в составе военных миссий он побывал в Вене и Турине. В Италии философ вносит поправки в свое первое сочинение. В 1752 г. избирается библиотекарем Общества юристов и начинает работу над шеститомным сочинением «История Англии», неоднозначно оцененным историками и рядовыми читателями (У. Черчилль, например, утверждал, что «История» Юма была настольной книгой его юности).

В 1763—1766 гг. Юм служит дипломатом в Париже. Там он завязывает дружеские отношения с корифеями французского Просвещения — Д'Аламбером, Гельвецием, Дидро и др. По возвращении из Франции в течение двух лет трудится помощником государственного секретаря. В 1769 г. выходит в отставку с солидной пенсией, возвращается в Эдинбург,

назначается там секретарем Философского общества, занимается просветительской деятельностью. В умиротворении проводит последние годы жизни, занимаясь исключительно любимыми предметами. В начале 70-х гг. философ несколько раз возвращался к работе над своим последним крупным произведением «Диалоги о естественной религии», но так и не успел его завершить. Юм скончался в августе 1776 г.

С юности шотландский скептик сторонился любых религиозных обрядов, а его безразличие к религии иногда переходило в неприязнь к ней. Тем не менее религия привлекала его к себе как факт и объект философского изучения. Признавая некоторую аналогию между порядком во вселенной и мировым разумом, Юм отвергал деизм, не признавал у религии рациональной и моральной основы, отрицал возможность доказательства бытия Бога. Основа этики — не религия, а чувство; религия держится на инстинктах, страхе смерти.

В «Естественной истории религии» сказано: «Послушайте, как люди провозглашают, что нет ничего более твердого и заслуживающего доверия, чем их религиозные догмы. А потом проверьте, как они живут: вам трудно будет предположить, что у них была хоть малейшая вера в религию». Вместе с тем философ считал, что без религии народ мало чем отличается от животных: «Невежество есть мать благочестия — это изречение стало пословицей и подтверждается всеобщим опытом. [Но] отыщите народ, у которого совершенно нет религии, если вы вообще найдете таковой, — будьте уверены, что он стоит лишь на несколько ступеней выше животных».

Большое влияние на мировоззрение Юма оказали идеи Джона Локка, Джорджа Беркли, Пьера Бейля, Исаака Ньютона, Сэмюэла Кларка, Фрэнсиса Хатчесона и Джозефа Батлера. Под влиянием идей Юма развивалось большинство позитивистских учений XIX—XX вв., вплоть до эмпириокритицизма, неопозитивизма и лингвистической философии. С 1761 г. все сочинения шотландского мыслителя были включены в католический «Индекс запрещенных книг».

Гносеология Юма

Согласно Юму, все знания извлекаются из опыта, а опыт приходит через чувства. Однако опыт не дает знания о всеобщем и объективно-реальном; эмпирическое знание — это знание о «являющемся»; оно вероятно, относительно достоверно, основано на привычке и принимается на веру. Разум «работает» только с содержанием восприятий, а не

с тем внешним миром, который гипотетически их вызывает. Поэтому человек не способен выяснить, соответствуют ли его представления и понятия объективной действительности. Можно быть уверенным только в личном опыте, во всем остальном следует сомневаться. Всеобщность, необходимость и логическая достоверность суть атрибуты математического и логического знания, происходящего от разума. Истины математики касаются лишь связи идей в нашем сознании, но не свидетельствуют о внешнем мире.

По Юму, законы физики сформулированы по сомнительному принципу: «Post hoc, ergo propter hoc» («Поскольку после этого, то и поэтому»). Закон причинности вряд ли истинен, ведь каждому данному варианту причинности можно противопоставить противоположный воображаемый вариант (например, камень не падает на землю, человек дышит в воде и пр.). Поэтому обобщение фактов ведет не к достоверному знанию, а к знанию вероятностному либо к недоказуемой вере. Следовательно, философии (да и другим наукам) не следует заниматься решением «вечных вопросов» о Боге, душе или субстанции. Задача философии — улучшать практическую жизнь людей и бороться с суевериями.

Юм использует и переосмысливает гносеологические учения и терминологию Локка и Беркли. Абсолютный источник познания — опыт, а элементы опыта — восприятия (перцепции), т. е. все то, что осознается и может быть представлено умом. Пространство и время — не субстанции (как у Ньютона), а способы упорядочивания перцепций нашей психикой; поэтому протяжению и длительности не присуща бесконечная делимость. Всякое восприятие двойственно: оно ощущается как впечатление и обдумывается как идея.

Итак, есть два рода перцепций: 1) впечатления (они более сильные и яркие) и 2) идеи. Впечатления первичны, а идеи вторичны (они суть копии впечатлений) и проверяются на истинность только впечатлениями. Впечатления — это живые и сильные восприятия (слуховые, зрительные, осязательные и пр.). Первичные впечатления суть внешние ощущения, исходящие от органов чувств; они бывают простыми (напр., красный цвет) и сложными (напр., яблоко). Вторичные впечатления — это тусклые и слабые восприятия аффекта (эмоции, желания, акты воли) либо размышления об объекте, которого нет в наличии.

Между идеями действует объединяющая их сила привычки, подобная ньютоновской гравитации, а именно принцип ассоциации. Так, портрет заставляет меня вспомнить об изображенном на нем человеке, а представление о причине немедленно вызывает мысль о следствии, и наоборот.

Юм с осторожным скепсисом относится к объективному идеализму христиан, материализму Локка, субъективному идеализму Беркли. «Природа держит нас на почтительном расстоянии от своих тайн и предоставляет нам лишь знание немногих поверхностных качеств». Мы закованы в камеру нашего восприятия, полагает философ, и никогда не узнаем, что находится за ее пределами. Поэтому принципиально неразрешим вопрос об источнике наших ощущений. Можно выдвигать ту или иную гипотезу, но мы никогда не сможем проверить эти гипотезы. Так, логически невозможно ни доказать, ни опровергнуть тезис о существовании внешнего мира.

Итак, Юм говорит, что невозможно теоретически объяснить причину первичных «впечатлений ощущения» и достоверно узнать, вызываются ли они прямо Богом, нашим творческим умом либо самим объектом. А вот впечатления рефлексии, идеи (а по сути — представления), в основном извлекаются из ощущений. Содержание идеи как копии впечатлений вычерпывается из предшествующих ей впечатлений. Поэтому предикат истинности или ложности приложим не к впечатлениям, а к идеям. Идеи истинны, если они адекватны тем впечатлениям, от которых производны.

Сначала какое-либо впечатление заставляет нас воспринимать тепло или холод, жажду или голод. Ум копирует это впечатление в форме идеи удовольствия или страдания. Впечатление может прекратиться, но вызванная им идея остается в уме и генерирует в душе новые впечатления рефлексии — желание и отвращение, надежду и страх. В свою очередь, эти новые впечатления копируются в памяти и воображении и становятся соответствующими идеями, от которых происходят другие надстроечные впечатления и идеи. И так далее.

Юма прежде всего интересуют такие впечатления рефлексии, как аффекты, желания и эмоции, происходящие по большей части из идей. Бывают спокойные впечатления рефлексии (чувства прекрасного, отвратительного и пр.), и есть бурные — аффекты. Аффекты делятся на два вида: 1) прямые (желание, отвращение, печаль, радость, надежда, страх, отчаяние и уверенность); 2) косвенные (гордость, униженность, честолюбие, тщеславие, любовь, ненависть, зависть, сострадание, злорадство, великодушие и др.).

Юм делит идеи на два вида: 1) простые идеи, сходные с впечатлениями; 2) сложные идеи-обобщения, обозначаемые словами. Вслед за номинализмом Беркли, философ полагает: «Все в природе индивидуально». Следуя же концептуализму Локка, он заявляет, что роль общего по-

нения играет особый репрезентант — представление об одном из единичных предметов того класса, понятие которого мы желаем построить: «Некоторые идеи являются особенными по своей природе, но, представлятельствуя, они общи». В конце концов роль представителя начинает играть то слово, которым обозначен репрезентант. Употребляя слово, мы посредством памяти и воображения «пробуждаем» единичную идею наряду с определенной привычкой, которая, в свою очередь, возбуждает другую единичную идею, и т. д.

Свободное воображение рождает вымыслы (например, образ крылатой лошади), в которых извращенно скомбинированы прошлые впечатления. Произвольная ассоциация идей достигается благодаря способности ума усматривать сходство, смежность во времени или пространстве, а также причину и действие. Но невозможно вообразить и помыслить ту вещь, которую мы никогда ранее не видели и не прочувствовали в собственном уме. Юм приходит к выводу, что врожденных идей не бывает.

Любая идея так или иначе есть идея бытия. Думать о какой-нибудь вещи — то же, что думать о ней как о существующей. Присоединение к идее существования любого объекта или свойства (скажем, предиката «внешний») к этой идее ничего не прибавляет. Воображая вселенную, мы не выходим за пределы самих себя. Идея субстанции — лишь очень смутный пучок разных восприятий и простых идей, воедино собранных внутри нас воображением и обозначенных словом. Термин «субстанция» вызывает в нашей памяти сопряженную сумму отдельных чувственных качеств. Столь же туманными являются идеи материальной и духовной субстанции.

Проблема причинности

Юма особо волновала проблема причинности, сквозь призму которой он скептически рассматривал богословские и метафизические учения. Еще античные скептики Энесидем и Секст Эмпирик утверждали: одно тело не может быть причиной появления другого, следовательно, вообще причин не бывает. Ибн Рушд свел причинность к привычной повторяемости событий. Беркли доказывал, что связи между идеями (ощущениями) «заклучают в себе отношение не причины и действия, а только отметки, или значка, и вещи означаемой».

Юм также провозглашает тезис: логико-аналитически («априорно») нельзя ни доказать, ни опровергнуть тезис об объективном существовании причинной связи — например, выяснить, что магнетизм есть достоверная

причина приближения железа к магниту, или что тяжесть камня, брошенного вверх, служит подлинной причиной его падения на землю. Следствие невыводимо из причины просто потому, что сам опыт свидетельствует: «следствие» не содержится в том, что считают «причиной». Спинозовское понятие *causa sui* есть тавтология — ведь в нем речь идет об одних и тех же впечатлениях. Нередко люди ищут причины, исходя из ложного принципа: «После этого — значит по причине этого» (*post hoc, ergo propter hoc*). Таинственная связь между причиной и следствием — всего лишь продукт человеческого воображения.

Убеждение, будто каузальность имеет характер объективной реальности, обусловлено исключительно психологией восприятия с х о д с т в а между старым и новым состояниями предмета: ассоциативностью восприятий, особенностями памяти, привычек, ожидания, воображения, веры. Люди верят, что из сходства следствий вытекает сходство причин; чем более подобны следствия, тем более похожи причины. Но ведь, например, одни сутки похожи на другие, однако первые не являются причиной, а вторые — следствием. Явление человеку причины не похоже на саму причину.

На учении о причинности, трактуемой Юмом как особый психический феномен, а именно как п р и в ы ч к а, основаны его опровержения ряда доказательств бытия Бога и других метафизических схем. Наука должна отказаться от каузальных объяснений (ведь причинность есть не более как «связь в нашем воображении»!) и ограничиться чистым описанием явлений. Невозможно доказать сверхопытные утверждения о бытии Бога и бессмертии души. В них можно только верить. Недоказуемы всякого рода онтологические допущения сущностей-как-причин — сил, субстанций, «я»-личностей. «Мы имеем ясные представления только о впечатлениях, — говорит Юм, — субстанция есть нечто совершенно отличное от впечатлений; значит, у нас нет никакого познания о субстанции».

Критика телеологического доказательства бытия Бога

Над телеологическим доказательством Юм размышлял более 25 лет, затем подверг его критике в своих знаменитых «Диалогах о естественной религии». «Диалоги» — это битва идей, высказанных тремя вымышленными персонажами книги: догматиком-теистом Демеем, деистом Клинтесом (Клеантом) и скептиком Филоном. Друзья советовали Юму уничтожить эту диссидентскую рукопись, и он постоянно отодвигал сроки ее сдачи

в печать, но незадолго до 1776 г. попросил своего друга Адама Смита издать эту книгу после его смерти. Ни Смит, ни издатели этого не сделали, боясь последствий. Спустя три года после смерти Юма «Диалоги» были анонимно опубликованы его племянником (1779).

Согласно традиционному телеологизму, универсум гармоничен, упорядочен и напоминает порядок и замысел в человеческих творениях; следовательно: а) причины, порождающие одинаковые результаты, должны быть сходными; б) есть сверхмудрый Устроитель универсума. Исходя из антропоморфизма, т. е. из идеи подобия творений человека явлениям природы, можно заключить, что создатели природы (один или несколько) похожи на человеческие существа.

Примерно так же рассуждает Клинтес, один из персонажей «Диалогов»: «Вглядишься в окружающий мир, ощути его целиком и присмотришься к каждой части: ты не обнаружишь ничего, кроме гигантской машины, состоящей из бесчисленного количества более мелких механизмов, которые можно подразделять еще и еще до частей, находящихся за пределами человеческого восприятия и понимания. Все эти разнообразные устройства, включая самые мелкие из них, подогнаны друг к другу с точностью, вызывающей восторг каждого, кто когда-либо их созерцал. Тщательнейшая согласованность целей и средств, наблюдаемая во всей природе, напоминает выраженную в гораздо большей степени работу человеческого гения — человеческого замысла, мысли, мудрости и искусства. Поскольку столь сходны результаты, то по правилу аналогии мы вынуждены заключить, что так же схожи и причины, их вызвавшие, и что Создатель природы в каком-то смысле подобен разуму человека — правда, с неизмеримо более развитыми способностями и могуществом, пропорциональными грандиозности созданного. При помощи этого апостериорного доказательства и только его одного мы одновременно доказываем и существование Божества, и его подобие человеческому разуму».

Юм подвергает телеологический аргумент сомнению: существует ли в самом деле сходство между творениями человека и природными вещами? Изделия человеческих рук и явления природы не настолько схожи друг с другом, чтобы отождествлять между собой их причины.

Даже если и существует некоторое сходство между «искусственными» и естественными следствиями (и те и другие конечны и несовершенны), тем не менее оно не дает нам основание распространять эту аналогию на бесконечное бытие свободного и совершенного Бога. Невозможно представить себе бесконечность и совершенство Бога. И именно поэтому телеологическое доказательство бытия Бога логически несостоятельно.

К тому же ненаглядна, непонятна, необъяснима связь любого индивидуального события с его якобы внутренней причиной. Другой персонаж «Диалогов», скептик Филон, заявляет: «Если мы видим дом, Клинтес, то с полной уверенностью заключаем, что у него был архитектор или строитель, поскольку мы знаем, что такого рода результат бывает от такого рода причин. Но вряд ли ты возьмешься утверждать, что вселенная настолько похожа на дом, чтобы мы могли с полным на то основанием прийти к выводу о существовании подобной причины, или что эта аналогия является однозначной и полной. Разница столь значительна, что самое большее, на что ты можешь претендовать в этом случае, — это только предположение о возможности подобия причины».

По мнению Юма, аналогия между планами человека и связями в природе весьма призрачна: 1) связь между личными замыслами и их претворениями в жизнь людям известна из собственного опыта; 2) явления природы же даны нам в опыте только в виде следствий неких причин, но не как их причины; 3) явления природы недостаточно схожи с продуктами человеческого труда, чтобы уверенно заявлять о реальном сходстве между порождающими их факторами. Верхом человеческого самомнения и гордыни, говорит Юм, является экстраполяция наших планов и знания о крошечном кусочке космоса, в котором мы пребываем, на фундаментальные принципы всей вселенной; о большей части космоса мы вообще ничего не знаем.

Филон вопрошает: «Может ли какой-либо человек вполне серьезно заявлять, что упорядоченная вселенная должна твориться некими умом и деятельностью, похожими на мышление и деятельность человека на том основании, что последние нам знакомы? Чтобы утвердиться в подобном мнении, надо присутствовать при рождении миров; и уж совершенно ясно, что для подобного вывода недостаточно наблюдений за тем, как по замыслу человека и благодаря его искусству строятся корабли или растут города».

«Даже если бы этот мир был таким совершенным творением, все равно неясно, можно ли все совершенство этой работы по справедливости приписать одному работнику. Когда мы любуемся кораблем, как восторженно мы думаем о мастерстве столяра, соорудившего такой сложный, полезный и прекрасный механизм! И какое, наверняка, мы должны будем почувствовать удивление, когда обнаружим тупого работника, как и другие копирующего навыки мастерства, которое на протяжении долгих веков через множество проб, ошибок, исправлений, споров и раздумий постепенно шло к своему теперешнему состоянию».

<...> Сколько же миров нужно было загубить или сделать их кое-как в течение вечности, чтобы придумать эту систему; сколько потерять труда и сделать бесполезных проб, чтобы в течение бесконечных веков медленно, но верно достичь представленного уровня искусства мироздания! Кто сможет в этой ситуации установить, где лежит истина, или хотя бы предположить, где она может находиться среди огромного количества уже предложенных гипотез и еще большего числа тех, которые только можно представить?».

Еще одно возражение Юма касается сходства вселенной с организмом. Наблюдаемая упорядоченность в природе напоминает не столько результаты деятельности человека, сколько биологическую организацию: «...Помимо произведенных человеком машин, есть и другие части этой вселенной, свойствам которых в еще большей степени может быть уподоблена структура мира, а значит, и первопричина мира с еще большей вероятностью может быть сопоставлена с ними. Этими частями являются животные и растения. Очевидно, что мир имеет большее сходство с ними, нежели с часами или ткацким станком. Следовательно, намного вероятней, что причина мира напоминает их. Таким образом, мы можем заключить, причина (первоисточник) этого мира каким-то образом подобна и аналогична животному или же растительному началу».

Юм допускает логическую возможность объяснить «порядок» во вселенной в духе атомизма Эпикура: причина явлений природы — движение вечных атомов, сталкивающихся между собой в пространстве без какого-либо плана или намерения. Так, если подбросить в воздух несколько тысяч мельчайших металлических частиц, то в их сочетании, как в облаке, случайно возникнут разнообразные узоры. Не станем же мы утверждать, будто эти узоры произведены неким организующим принципом! Вполне может быть, что так называемая упорядоченная вселенная есть просто стечение слепых космических обстоятельств, и не существует никакой силы (тем более разумной), упорядочивающей мир.

Нет также оснований наделять первопричину вселенной моральными качествами. Вряд ли ураганы, землетрясения и иные малопривлекательные события в природе суть спланированные акты справедливого и благого разума.

Если идея причинности почерпнута из опыта, а опыт свидетельствует о всякого рода несчастьях и неудачах, то, следовательно, трудно приписать Создателю исключительно положительные качества. Более убедительны гипотезы о том, что либо направляющая или движущая сила мирового развития не имеет моральных или аморальных характеристик,

либо что во вселенной есть два противоположных начала: одно отвечает за добро, другое — за зло. Поскольку любой представимый объект можно в равной мере воображать и как существующий, и как несуществующий, то ни одно доказательство существования Божества не будет иметь доказательной силы.

Свою критику Юм завершает признанием, что телеологическое доказательство, даже не будучи истинным, все же является в достаточной степени убедительным. Но наш ограниченный опыт не позволяет выбрать из разных возможных гипотез об упорядоченности вселенной наиболее правдоподобную, а также при помощи науки что-нибудь узнать о природе Божества. Многие последующие мыслители признали убедительным эмпирицистскую критику Юмом телеологического аргумента.

Критика космологического доказательства бытия Бога

Еще Аристотель рассуждал, что если каждое событие порождено своей причиной, то и мировой порядок (космос) должен иметь свою потустороннюю причину, в качестве которой выступает Нус (безличный мировой разум); сам же Нус есть причина самого себя. Этот аргумент Стагирита получил название космологического доказательства бытия Бога.

Юм критикует данный аргумент следующим образом. В пределах нашего опыта мы можем установить только то, что одни события происходят в определенной последовательности по отношению к другим событиям. Однако опыт не дает нам оснований заявлять, будто череда неизменно связанных событий откуда-то берет свое безусловно исходное начало и что саму эту череду событий можно однозначно и окончательно объяснить: «Да, в этой цепи, или последовательности предметов познания, каждое звено определено тем, которое ему предшествует, и определяет то, которое за ним следует. Так в чем же проблема? Все это вместе, скажете вы, требует для себя причины. Отвечаю: объединение всех этих частей в одно целое аналогично объединению отдельных разрозненных земель в королевство или нескольких разных элементов в совокупность и осуществляется произвольным актом ума, который на природу вещей не влияет».

Наблюдаемую последовательность событий, которую люди по привычке принимают за цепь причин и следствий, можно помыслить бесконечной в обе стороны, и тогда для ее объяснения не надо ис-

кать «исходное начало». Эту цепь лучше рассматривать либо как самодостаточный факт нашего опыта, либо как произвольный акт нашего разума, который упорядочивает опыт во избежание хаоса и неразберихи.

Но, допустим, говорит Юм, мы согласились с тем, что у космоса должна быть исходная причина. Тогда почему следует считать этой первопричиной Бога, а не материальный космос? Нам ответят, что только Богом как первопричиной логично объяснить происхождение мира и его свойств. Тогда им надо задать не менее логичный вопрос: «А какова первопричина Бога?». Стало быть, оба альтернативных объяснения — «вселенная создана Богом как первопричиной» и «вселенная есть причина самой себя» — эквивалентны, одинаково логичны и равно удовлетворительны. Поэтому сомнительно, что космологическое доказательство бытия Бога является безусловно истинным.

Вера нерелигиозная и религиозная

В «Диалогах о естественной религии» и «Естественной истории религии» Юм излагает свое понимание веры. Он различает *belief*-веру как обычный акт человеческой природы (англ. *belief* — вера, убеждение, уверенность, мнение) и религиозную *faith*-веру (англ. *faith* — вера в Бога, религия, обещание, верность, доверие).

Философ полагает, что вера тесно связана с памятью и воображением. Когда идея памяти утрачивает силу и живость, ее подчас принимают за идею воображения. В свою очередь, усилившуюся идею воображения могут уравнивать с идеей памяти. В этом случае память окажет столь же сильное воздействие на веру и суждение, как воображение. Например, лжецы, часто повторяя свои вымыслы, сами начинают в них верить и принимают вымысел за факт. Привычка впечатывает идею в ум с той же силой и энергией, что и природа.

Юм пишет: «Вера, или *согласие*, всегда сопровождающая память и чувства, есть не что иное, как живость (*vivacity*) доставляемых ими восприятий и что только эта живость и отличает их от воображения. В таком случае верить — значить переживать (*to feel*) непосредственное впечатление чувств или повторение этого впечатления в памяти. Только в силе и живости восприятия и состоит первый акт суждения, кладущий начало тому заключению, которое мы строим, исходя из него, когда устанавливаем отношение причины и действия».

Лишь опыт позволяет говорить исходя из восприятия какого-нибудь объекта о существовании другого объекта. Например, видя огонь, мы

ощущаем тепло и припоминаем постоянную взаимосвязь этих объектов в наших прошлых опытах. Тогда без колебаний мы называем «огонь» причиной, а «тепло» — действием. Вера заключена в самом способе представления наших идей и восприятия их умом. Подлинная причина идеи и сопровождающей ее веры — наличное впечатление. Вера, сопровождающая любое наличное впечатление, возникает из привычки.

Есть разные виды религиозной веры. Просвещенная вера — это вера в нечто возвышающееся над природой. Она не тождественна разуму, но отдаленно напоминает разум. Существует вид веры, основанной на разуме. Все устройство природы свидетельствует о разумном Творце. Юм полагает, что ни один рассудительный исследователь при серьезном размышлении не может хотя бы на миг отвлечься от веры в изначальные принципы истинного теизма и религии. Это идея «причины вообще», в которую можно лишь верить, как и в любую объективную причинность, но которую бесполезно пытаться доказывать.

«Народные» религии опираются на иной вид веры — на непросвещенную веру. «Свойственный нам страх, — говорит Юм, — подсказывает нам представление о сатанинском, злобном Божестве; наша склонность к лести ведет нас к признанию совершенного и благого Божества. Влияние этих противоположных начал на людей различно в зависимости от разного уровня развития их ума». Непросвещенная религиозная вера связана с сомнением и не может сравниться с яркими впечатлениями, доставляемыми здравым смыслом и опытом.

Вера сторонников «народной» религии является чем-то средним между неверием и убеждением, но она гораздо более близка к неверию. Человеческий дух неуловим и шаток, а власть религиозной веры над умом неустойчива и непостоянна. Религиозная вера подчиняется настроению и существенно зависит от тех событий, которые поражают наше воображение.

«Когда я думаю о Боге, — пишет Юм, — думаю о нем как о существующем и верю в его существование, моя идея о нем не увеличивается и не уменьшается. Когда к представлению присоединяется вера, мы бываем убеждены в истине того, что представляем. Этот акт нашего духа есть сильное и устойчивое представление какой-нибудь идеи, до известной степени приближающееся к непосредственному впечатлению».

Предметы религиозной веры обычно воплощены в чувственных символах и наглядных образах. Известно, что чувственные объекты оказывают на воображение гораздо большее влияние, чем всякие другие. Паломники оказываются более стойкими верующими и менее сомневаются

в чудесах, чем те, кто сам не видел культовых реликвий. Воздействие на нас религиозной символики аналогично, например, действию на нас портрета друга или католических церемониалов. Вера — это живая идея, связанная с наличным впечатлением.

Схема религиогенеза: политеизм и монотеизм

В трудах Юма тема сущности и истории религии — третья по важности после причинности и субстанции. В «Диалогах о естественной религии» и «Естественной истории религии» философ выступает христианофобом и противником Церкви, колеблется между теизмом и атеизмом. Французские просветители, приветствующие юмизм, тщетно ожидали, что Юм станет решительно атаковать религию и станет атеистом. В Англии же его осуждали за враждебность к Церкви и критику духовенства.

Юм оценивает религиозные верования как «гибельную язву» человечества. Веру в загробную жизнь он называет «самой невероятной выдумкой», а католический культ святых считает возрождением политеизма. Скептик высмеивает обрядность, веру в чудеса, надежду на молитвы и пр. По мнению Юма, прошлые и современные религии не основаны на разумной аргументации, не вытекают из природы «человека разумного». В сочинениях по истории Англии и Шотландии он доказывает, что великая английская революция в первую очередь вызвана религиозным фанатизмом, распрями между клириками церкви и лидерами сектантства.

Историческим религиям шотландский мыслитель противопоставляет понятие абстрактной религии, в которой должен быть сохранен только минимум религиозной веры. Персонаж «Диалогов» Филон говорит: «...быть философом-скептиком является для ученого первым... шагом к тому, чтобы стать здравым верующим христианином». Когда в народную религию проникают истинные принципы теизма, соответствующие здравому смыслу, то философия имеет возможность слиться с такой богословской системой. Юм призывает скептически противопоставлять разные виды суеверия, вовлекать их во взаимную борьбу и, пользуясь их распрями и гневом, удаляться «в спокойную, хотя и туманную, область философии».

В «Естественной истории религии» освещено постепенное складывание религии. Первобытные люди никак не могли иметь понятия о едином Боге. «Если мы рассмотрим развитие человеческого общества от грубых (его) начал до более совершенного состояния, — пишет Юм, — то окажется, что политеизм, или идолопоклонство, был и необходимо

должен был быть первоначальной и наиболее древней религией человечества». Юм объясняет многобожие в психологическом ключе: не любознательный «первобытный философ», а голодный и испуганный дикарь стоял у истоков религии. «Первоначальная религия человечества, — читаем у Юма, — порождается главным образом тревожным страхом за будущее». Источник религии — аффекты, неудовлетворенные страхи, приведшие людей к рабской униженности и истощению духа.

Невежественная масса вначале должна была руководствоваться примитивно-обыденной картиной высших сил, прежде чем возвыситься до суждения о совершенном существе, вносящем порядок во все мироздание. У дикого человека не было времени и желания восхищаться видимой правильностью природы. Постепенно восходя от низшего к высшему, человеческий ум образовал идею совершенства, перенес на Божество наиболее благородные стороны своей собственной организации.

В политеизме каждая стихия находится в подчинении некоторой невидимой силе, автономной и отделенной от множества аналогичных сил. В древнеримском многобожии Юнона ведаёт бракосочетанием, Люцина — рождением, Нептун выслушивает молитвы моряков, а Марс — моления воинов, Церера покровительствует земледельцам, а Меркурий — купцам. Абсолютизируются выдающиеся люди, возникает культ героев. Солнце, Луна и звезды — боги; в источниках обитают нимфы, на деревьях — дриады. Бог войны гневен и жесток; бог поэзии — галантен и любезен; и т. д. Выходит, во вселенной нет ни высшего управления, ни единой предначертанной целесообразности. Подобно эльфам или феям, такие боги вряд ли заслуживают благочестивого поклонения, и «мнимая религиозность политеистов» есть род суеверного атеизма.

Мир подобен огромному театру, а причины происходящего в нем нам неизвестны. Юм замечает: «Мы непрестанно балансируем между жизнью и смертью, здоровьем и болезнью, изобилием и нуждой — все это распределяется между людьми тайными, неведомыми причинами, действие которых часто бывает неожиданным и всегда необъяснимым. И вот эти-то неведомые причины становятся постоянным предметом наших надежд и страхов; и если наши аффекты находятся в постоянном возбуждении благодаря тревожному ожиданию грядущих событий, то и воображение наше также действует, создавая представления об указанных силах, от которых мы находимся в столь полной зависимости».

Чем больше случайностей в жизни, тем скорее люди предаются аллегориям и суевию — антропоморфизму, одушевлению и персонификации природных стихий. В эпоху варварства суеверие повсеместно: под

влиянием своих аффектов люди выдумывают невидимые силы, распоряжающиеся их счастьем и невзгодами. На варваров преимущественно влияли такие повседневные аффекты, как тревожные заботы о счастье, страх перед грядущим несчастьем, боязнь смерти, жажда мести, стремление удовлетворить голод. Большинство богов произведено от тех выдающихся людей, которые заслужили восхищение и любовь народа. Предания искажали историю жизни героев, а поэты и жрецы через аллегории превратили героев в богов.

Согласно Юму, «у людей наблюдается природная склонность подниматься от идолопоклонства к теизму и от теизма снова опускаться до идолопоклонства». Из древнего политеизма постепенно вычленяется монотеизм: Вначале из множества богов начинает особо почитаться какое-то одно Божество. Имея ту же природу, что и другие боги, это главное Божество наделено властью над всеми, подобно земному фараону или императору. Позже складывается «чистый» монотеизм — вера в Единого Бога-Творца.

А еще позже начинается отлив от монотеизма: прошлые боги политеистов становятся промежуточными существами (полубогами, ангелами) между Единым и миром, причем именно они становятся главными объектами поклонения. Возвращается своеобразный политеизм (так, Дева Мария и святой Николай наделены Божественными атрибутами и стали идолами). История религии есть постоянное колебание между политеизмом и монотеизмом. «Все та же слабость, — пишет Юм, — влечет их [людей] вниз: от всемогущего и духовного Божества к ограниченному и телесному, а от ограниченного и телесного Божества к статуе или видимому изображению последнего. Все то же стремление возвыситься влечет их вверх: от статуи или материального образа к невидимой силе, а от невидимой силы к бесконечно совершенному божеству, творцу и владыке вселенной».

Весьма любопытно следующее сопоставление Юмом политеизма и монотеизма. Политеизм узаконивает любой извращенный обычай, тем самым предоставляя мошенникам возможность извлекать выгоду из легковерия людей. Вместе с тем идолопоклонство, ограничивая функции своих божеств, отдает должное чужим богам и терпимо относится к обычаям других народов. Напротив, монотеизм, изгоняя из культа все неразумное и бесчеловечное, дает пример справедливости и благожелательности. Однако монотеизм считает нечестивыми божества язычников и дает ловким людям предлог объявлять, что инакомыслящие заслуживают Божеского и человеческого наказания. Поскольку всякая монотеистическая

секта уверена, что лишь только она угодна Богу, то подобные секты нетерпимы друг к другу.

Бог монотеистов бесконечно превосходит людей. Монотеизм принижает и угнетает дух верующих, считает подобающими человеку качествами умерщвление плоти, покаяние, рабское смирение, пассивное страдание. В политеизме же богов считают лишь в незначительной мере превосходящими людей, а люди признаются достаточно свободными в обращениях к богам, поэтому политеизм приветствует в верующих храбрость духа, великодушие, любовь к свободе, т. е. все то, что ведет к возвышению любого народа.

Юм полагает, что истинная религия должна исходить из веры, основанной на разуме, поскольку весь строй природы свидетельствует нашему разуму о существовании разумного Творца. Ложные религии же, основанные на иступлении или суеверии, оказывают негативное влияние на общество, правительство и выгодны властолюбивому духовенству.

Религии, связанные с фанатическим иступлением, поначалу более жестоки, чем те, которые связаны с суеверием, но быстро становятся более умеренными (анабаптисты, левеллеры, квакеры и др.). Суеверие делает своих адептов смиренными, лояльными к властям, но их жрец может стать тираном, вызвать в обществе беспорядки и религиозные войны. Оно враждебно гражданской свободе, делает людей безвольными и жалкими. Иступление же связано с духом свободы. Суеверные люди стонут под игом жрецов, а верующие, охваченные иступлением, разрушают всякую церковную власть.

Юм подытоживает свой религиозный анализ следующим рассуждением: «Лишь в одном случае философия всегда сочтет для себя оправдание необходимым и даже почетным, а именно когда хоть сколько-нибудь будет затронута религия, права которой так же дороги для философии, как ее собственные, и, в сущности, равнозначны последним. <...> Итак, если моя философия ничего не прибавляет к аргументам, защищающим религию, то я по крайней мере могу утешиться мыслью, что она ничего от них и не отнимает и все остается совершенно в том же положении, как и раньше». Таков в общих чертах дух скептической философии религии Давида Юма.

Изречения

Хотя все возникает во времени, однако ничто реальное не производится временем. Ни один объект не может произвести действие

в такое время и в таком месте, которые хоть несколько отдалены от времени и места его существования. Люди не в состоянии изменить свою природу. Природа всегда сильнее принципов. Никогда еще человек не отказывался от жизни, когда она хоть чего-то еще стоила. Сама природа исцеляет от философии меланхолии.

Из впечатлений или идей памяти мы образуем своего рода систему, охватывающую все то, что помним как воспринятое либо внутренним восприятием, либо внешними чувствами, и каждую часть этой системы наряду с наличными впечатлениями называем обычно «реальностью». Я решаюсь утверждать относительно других людей, что они суть не что иное, как связка или пучок различных восприятий, следующих друг за другом с непостижимой быстротой и находящихся в постоянном движении.

Руководителем в жизни является не разум, а привычка. Лишь она понуждает ум во всех случаях предполагать, что будущее соответствует прошлому. Предположение, что будущее похоже на прошлое, не основано на каких-либо аргументах, но проистекает исключительно из привычки, которая принуждает нас ожидать в будущем той последовательности объектов, к которой мы привыкли. Особенная идея становится общей, будучи присоединена к общему имени, то есть к термину, который благодаря привычному соединению находится в некотором отношении ко многим другим особенным идеям и легко вызывает их в воображении.

Сами по себе поступки, если они не проистекают из какого-либо постоянного принципа, не имеют значения для нравственности. У нас нет иных мотивов, которые побуждали бы нас исполнять обещания, кроме чувства долга. Самая строгая мораль позволяет нам чувствовать удовольствие при мысли о великодушном поступке. Если бы мы думали, что обещаниям не присуща нравственная обязательность, мы не чувствовали бы склонности соблюдать их. Неподдельная, искренняя гордость, или самоуважение, если только она хорошо скрыта и в то же время действительно обоснована, безусловно, должна быть характерна для человека чести. Себялюбие порождает правила справедливости и является первым мотивом соблюдения последних.

Самое замечательное из всех качество человеческой природы — это присущая нам склонность симпатизировать другим людям. Человеку, который долго говорит о себе, трудно избежать тщеславия. Услуга, оказанная нам, приятна главным образом потому, что льстит

нашему тщеславию и свидетельствует о добром расположении и уважении к нам лица, ее оказавшего. Мы порицаем всякий обман, всякое нарушение слова, потому что считаем, что свобода и широта общения между людьми находится в полной зависимости от верности обещаниям.

Если какой-нибудь поступок добродетелен или порочен, это является лишь признаком определенного душевного качества или характера; он должен проистекать из постоянных принципов нашего духа, распространяющихся на все поведение человека и входящих в его личный характер. Благая цель может сообщить ценность только таким средствам, которые достаточны и действительно ведут к цели. Доход должен быть пропорционален вложенным средствам и риску. Нет более ясного свидетельства благосостояния нации, чем низкая процентная ставка.

Аффекты любви и ненависти всегда сопровождаются благожелательностью и гневом. Любовь есть не что иное, как желание счастья другому лицу. Дружба — это спокойная и тихая привязанность, направляемая и укрепляемая привычкой, возникающей из долгого общения и взаимных обязательств. Жалость есть сочувствие к несчастью других, а злорадство — радость по поводу такового, причем это сочувствие и эта радость не вызываются ни дружбой, ни враждой.

В жалости всегда есть примесь любви и нежности, а в злорадстве — примесь ненависти или гнева. Мы жалеем даже незнакомых и совершенно безразличных нам людей; если же наше злорадство по отношению к другому человеку вызывается вредом и обидой, то оно является мстительностью. Злорадство есть ничем не вызванное желание причинить зло другому лицу, чтобы путем сравнения с собственным положением испытать удовольствие.

Удовольствие и неудовольствие не только являются необходимыми спутниками прекрасного и безобразного, но и составляют саму их сущность. Слаба та радость, которая приедается. Склонность к радости и к надежде — истинное счастье; склонность к опасению и к меланхолии — настоящее несчастье. Обычно счастье покровительствует смелым и предприимчивым, но ничто не внушает нам большую смелость, чем хорошее мнение о самих себе. Тот счастлив, кто живет в условиях, соответствующих его темпераменту, но тот более совершенен, кто умеет приспособлять свой темперамент к любым условиям.

Что может быть свободнее человеческой фантазии. Фантазия пробегает весь мир, собирая идеи, относящиеся к какому-нибудь предмету. Воображение достигает и некоего минимума, то есть оно в состоянии вызвать в себе такую идею, дробление которой непредставимо, а уменьшение невозможно без полного ее уничтожения. Рассказ, всеми отвергаемый в том месте, где он впервые был пущен в обращение, будет считаться достоверным на расстоянии тысячи миль оттуда. Нет слухов, которые возникали бы так легко и распространялись бы так быстро, как слухи относительно свадеб.

Ничто не свободно так, как мысль человека. Когда свет осуждает нас, клеветает на нас, мы не должны сердиться, а скорее рассмотреть, нет ли в осуждениях этих какого-то основания. Свобода, в чем бы она ни заключалась, теряется, как правило, постепенно. Если единственным мотивом наших действий является желание показать свою свободу, значит, мы никак не можем освободиться от уз необходимости. «Случай» и «судьба» — это одни только пустые слова: упорное благоразумие — вот судьба человека.

Мрак противен уму не меньше, чем зрению; ничто не может доставить нам такого наслаждения, как возможность превратить мрак в свет, каких бы трудов это ни стоило. Было бы бесполезно наказывать человека за глупость или убеждать его, чтобы он был мудрым и проникательным, хотя те же самые наказания и убеждения могут оказать значительное влияние, если дело касается справедливости и несправедливости.

Религиозные заблуждения опасны, а философские только смешны. Чем больше образ жизни человека зависит от случайностей, тем сильнее он предается суеверию. Люди обладают общей склонностью представлять все существующее подобным себе и приписывать каждому объекту те качества, с которыми они близко знакомы и которые они непосредственно осознают. Какой возраст или же какой период жизни более всего располагает к суеверию? Самый слабый и робкий. А какой пол? На это следует дать тот же ответ.

Когда религиозность соединяется со страстью к чудесному, тогда конец всякому здравому смыслу и свидетельство людей теряет всякий авторитет. Не уничтожение чудовищ, свержение тиранов и защита родины, а бичевание и пост, трусость и смирение, полное подчинение и рабское послушание — вот что стало теперь средством достижения божеских почестей среди людей.

И. Кант. Трансцендентализм и философия религии

Иммануил Кант (1724—1804) — великий немецкий мыслитель на грани эпох Просвещения и Романтизма. Родился в небогатой семье шорника Иоганна Георга Канта в Кенигсберге, где прожил почти всю жизнь, не выезжая за пределы города более чем на 120 км.

По окончании престижной государственной гимназии в 1740 г. Кант поступает в Кенигсбергский университет «Альбертину» (предположительно на факультет теологии или на медицинский факультет). Ввиду ранней смерти отца он лишается средств к существованию и бросает учебу. Чтобы прокормить семью, Кант зарабатывает, чем придется. Играет на деньги в бильярд и карты, становится шулером. С 1747 г. в течение десяти лет зарабатывает на жизнь частными уроками (репетитором и лектором) в прусских семьях пастора, помещика и графа. Самостоятельно продолжает свое образование. Многие годы нищенствует, но к старости накопит денег на маленький домик.

В 1755 г. Кант возвращается в Кенигсберг, завершает обучение в университете, защищает магистерскую диссертацию «Об огне». Читает различные курсы в Кенигсбергском университете. Затем в течение года защищает еще две диссертации для получения права быть доцентом и профессором. Однако до 1770 г. работает экстраординарным доцентом, т. е. получает деньги от слушателей, а не по штату.

Специальным указом короля в 1770 г. Кант назначается ординарным профессором логики и метафизики и занимает это место вплоть до своей отставки за три года до смерти. В 1784 г. профессор приобретает собственный домик, нанимает слугу и полностью посвящает себя науке. В 1755 г. защищает диссертацию на степень доктора. В общей сложности преподает в университете сорок лет. 62-летнего Канта избирают ректором университета, и тогда он обретает статус особо известного и почитаемого в Кенигсберге человека. В 1796 г. философ прекращает лекционную деятельность, в 1801 г. оставляет университет, но продолжает работать вплоть до 1803 г.

Философские взгляды Канта складывались под влиянием учений Вольфа, Баумгартена, Руссо, Юма. По словам самого Канта, сочинения Руссо отучили его от высокомерия, а Юм «пробудил его от догматического сна». Дух и стиль Канта — это сократовский тип мудреца, постоянно ищущего, исследующего и любящего Истину. Виндельбанд писал:

«В обширном уме кенигсбергского философа представлены в известном смысле все мотивы человеческого мышления о мире и жизни, равномерно затронуты все струны, и это привело к тому, что уже сразу после него из его учения выросло множество разных философских систем, каждая из которых могла притязать на последовательное развитие его принципов, и в дальнейшем в зависимости от господствующей направленности философы брали из его учения то, что представлялось важным им». Кант соединил в себе, как никто другой, спекулятивную оригинальность Платона с энциклопедичностью Аристотеля.

Основные идеи

Для Канта наука философии как мудрости есть прежде всего учение о человеке, «ибо в последнем значении философия есть наука об отношении всякого знания и всякого применения разума к конечной цели человеческого разума, которой, как высшей, подчинены все другие цели и в которой они должны образовать единство. Сферу философии в этом всемирно-гражданском значении можно подвести под следующие вопросы: 1. Что я могу знать? 2. Что я должен делать? 3. На что я смею надеяться? 4. Что есть человек? На первый вопрос отвечает м е т а ф и з и к а, на второй — м о р а л ь, на третий — р е л и г и я, на четвертый — а н т р о п о л о г и я. Но в сущности все это можно было бы свести к антропологии, ибо три первых вопроса относятся к последнему» (здесь и далее в цитатах разрядка наша. — Д. П.)*.

На поставленные выше вопросы Кант ответил так: 1) познание возможно, хотя и ограничено способностями человека; познать можно, но не всё; 2) нужно действовать по нравственному закону, развивать свои душевные и телесные силы; 3) надеяться можно на себя и на государственные законы; 4) человек — это высшая ценность.

Первый («докритический») этап философского творчества Канта (1747—1755) — разработка им проблем, выдвинутых предшествовавшими философами: 1) формулирование космогонической гипотезы происхождения Солнечной системы из первоначальной газовой туманности («Всеобщая естественная история и теория неба», 1755); 2) развитие идеи распределения животных по порядку их возможного происхождения; 3) обсуждение идеи естественного происхождения человеческих рас; 4) изучение роли приливов и отливов на нашей планете. Этапы характерен гносеологический оптимизм.

* *Кант И.* Трактаты и письма. М., 1980. С. 332.

Второй («критический») этап (начинается с 1770 г. с написания диссертации «О форме и принципах чувственно воспринимаемого и умопостигаемого мира») — исследование Кантом вопросов гносеологии и метафизики, человека, нравственности, религии, государства и права, эстетики. Подобно Копернику, совершившему переворот в небесах, Кант переворачивает представление о соотношении субъекта и объекта: не субъект вращается вокруг объекта, а объект познается по законам субъекта.

Отвечая на вопрос «Как возможны синтетические суждения априори?», Кант вводит понятие трансцендентального субъекта, под которым подразумевается то, что обеспечивает пребывание «я» в каждой точке опыта, что синтезирует сам этот опыт, обеспечивает его континуальность и темпоральность. Основные сочинения Канта критического периода: «Критика чистого разума» (1781), «Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука» (1783), «Идеи всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» (1784), «Ответ на вопрос: Что такое Просвещение?» (1784), «Основы метафизики нравственности» (1785), «Метафизические начала естествознания» (1786), «Критика практического разума» (1788), «Религия в пределах только разума» (1793), «К вечному миру» (1795), «Метафизика нравов» (1797), «Спор факультетов» (1798), «Физическая география» (1802), «О педагогике» (1803).

Решение дилеммы рационализма и сенсуализма

В сочинении «Критика чистого разума» (1781)* выясняется соотношение опытного (апостериорного) и доопытного (априорного) в нашем знании. Познавать мы начинаем с опыта, но приобретаемый опыт всегда ограничен, не способен придавать знаниям характер всеобщности. Вещи, воздействуя на наши органы чувств, предстают в нашем сознании многообразием чувственных данных. В то же время эти ощущения пробуждают внутреннюю активность человека, которая организует чувственный опыт в форме всеобщего и необходимого знания. Однако сама эта внутренняя активность никак от опыта не зависит.

Декарт верил, что Бог нас не обманывает, и поэтому врожденные идеи, изначально вложенные Творцом в наше сознание, адекватны внешнему миру. Напротив, по Канту, люди сами конструируют познаваемый предмет, следовательно, этот предмет обусловлен нашим познанием. К тому

* *Кант И.* Сочинения : в 6 т. Т. 3. М., 1964.

же, согласно Канту, Бог сотворил человека не столько ради познания мира, сколько для соблюдения людьми морального закона. Выходит, априорное знание не врожденно и не предшествует нашему опыту во времени. Напротив, априорное знание проявляется вместе с опытом, оставаясь вместе с тем автономным, абсолютным, не зависимым от опыта.

Как возможны «априорные синтетические суждения», т. е. доопытные суждения, которые расширяют наше знание и в то же время имеют статус общезначимости? Коль скоро они не извлечены из опыта, то их источником, вероятно, является разум сам по себе («чистый разум»), а не органы чувств. Так, объективную значимость идеальным математическим конструкциям придают пространство и время, определяемые Кантом как априорные формы чувственного созерцания. Человеческое мышление имеет творчески-созидательный характер, и сами предметы в процессе человеческой активности должны соответствовать особенностям человеческого познания и его результатам, а не наоборот.

Кант дуалистически решает традиционную дилемму рационализма и сенсуализма. Рационалисты (Декарт, Спиноза, Лейбниц, Вольф и др.) абсолютизируют и обожествляют человеческий разум, наделяют его безграничной автономией. Рационалист верит, что личность должна быть принесена в жертву какой-нибудь бредовой идее «чистого разума»: например, идеалам Великой французской революции, провозгласившей культ разума и оказавшейся на деле бесчувственной и безрассудной. Сенсуалисты (Гоббс, Локк, Руссо и др.), наоборот, превозносят безрассудную «чистую чувственность», считая ее совершенной и самодостаточной; но тогда надо признать, что наши чувства и сантименты изначально неразумны.

Для преодоления дилеммы рационализма и сенсуализма, по мнению Канта, необходимы: 1) радикальная критика как «чистого разума», так и «чистой чувственности»; 2) исследование познавательных способностей человека как инструмента для достижения истины и их границ. В качестве образца научного познания Кант брал ньютоновское естествознание и математику. Способ вопрошания о возможности этих наук («Как возникла чистая математика? Как возможно чистое естествознание? Как вообще возможна математика? Как возможна метафизика как наука?») немецкий мыслитель называет трансцендентальным, а свои ответы — трансцендентальной теорией.

«Я называю трансцендентальным, — говорит Кант, — всякое познание, которое занято не столько объектами, сколько нашим способом познания их, поскольку заранее допускается, что это познание должно быть возможным *a priori*». Мыслящее «я», являясь субъектом познания, знает

себя как основание всех своих определений. Кант интерпретирует это *Ego cogito* как «первоначальное трансцендентальное единство апперцепций».

Снять дилемму сенсуализма и рационализма — значит, по Канту, признать, что в человеке разум и чувства как бы параллельно и одновременно «происходят из единого корня» (из способности продуктивного воображения) и что они никогда не существуют порознь, но взаимопроникают и ограничивают друг друга. Ныне эта гипотеза экспериментально подтверждена психофизиологами в связи с обнаружением функциональной асимметрии головного мозга человека.

Поэтому разум не бесчувствен, не безрассуден, наделен здравым смыслом, равно как чувственность не чужда подлинной разумности. При взаимоограничении разума и чувств возникают условия для устранения всякого рода измышлений и беспочвенных фантазий, угрожающих человеческому существованию. В таких условиях возможно здоровое проектирование всемирного гражданского общества, отвечающего критериям истины, блага и гармонии.

В разделе «Трансцендентальная эстетика» Кант обсуждает априорный аспект чувственного опыта, который не может быть сведен к внешним воздействиям вещей на органы чувств. Познающий субъект — не *tabula rasa*, а единство пассивности и активности, восприимчивости и спонтанности; субъект подобен компьютерной программе, которая преобразует входные данные. Пространство и время — это не понятия, а общие априорные формы организации внутренних чувственных созерцаний, и без них невозможно что-либо себе вообразить. Внешний опыт возможен прежде всего благодаря интуициям пространства и времени.

В те времена еще не были известны неевклидовы геометрии; единственно возможной считалась геометрия Евклида, и Кант полагал, что Евклидова геометрия «встроена» в аппарат нашего чувственного восприятия, в структуру чувственно воспринимаемого мира. Все внешнее мы воспринимаем рядоположенно и трехмерно, а все свои внутренние переживания — последовательно. Априорные формы чувственности функционируют одновременно с актами чувственного восприятия, синтезируя многообразные данные чувственного восприятия в формы пространства и времени.

Созерцание, по Канту, является «чистым», если оно лишено компонентов внешней чувственности. Например, утверждение «Треугольник имеет три стороны» является «априорным» (поскольку геометрический треугольник не есть эмпирический объект) и «синтетическим» (так как

в понятии треугольника мыслится только фигура, имеющая три угла); в этом суждении задана схема конструирования всякого треугольника. Арифметическое суждение « $7 + 5 = 12$ » является синтетическим и априорным, так как понятие суммы 7 и 5 содержит в себе только соединение этих двух чисел в одно, и от этого вовсе не мыслится, каково то число, которое охватывает оба слагаемых.

Кант противопоставляет вещь-для-нас (феномен) и вещь-в-себе (ноумен): «...наше чувственное представление никоим образом не есть представление о вещах самих по себе, а есть представление только о том способе, каким они нам являются»*. «Все, что может быть дано нашим чувствам (внешним — в пространстве, внутренним — во времени), мы созерцаем только так, как оно нам является, а не как оно есть само по себе...»**. «Нам даны вещи как вне нас находящиеся предметы наших чувств, но о том, каковы они сами по себе, мы ничего не знаем, а знаем только их явления, то есть представления, которые они в нас производят, воздействуя на наши чувства. Следовательно, я, конечно, признаю, что вне нас существуют тела, то есть вещи, относительно которых нам совершенно неизвестно, каковы они сами по себе, но о которых мы знаем по представлениям, доставляемым нам их влиянием на нашу чувственность и получающим от нас название тел, — название, означающее, таким образом, только явление того неизвестного нам, но тем не менее действительного предмета»***.

Подчеркнем, что Кант трактует опыт как совместный продукт чувственности и рассудка вместе с его априорными структурами. Например, мы не можем мыслить прямую линию, окружность и пр., не проводя их мысленно. Когда ученый еще только приступает к исследованию явлений природы, он уже заранее (до опыта) знает, что явления подчинены неким общим законам. Чувства дают ощущения, а рассудок подводит ощущения под особые чистые понятия рассудка — под трансцендентальные категории, которые, не вытекая из опыта, выступают условием опыта. «Категории, — говорит Кант, — суть понятия, априори предписывающие законы явлениям, стало быть, природе как совокупности всех явлений»****. Под продуктивным синтезом оображения Кант понимает подведение данных восприятия под

* Кант И. Указ. соч. Т. 4. Ч. 1. С. 103.

*** Там же. С. 101.

*** Там же. С. 105.

**** Там же. Т. 3. С. 212.

двенадцать априорных категорий (причинности, единства, множественности, реальности, субстанции, возможности, необходимости др.). Между отдельным чувственным восприятием и категорией рассудка встраивается особое промежуточное звено — априорные категориальные схемы (в том числе «время»).

Описывая свойства диалектического разума, Кант формулирует следующие четыре антиномии, в которых наш разум обычно запутывается.

Тезис 1. Мир имеет начало во времени и ограничен также в пространстве. **Антитезис:** мир не имеет начала во времени и границы в пространстве; он бесконечен и во времени, и в пространстве. Если представить себе, что мир бесконечен в пространстве и во времени, то мы столкнемся с парадоксом истекшей бесконечности; а если представить его конечным, то встает вопрос: что за границей пространства и до начала времени?

Тезис 2. Всякая сложная субстанция в мире состоит из простых частей, и вообще существует только простое или то, что сложено из простого. **Антитезис:** ни одна сложная вещь в мире не состоит из простых частей, и вообще в мире нет ничего простого. Эта антиномия связана с проблемой того, является ли реальность бесконечно делимой или существуют неделимые, то есть абсолютно простые, элементы.

Тезис и антитезис оба ложны потому, что в понятии мира как целого скрывается следующее противоречие: а) в опыте нам дается только часть мира; б) рассуждая о мире в целом, мы исходим из понятий и представлений, приложимых только к возможному опыту. Выходит, человек пытается (подобно Богу) увидеть весь мир как таковой и независимый от опыта, но в то же время представляет себе мир в понятиях, которые имеют лишь «опытный» смысл.

Тезис 3. В мире, кроме причинности по законам природы, существует и свобода. **Антитезис:** в мире нет никакой свободы, и все совершается только по законам природы.

Тезис 4. Все причины в мире обусловлены предшествующими причинами. **Антитезис:** имеется необходимая, безусловная причина, то есть Бог.

Эти антиномии сопряжены с проблемой, как совместить научную картину мира с религиозным и нравственным сознанием, ведь свобода воли — необходимая предпосылка для моральной и юридической ответственности. Кант считает, что и тезис, и антитезис верны, потому что относятся к разным предметам. Антитезис относится к миру феноменов (но не к миру как вещи-в-себе), изучаемых точным математизированным естествознанием, а религиозное и нравственное сознание относит свои

утверждения к ноуменальной реальности, не впадая в логическое противоречие. Чтобы правильно мыслить ноуменальную реальность и человека как ее гражданина, нужны не теоретические доказательства, а неуклонное следование практическому разуму — нравственному долгу и требованиям борьбы с собственными слабостями.

Гегель оценил гносеологию Канта как «великий и важный шаг», но заметил, что в ней ставится цель изучить способность познания до того, как начнется само реальное познание: «критический философ желает познать истину до самой истины».

В целом, в «Критике чистого разума» Кант довольно четко сформулировал проблему границ и условий человеческого познания, подверг критике «сциентизм», указал на тщетность притязания науки на универсальное знание и универсальные цели. В этом сочинении доказывается, что: 1) метафизика не имеет статуса науки; 2) теология, опирающаяся на спекулятивный разум, бесплодна; 3) невозможно научно-теоретическое знание о душе, мире, Боге. Философ осуждает «рациональную теологию» с ее персонифицированной идеей Бога как иллюзорного «идеала всереальнойнейшей сущности», а также опровергает ряд основных доказательств бытия Бога — онтологическое, космологическое и др. Основные идеи метафизики (о мире в целом, свободе, душе, Боге) — предмет веры, они принципиально не доступны познанию, и их невозможно подтвердить опытом. Поэтому Кант признается: «Мне пришлось ограничить знание, чтобы освободить место вере...»*.

Опровержение метафизических доказательств бытия Бога

Атеисты утверждают, что доказательства бытия Бога невозможны в силу того, что Бога попросту нет. В отличие от атеистов, Кант считает теоретические доказательства невозможными, потому что Бог, возможно, пребывает за пределами постижения Его нашим разумом, и нужно искать доказательство совершенно иного типа. Попытки отвергнуть классические аргументы о бытии Бога предприняты в «Критике чистого разума» в заключительной части изложения трансцендентальной диалектики. Немецкий мыслитель заявляет, что совершенно напрасно рациональная теология старается доказать, что «Бог есть», опираясь при этом исключительно на понятие разума о Боге; ведь само это понятие — всего лишь идеал, измышленный чистым разумом.

* Кант И. Указ. соч. Т. 3. С. 95.

Онтологическое доказательство бытия Бога, рассуждает Кант, вытекает из понятия о Боге как всесовершенном существе. В свою очередь, понятие совершенства включает в себя понятия бытия и существования. Однако вывод о реальном существовании предмета (например, Бога) следует вовсе не из понятия о предмете (Боге), а целиком опирается на чувственно-эмпирическое основание, на практический опыт, поэтому онтологический аргумент несостоятелен.

Космологический аргумент, по мнению Канта, в основном сводится к онтологическому (что спорно) и представлен тремя тезисами: 1) если нечто существует, то должна быть и безусловно необходимая сущность; 2) «я» и воспринимаемый мною мир существуют, и это факт; следовательно, существует и необходимая сущность; 3) ее выражает понятие всереальной сущности, а значит, высшая сущность существует необходимо. Далее опять говорится, что вывод о существовании не может следовать из каких бы то ни было понятий самих по себе, но целиком принадлежит единству опыта и нуждается в чувственно-эмпирическом основании.

Телеологический аргумент, как известно, основан на представлении, что мир устроен целесообразно. Его формулируют так: 1) в мире господствует порядок, установленный в согласии с определенной целью и величайшей мудростью; 2) порядок этот принадлежит вещам лишь случайным образом, природа вещей не могла бы сама по себе естественным образом согласовываться с определенными конечными целями; 3) значит, существует высшая причина мира, а именно мыслящее существо, Бог. Кант сближает данный аргумент с космологическим, поскольку в нем говорится о случайности мира, а последнее рассуждение рассматривается им как частный случай онтологического доказательства.

О нравственности и религии

В «Критике практического разума» (1788)* Кант исходит из следующего положения: человек есть такое существо, которое призвано осуществлять себя в качестве своей собственной цели. Поэтому конечная цель человеческой экзистенции — осуществление каждым человеком самого себя. Поскольку «чистый разум» не способен постигнуть мир вещей-в-себе, то человеку остается уповать на «практический разум» — на этику.

* *Кант И.* Критика практического разума // Сочинения : в 6 т. Т. 4. Ч. 1. М., 1965.

В отличие от Декарта, назвавшего идею Бога врожденной, Кант называет эту идею априорным регулятивом практического разума. Бог — это моральный закон, как бы существующий объективно.

В середине 70-х гг. Кант пришел к чисто моральному истолкованию религии и перестал ходить в церковь. Кант сомневался в Боге, но богоборцем не был. Для него христианство есть прежде всего нравственный принцип, программа человеколюбия, которую нужно совершенствовать. Мнимая мораль, по Канту, основана на принципах полезности, приятности, инстинкте, внешнем авторитете и различного рода чувствах. О наличии у человека истинных моральных достоинств можно судить по тому, как человек свои частные интересы подчиняет моральному долгу — требованиям совести.

Как и Юм, Кант утверждает, что мораль автономна, не нуждается для своего обоснования ни в какой цели, не зависит от религии. А вот вера в существование Бога определяется моралью: человек верит в Бога, потому что того требует мораль. Разум практический первенствует над разумом теоретическим. В области нравственного сознания человек приобщен к вещам-в-себе и свободен от той необходимости, которая неотвратимо подчиняет себе явления окружающего мира. (Кант противоречит себе, так как одновременно утверждает, что Бог — это причина нравственного порядка в мире.)

Как должен поступать человек, если хочет приобщиться к подлинно нравственному, спрашивает Кант и отвечает: нравственно поступает тот, кто возводит в закон своих поступков долг перед человеком и человечеством. Нравственность должна быть всеобщей и общезначимой, иметь форму закона.

Главное в нравственности — добрая воля, побуждающая к исполнению долга. Добрая воля автономна, не зависит ни от веры в Бога, ни от страха наказания. Человек есть субъект ненарушимого морального закона, он всегда — цель сама по себе, а не средство. Невозможно, чтобы желание счастья было побудительной причиной максимы добродетели.

Высшее благо достижимо только в умопостигаемом мире при допущении бессмертия души и бытия Бога. Моральный закон через понятие высшего блага неизбежно приводит к религии*. Бессмертие, свобода, бытие Божие суть постулаты практического разума; они основаны не на теоретическом научном знании, а на моральной вере**.

* См.: *Кант И.* Указ. соч. Т. 4. Ч. 1. С. 457—459, 463.

** Там же. С. 466—469.

Суть религии — исполнение морального закона

Философия религии Канта сконцентрирована в его сочинении «Религия в пределах только разума» (1793)*, пронизанного духом пиетизма. Неудовольствие данным произведением у богословов и короля Фридриха Вильгельма II вызвала содержащаяся в нем попытка подменить христианство гипертрофированными до гротеска морализаторскими идеями протестантизма. Кант не приемлет и жестко критикует клерикализм, государственную религию. Он призывает мужественно пользоваться собственным разумом без оглядки на традицию и авторитеты.

Главные идеи этого текста:

- Не знаю, что такое Бог, но очень хочу, чтобы Бог был.
- «Но если следует мыслить самое строгое соблюдение морального закона как причину достижения высшего блага (как цели), — то, поскольку человеческой способности недостаточно, для того чтобы привести счастье в мире в полное согласие с достоинством быть счастливым, необходимо признать всемогущее моральное существо как владыку мира, промыслом которого это и совершается, то есть мораль неизбежно ведет к религии»**.

- «Но все религии можно разделить на религию снискания благосклонности (одного лишь культа) и на моральную, то есть религию доброго образа жизни. По первой человек или льстит себя мыслью: Бог может сделать его навеки счастливым без того, чтобы для этого нужно было стать лучше (с помощью отпущения его прегрешений); или же, если это кажется ему невозможным, Бог может сделать его лучше без того, чтобы ему самому надо было сделать для этого что-то большее, чем попросить об этом. <...> По моральной же религии... никому не обязательно знать, что Бог делает или сделал для его блаженства; надо только знать, что человек сам должен делать, чтобы стать достойным этого содействия»***.

Кенигсбергский мудрец полагает, что церковное знание апостериорно, целиком основано на опыте. Следовательно, оно недостоверно и нуждается в трансцендентальной интерпретации. Библия полна догматических противоречий, и только содержащиеся в ней моральные заповеди не зависят от изменений в жизни церкви. Надо помыслить Божественное

* См.: Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Трактаты и письма. СПб., 1996.

** Там же. С. 264—265.

*** Там же. С. 298.

как таковое, раскрыть необходимость и достаточность Богочеловечества Иисуса Христа, прийти к идее построения Царства Божьего на земле. Любопытна мысль Канта, что у религиозных идей (о бессмертии души, Боге и др.) есть свои трансцендентные объекты, но не как предметы знания, а как предметы веры. Наш практический разум требует веры в них ради признания высшего блага.

Истинную религию философ сводит к морали, а все остальное (молитвы, богослужение, богословие Откровения и пр.) — он именует с у е в е р и е м и к л е р и к а л и з м о м. Религия полезна и разумна только как способ обоснования и санкционирования нравственного закона. Ее ценность лишь в том, чтобы быть моральным учением и средством нравственного совершенствования личности через развитие чувства долга. В отличие от эмпирически познаваемых вещей, нравственные принципы априорны: они не зависят от опыта, известны нам всем без привлечения опыта, а их основание пребывает вне сферы чувственного.

Кант отвергает молитву как средство общения с Богом, хождение в церковь — как форму идолослужения, а также другие ритуальные обряды, рассматривая веру в Бога как, прежде всего надежду на собственную нравственную силу и посмертное воздаяние.

Кант утверждает, что между собой борются две формы религиозной веры — историческая и моральная. И с т о р и ч е с к а я в е р а (церковная, статутарная, вера Откровения) принудительна, эмпирически ограничена, случайна, не обязательна для всех народов, лишена моральной ценности, «мертва сама по себе» и не может быть в полной мере истинной. М о р а л ь н а я в е р а (исповедование) есть всеобщая, свободная и обязательная для всех «живая вера» убеждающего чистого разума. Ее можно всегда и повсеместно сообщать каждому. Любой человек способен при опоре на собственный разум извлекать идею Бога из априорного морального закона, без обращения к откровениям пророков и мистике «избранных». Моральная вера признает только одного Бога для всех и только одну всеобщую религию. От чистой моральной религии как постоянного стремления к моральному добру Кант отличает богослужебную религию, т. е. внешнее совершение безразличных в моральном отношении действий ради угождения Богу, но не человеку.

Исходя из тезиса «Человек радикально зол, ибо свободен», Кант развивает представления Гоббса об испорченности человеческой природы и о войне всех против всех. Зло перманентно воспроизводится в родо-вом человеке из-за присущего людям противоречия между требованием разумно-нравственного закона и их неразумной чувственной природой.

Поскольку в свободе людей укоренено зло, постольку невозможно доброе единое государство, а исторически сложившаяся (статутарная) религия лишена достоинства всеобщности. Но все-таки в человеке есть первоначальные задатки добра, и их можно восстановить в правах через моральное воспитание, революцию в образе мыслей и чувств в составе этической общины (церкви).

Корни веры в Бога надо, по Канту, искать в борьбе начал добра и зла и в переживании вины как основе морали. Нравственное обновление возможно только как борьба с самим собой.

Кантианскому учению о религии свойствен и с т о р и з м: 1) вначале было безрелигиозное состояние людей; 2) затем возникает «богослужебный» тип религии; 3) наконец, складывается вера разума — чистая вера в добро, в собственные моральные потенции без примеси какого бы то ни было расчета на высшие силы. Священник в религии разума — просто наставник, а церковь — место собраний для поучений.

Кант мечтает о будущем едином человечестве с единым государственным строем на основе всеобщей — «разумно-нравственной» — религии. Принятие такой душеспасительной религии потребует от всех людей добровольных страданий во имя утверждения высшего нравственного закона, а также глубокого научного изучения библейского текста. В христианском опыте наиболее ценны не покаяние и вера, а разумное доказательство; то, что противоречит разуму, противоречит истине, а потому не способствует «моральному улучшению человека».

Для Канта христианство — высший этап нравственно-религиозного развития человечества, а все остальное — шаг назад. Любовь — дар не небес, а земли, метаморфоза полового инстинкта. Стиснутое рамками запрета, не удовлетворенное до конца низменное животное вожделение трансформируется в высший элемент культуры. «Высшая, для человека никогда не достижимая вполне цель морального совершенства конечных творений есть любовь к закону. Соответственно этой идее в каждой религии принцип веры должен был бы быть таким: “Бог есть любовь”».

Моральный аргумент бытия Бога

Кант не придает своим моральным обоснованиям тезиса «Бог есть» статуса строгого доказательства. Он обосновывает не то, что Бог есть, а то, что б ы л о б ы п о л е з н о (с точки зрения морали) думать, что Бог есть. Таким образом, необходимость бытия Бога можно как-то оправдать в пределах практического разума.

Во многих Священных Писаниях моральный аргумент представлен следующим умозаключением: без веры в Бога люди не страшатся греха, но коль скоро в народе все-таки встречаются высоконравственные люди, то, вероятно, потому что в их совести присутствует Бог. Кант своеобразно развивает это рассуждение в духе эпохи Просвещения, исходя из допущения, что если нет Творца, то моральные идеи и принципы теряют всякую объективную значимость, рушатся.

Коль скоро часто в своей земной жизни честные и добрые люди не получают вознаграждения, а злодеи отнюдь не всегда наказываются, то, в силу моральной справедливости, должен состояться потусторонний Страшный суд, вознаграждающий праведных и наказующий неправедных. Люди стремятся к счастью, однако у них есть также чувство морального долга.

Ощущение морального долга Кант называет категорическим императивом. Нравственное чувство заставляет людей думать, что вселенная упорядочена в соответствии с принципами морали. Если в мире обнаруживается объективный моральный порядок, то устанавливать и поддерживать этот порядок может только Бог. Люди не умеют самостоятельно достигать гармонии между счастьем и долгом; создать в них такую гармонию в состоянии лишь самое совершенное нравственное существо — Бог. Во что выливаются те или иные наши поступки с течением времени, в ходе истории, в череде поколений?

Чтобы оценить все долговременные последствия своего поведения, рассуждает Кант, человек каким-то образом должен пребывать во всех временах, в том числе и в вечности, после своей физической смерти. Для этого у него должна быть бессмертная душа, обладающая способностью видения и нравственного оценивания событий. Если душа человека будет иметь возможность созерцать всю полноту содеянного человеком при земной жизни, то на Последнем суде она будет точно знать, за что именно следует держать ответ.

Для свершения истинно справедливого Суда должен быть самый неподкупный и объективный судья. Таким судьей может быть только Бог. Бытие Бога — норма и опора нравственного поведения. Глас Божий звучит в нашей совести и пробуждает в нас представления о добре и зле, моральной ответственности и долге.

Все эти тезисы, по мнению Канта, нужно рассматривать не как вытекающие из повелений Бога, запечатленных в Библии, а как согласующиеся исключительно с принципами автономного человеческого разума. Моральный аргумент Канта прочно вошел в протестантскую теологию.

Изречения и афоризмы

Любовь к жизни — это значит любовь к правде. Хитрость — образ мыслей очень ограниченных людей и очень отличается от ума, на который по внешности походит. Я испытываю всю жажду познания, беспокойное стремление влечет меня все вперед и вперед, и каждый успех на этом поприще дает мне радость. Мыслить — значит говорить с самим собой, слышать самого себя. Быть опровергнутым — этого опасаться нечего; опасаться следует другого — быть непонятым. Надо сообщить заблуждающемуся уму такие знания, которые его просветят. Тогда заблуждения исчезнут сами собою. Есть такие заблуждения, которые нельзя опровергнуть. Если задать вопрос, живем ли мы теперь в просвещенный век, то ответ будет: нет, но мы живем в век просвещения. Имей мужество пользоваться собственным умом. Человек редко думает при свете о темноте, в счастье — о беде, в довольстве — о страданиях и, наоборот, всегда думает в темноте о свете, в беде — о счастье, в нищете — о достатке.

Из такого кривого полена, как человек, ничего прямого не выстругаешь. Человек имеет склонность общаться с себе подобными, ибо в таком состоянии он больше чувствует себя человеком, т. е. чувствует развитие своих природных задатков. Но ему также присуще сильное стремление уединяться. С того самого дня, когда человек впервые произносит «я», он везде, где нужно, выдвигает возлюбленного себя и эгоизм его неудержимо стремится вперед. Большое честолюбие издавна превращало благоразумных в безумцев. Человек может стать человеком только путем воспитания. Он — то, что делает из него воспитание. Жизнь людей, преданных только наслаждению без рассудка и без нравственности, не имеет никакой цены. Упрямство имеет только форму характера, но не его содержание. Дольше всего живут тогда, когда меньше всего заботятся о продлении жизни.

Счастье есть идеал не разума, а воображения. Прекрасное — это нечто такое, что принадлежит исключительно вкусу. Прекрасное — это символ морального добра. Этика есть философия убеждения. Кто боязливо заботится о том, как бы не потерять жизнь, никогда не будет радоваться ей. Смерти меньше всего боятся те люди, чья жизнь имеет наибольшую ценность. Дайте человеку все, чего он желает, и в ту же минуту он почувствует, что это все не есть все. Чем больше привычек, тем меньше свободы. Люди бежали бы друг от друга, если бы всегда видели друг друга совершенно открыто.

Мораль есть учение не о том, как мы должны сделать себя счастливыми, а о том, как мы должны стать достойными счастья. Нравственность есть нечто до такой степени святое и возвышенное, что ее нельзя унижать и ставить на одну доску с дисциплиной. Нравственность должна лежать в характере. Характер — это способность действовать согласно принципам. О человеке, как моральном существе, уже нельзя спрашивать, для чего он существует. Его существование имеет в себе самом высшую цель, которой, насколько это в его силах, он может подчинять всю природу.

С людьми нельзя обходиться как со средствами для достижения цели, поэтому относись к человеку всегда как к цели и никогда — как к средству. Поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого так же, как к цели, и никогда не относился бы к нему только как к средству. Значение нравственного закона до такой степени обширно, что он имеет силу не только для людей, но и для всех разумных существ вообще. Этика есть философия доброй воли, а не только доброго действия. Человечность — это способность участвовать в судьбе других людей. Когда справедливость исчезает, то не остается ничего, что могло бы придать ценность жизни людей.

Долг!... Это именно то великое, что возвышает человека над самим собой. Долг — это уважение к праву другого. Закон, живущий в нас, называется совестью. Совесть есть... применение наших поступков к этому закону. Высшее благо есть единство добродетели и благополучия. Разум требует, чтобы это благо осуществлялось. Не принимай благодетелей, без которых ты можешь обойтись. Чтобы сделать разумный выбор, надо, прежде всего, знать, без чего можно обойтись. Кто отказался от излишеств, тот избавился от лишений. Страдание — это побуждение к деятельности. Страдание — это стимул для нашей деятельности, и, прежде всего, в нем мы чувствуем нашу жизнь; без него наступило бы состояние безжизненности.

Один, глядя в лужу, видит в ней грязь, а другой — отражающиеся в ней звезды.

Две вещи наполняют душу всегда новыми и все более сильными удивлением и благоговением, чем чаще и продолжительней мы размышляем о них, — это звездное небо надо мной (намек на механику Ньютона. — *Д. П.*) и моральный закон во мне. Дайте мне материю, и я покажу Вам, как из неё должен образоваться мир.

Надо жить по вере, а не по-богословски доказывать. Суть религии не в богообщении, а в моральных установках. Разумный человек может иметь религию, но не должен иметь никаких отношений к Богу, ибо человеку ничего достоверно не известно о действительном существовании Бога

Г. В. Ф. Гегель: философия религии

Георг Вильгельм Фридрих Гегель (1770—1831) — великий немецкий философ, один из творцов немецкой классической философии и философии романтизма. Он оказал громадное влияние на развитие философской и общественной мысли Европы XIX—XX вв. «Никогда еще, с тех пор как люди мыслят, не было такой всеобъемлющей системы философии, как система Гегеля», — так оценил Ф. Энгельс творческое наследие Гегеля.

Пафос его философии — вера в логическую «прозрачность» и диалектичность сущего, в мировой прогресс и постижимость мира диалектическим разумом. В становлении философских взглядов Гегеля важнейшую роль сыграли идеи Канта, Руссо, Фихте и Шеллинга. Главные книги Гегеля: «Феноменология духа» (1807), «Наука логики» (1812—1815), «Энциклопедия философских наук» (1817, 1830; 2-я часть — «Философия природы», 3-я часть — «Философия духа»), «Философия права» (1821); лекции по философии истории, эстетике, философии религии, истории философии (изданы после смерти Гегеля).

Гегель родился в семье финансового чиновника. В семилетнем возрасте поступил в гимназию в Штутгарте, где проявил способности к древним языкам и истории. В 1788 г. после окончания гимназии Гегель поступил в Тюбингенский теологический институт, в 1793 г. получил степень магистра философии, защитив магистерскую диссертацию по философии в 1790 г.

Начал рукопись «Народная религия и христианство»(1792). Защитил богословскую диссертацию (1793). Окончил университет (1793). Стал учителем в доме Штейгера (1793, Берн). Прекратил работу над рукописью «Народная религия и христианство»(1794). Работа над рукописями «Жизнь Иисуса» и «Позитивность христианской религии» (1795). Учитель в доме Гогеля (1797, Франкфурт). Выходит первая печатная работа (анонимно) «Доверительные письма о прежних государственно-правовых отношениях Вадтланда к городу Берн»(1798). Работа над рукописью

«Дух христианства и его судьба», пребывание в Штутгарте (1799). Написан «Фрагмент системы» (1800, 14 сентября). Гегель в Иене (1801, январь). Опубликовано текст «Различие между системой Фихте и Шеллинга» (1801, июль). Диссертация представлена факультету (1801, 18 октября).

Читает курсы: «Логика и метафизика» и «Введение в идею истинной философии» (1801, зимний семестр). Начал выходить «Критический журнал философии». В первом номере опубликованы две работы Гегеля: «О сущности философской критики» и «Как здравый человеческий рассудок относится к философии» (1802, январь). Работа над рукописями по философии природы и философии духа (1803). Избран действительным членом Общества естествоиспытателей Вестфалии (1804, 1 августа). Работа над рукописью «Логика. Метафизика. Натурфилософия» (1804).

Получил звание экстраординарного профессора (1805, март). Чтение курсов: «Философия природы и человеческого рассудка», «Спекулятивная философия или логика», «Чистая математика, арифметика и геометрия» (1806, летний семестр). Гегелю назначен первый академический оклад — 100 талеров в год (июнь, 1806). Закончена «Феноменология духа» (в ночь на 14 октября 1806). Избран почетным членом физического общества в Гейдельберге (1807, 1 января).

С 1816 г. Гегель возвращается к университетскому преподаванию. До 1818 г. он работает в Гейдельберге, а с 1818 по 1831 гг. — в Берлине. Выход в свет второго тома «Науки логики» (1816, начало осени). Переезд в Гейдельберг (1816, октябрь), чтение курсов: «Энциклопедия философских наук» и «История философии» (зима, 1816). Вышла в свет «Энциклопедия философских наук» (1817, июнь). Чтение в Гейдельберге курсов: «Энциклопедия философских наук», «Эстетика». (1818, летний семестр). Вступительная лекция в Берлинском университете (1818, 22 октября). В Берлине Гегель становится «официальным философом», однако не во всем солидарен с политикой прусских властей. Публикует «Философию права» (1820), ведет активную лекционную деятельность; у него появляется множество учеников. Читает курсы: «Естественное право и государственное устройство», «Энциклопедия философских наук» (зимний семестр 1818—1819).

Вышла в свет книга «Основы философии права» (1820, октябрь). Чтение курсов «История философии» и «Эстетика, или Философия искусства» (зима, 1821) и «Философия религии», «Логика и метафизика» (летний семестр, 1821). Под руководством Гегеля начал выходить журнал «Ежегодники научной критики» (1827, январь).

Гегель скоропостижно скончался (предположительно от холеры) 14 ноября 1831 г.

Эволюция философско-религиозных идей Гегеля

Гегель защитил магистерскую диссертацию по церковной истории Вюртемберга (1790). Отказавшись от карьеры священника, он продолжил изучение практических и теоретических проблем религии. В его ранних текстах («Народная религия и христианство», «Жизнь Иисуса», «Позитивность христианской религии») говорится, что религия более всего затрагивает человеческое сердце и является «одним из самых важных дел нашей жизни». При этом от «субъективной религии», проявляющейся в чувствах, поступках и морали людей, философ отличает «объективную религию» (теологию любой окраски), представляющую собой мертвое знание о Боге. Если субъективная религия сравнима с живой природой, то объективная — с кабинетом натуралиста, где собраны гербарии, умертвленные насекомые и заспиртованные животные.

Моральную субъективность Гегель противопоставляет позитивности христианства, трактуемого как институционализируемая религия. Позитивная религия «противоестественна или сверхъестественна, содержит понятия и сведения для рассудка и разума недостижимые и чрезмерные, требует таких чувств и действий, которые никогда не были бы произведены человеком естественным, но которые, если взять чувства, насильственно вызываются особыми средствами, а если взять действия, то совершаются только по указке и из послушания, без личной заинтересованности».

Ранние работы Гегеля мало схожи с канонической теологией, скорее являясь обвинительными речами п р о т и в ц е р к в и. По мнению Гегеля, христианство прошло три этапа своего омертвления и усиления черт «позитивности» — от первоначального учения Христа через раннее христианство к позднему государственному христианству; слова Иисуса «Кто будет веровать и креститься, спасен будет, а кто не будет веровать, будет осужден» сказаны создателем позитивной религии, а вовсе не учителем добродетели.

«Жизнь Иисуса» (1795) начинается словами: «Чистый разум, которому нет предела, есть само Божество. В соответствии с разумом упорядочен план мироздания. Именно разум раскрывает перед человеком его назначение, безусловную цель жизни; иногда мгла обволакивает его, но никогда не тушит полностью, даже во тьме крошечной сохраняется хотя бы слабое его мерцание». Проза Гегеля о Христе — это рационалистическая интерпретация евангельских повествований об основателе христианства. Иисус предстает чистым моралистом, зывающим к разуму

людей; при этом вовсе не упоминаются Благовещение, непорочное зачатие, иудеи, воскресение из мертвых и пр.

Гегелевский Христос изъясняется в духе формул Канта о нравственности (как масштабе богоугодности индивида, а не рода): «То, что вы хотели бы видеть общим законом для всех людей и в том числе и для вас, тем руководитесь в своем поведении». «Человек больше, чем храм, человек освящает действие или лишает его святости. <...> Суббота установлена для человека, а не человек создан для субботнего праздника».

Молодой Гегель разделяет идеи эпохи Просвещения и оценивает христианство как религию рабскую и деспотическую, подавляющую духовную свободу «народной религии». «Основной порок, лежащий в основе всей церковной системы, — пишет Гегель, — это непризнание прав любой способности человеческого духа, особенно же первой среди них — разума; и поскольку разум не призван и не понят церковной системой, то она не может быть не чем иным, как системой презрения к людям».

«Возможность, чтобы вера изменилась, предотвращается запретом чтения тех или иных книг, обсуждения в разговорах на церковных и учебных кафедрах чужих мнений. Всякая церковь выдает свою веру за крайний предел всей истины... любая церковь утверждает, что на целом свете нет ничего более простого, чем обретение истины: стоит только на память заучить соответствующий катехизис».

Гегель полагает, что «народная религия» древних греков и римлян утратила свой смысл и исчезла, когда эти народы лишились свободы (зачем сети рыбаку, если русло реки пересохло?). В письме Шеллингу (1795, 16 апреля) Гегель пишет: «Религия и политика всегда работали сообща. Религия проповедовала то, что хотел деспотизм, — презрение к роду человеческому, неспособность его к какому-либо добру, неспособность стать чем-либо с помощью собственных сил. С распространением идей того, каким что-либо должно быть исчезнет безразличие серьезных людей принимать то, что есть, таким, какое оно есть».

В тексте «Народная религия» Христос изображался носителем «позитивности», а в «Жизни Иисуса» — ее антиподом. В неоконченной рукописи «Дух христианства и его судьба» (1797) Гегель трансформирует Иисуса сначала в просветителя, затем в кантианца, потом в романтика, наконец, в религиозного деятеля и оппонента кантовской этики. Теперь роль носителя «позитивности» Гегель отводит иудаизму: в Древней Иудее евреи находились под тотальным принуждением Иеговы, а господство и подчинение не могут быть совместимы с истиной, красотой и свободой.

В работе «Дух христианства и его предназначение», самой значительной в серии теологических работ раннего периода, Христос спорит с Моисеем. Он намерен преодолеть внешний характер Декалога, вернуть человеку целостность, органически слить в людях их личные склонности с общественным долгом. По сути, это спор Гегеля с Кантом.

Кант рассматривал моральность как победу всеобщего над противостоящим ему единичным, а Гегель, напротив, призывает возвысить единичное до всеобщего через их синтез. Кант признает евангельскую заповедь «возлюби ближнего, как самого себя» недостижимым образцом святости, ибо люди не свободны от своих желаний. Гегель же считает, что Христос добился этой проповедью синтеза субъекта и объекта. «Закон и склонность перестают отличаться друг от друга... долг, моральные убеждения и тому подобное перестают быть всеобщими, противопоставленным закону». Ветхозаветная заповедь «Не убий!» «может стать принципом всеобщего законодательства, но Иисус противопоставил ей более высокий дух примиренности» — такую полноту жизни, которая делает этот принцип совершенно излишним. Человеку, «душа, которого возвысилась над правовыми отношениями и не подчинена ничему объективному, нечего прощать обидчику, ибо тот ни в чем не затронул его права; как только кто-либо посягнет на объект права, он тотчас же отказывается от этого права».

По Гегелю, любовь к ближнему есть любовь к тем людям, с которыми ты вступаешь в отношения, но не мысленная любовь к людям «вообще». Религия выше любви. «Для того чтобы любовь стала религией, она должна выразить себя в объективной форме». Она как субъективное чувство должна слиться с представляемым, со всеобщим и тем самым обрести форму существа, которому можно поклоняться, которое этого достойно.

В своих ранних теологических сочинениях Гегель указывает на глубокие различия между греческой и иудейской религиозностью: греки счастливы в силу гармонии между индивидом, обществом и божественным (тезис); жизнь иудеев печальна из-за глубокого разлада между человеком-рабом и Богом-диктатором (антитезис). Христос, по Гегелю, мыслится в общей для христиан и иудеев плоскости (синтез). В христианстве через любовь воссоздано единство человека с Богом, индивидуального и всеобщего, и человеку возвращена счастливая невинность древнегреческого типа. Через размышление о христианстве как высшем синтезе эллинизма и иудаизма Гегель приходит к своей общей философско-диалектической системе. Правда, образ Иисуса с самого начала серьезно искажен

иудейским миром, и Гегель попытался при помощи философской рефлексии приспособить (модернизировать) христианство к своей эпохе.

Сочинение Гегеля «Философия религии»

Свой курс лекций по философии религии Гегель читал и перечитывал несколько раз начиная с лета 1821 г. в Берлине. Впервые его труд был опубликован в 1832 г. в составе 11—12 томов посмертного собрания сочинений Гегеля. На русском языке эта книга впервые опубликована в 1975—1977 гг. в переводе М. И. Левиной, П. П. Гайденко и Ал. В. Михайлова*.

В данном сочинении автор предстает антитеистом в духе учений Пифагора и Платона, выступающим против церкви в защиту Христа. Суть мировой истории трактуется Гегелем как единый, закономерный процесс самопознания мирового духа и как «прогресс в сознании свободы». Мистическая цель самопознания — в единении с Божеством, понимаемым как Разум-Логос-Нус. Историю религии Гегель пытается осмыслить как эволюцию все более глубокого постижения Абсолюта и очеловечивания образа Бога; поэтому идеал религии не в прошлом, а в будущем.

Религия в гегелевской системе занимает почетное место. Вместе с философией она венчает грандиозное здание человеческого знания, но все же последнее слово принадлежит философии как самой высокой форме познания Абсолютного Духа: «В философии религии Бог, разум и есть... предмет познания, ибо Бог разумен по своей сущности. <...> Занимаясь философским исследованием разума, мы исследуем познание; однако мы не пытаемся сделать это предварительно, вне нашего предмета, но познание разума и есть тот предмет, которым мы занимаемся... и отношение конечного духа, конечного разума к божественному создает себя внутри самой философии религии и должно быть рассмотрено в ней...»**

Представления о сущности Бога и религии дают следующие гегелевские дефиниции. Бог есть любовь (т. е. различие и уничтожение различия) — вечная идея как Троиединство. Бог есть дух, абсолютная идея и истина. Из Бога все исходит и к Богу все возвращается. Бог есть Бог, поскольку он знает самого себя. Знание Богом самого себя есть самосознание в человеке. Только религия есть абсолютно истинное знание. Знание человека о Боге развивается до знания себя человеком в Боге. Религия

* См.: Гегель Г. В. Ф. Философия религии : в 2 т. М., 1976.

** Там же. Т. 1. С. 246—247.

начинается с появлением субъективного человеческого сознания, как знание духа о Духе в его истине.

«Религия есть сознание в себе и для себя истинного в противоположность чувственной, конечной истине и конечному восприятию. Тем самым она есть возвышение, рефлексия, переход от непосредственного, чувственного, единичного... <...> ...следовательно, выход и уход к другому (но не к некоему третьему и т. д., ибо в этом случае другое тоже было бы конечным, а не другим); тем самым это — переход ко второму, но такой, что этот уход и создание второго сами себя снимают, и это второе есть первое истинно непосредственное и неположенное. В этом переходе религиозная точка зрения являет себя как точка зрения истины, в которой содержится все богатство мира природы и духа»*. «Религиозная точка зрения является развитием универсума природы и духа, выражает себя в этом процессе в качестве абсолютно истинного и первого»**.

Текст лекций Гегеля состоит из развернутого теоретического введения и следующих трех частей: 1) «Понятие религии»; 2) «Определенная религия (состоит из двух разделов: «Естественная религия» и «Религия духовной индивидуальности»); 3) «Абсолютная религия».

«Введение» подразделено Гегелем на три части: 1) отношение философии религии к ее предпосылкам и принципам эпохи; 2) предварительные вопросы; 3) деление. Религию как предмет философского анализа он определяет как такую сферу сознания, в которой решены все загадки мироздания, устранены все противоречия мысли. Религия есть сфера вечной истины, в которой находит свое высшее завершение все то, что человек ценит и чтит. Бог одухотворяет человеческую жизнь, поднимает ее на высшую ступень сознания — как безусловную, свободную и конечную цель самой себя. Религия — это всеобщее созерцание, ощущение, сознание, постигающее абсолютную истину. Религия, по убеждению Гегеля, направляет все желания и поступки индивида.

В первой части введения Гегель касается следующих трех вопросов.

1. Как соотносятся между собой философия и религии вообще? Ответ автора таков. У философии и религии есть общее содержание, потребности и интересы. Предмет философии и религии — вечная истина в ее объективности, Бог и ничто, кроме Бога и объяснения Бога. Философия не мирская эмпирическая премудрость,

* Гегель Г. В. Ф. Указ. соч. Т. 1. С. 285—286.

** Там же. С. 291.

а познание немирского, вечного, Бога. Поясняя религию, философия поясняет себя, а поясняя себя, поясняет религию. И то и другое есть служение Богу, отказ от всего субъективного, поэтому здесь они совпадают, и здесь философия тождественна религии. Моменты же различия в том, что философия опирается на собственный метод познания Бога. Спекулятивная философия есть сознание идеи в форме понятия, религия же постигает свой предмет в его целостности и конкретности содержания.

Теологи зря с древних времен враждуют с философами, полагая, будто философия искажает, разрушает и профанирует содержание религии. По мнению Гегеля, позитивная связь философии и религии (особенно в Средние века) не менее глубока, чем враждебность между ними.

2. Как философия религии относится к философской системе в целом? Философия религии рассматривает идею Бога как самого Себя в аспекте Его наличного бытия. Общая философия же берет абсолютное не только как чисто логическую идею, но и как воплощения Абсолюта в Его деятельности. Таким образом, для философии Бог становится результатом ее исследования.

3. Как философия религии относится к позитивной религии и церковной вере? Противоречие между ними мнимое. С одной стороны, религия порождена Божественным духом, а не изобретена человеком. С другой стороны, человеческий разум тоже есть Божественное начало в человеке. Следовательно, и философия в качестве философии религии не должна враждовать с религией как таковой. Их противоположность во многом вызвана обстоятельствами нынешней эпохи, которая ориентирует наш разум на познание конечных вещей и глушит в нас потребность в познании Бога. Но философия вполне может заниматься религией, достигая на этом пути плодотворных результатов.

Во второй части введения Гегель выдвигает следующие «предварительные» вопросы: 1) возможно ли вообще познание религии при помощи разума? 2) обладает ли разум человека способностью познавать Бога? 3) следовательно, возможна ли вообще философия религии как наивысшая сфера познания и область абсолютной истины?

В третьей части введения автор делит философию религии на три части аналогично выделению в понятии религии трех ее аспектов: всеобщности, особенности и возвращения из определенности к самому себе.

В книге вначале обсуждается общее понятие религии (часть первая), затем — определенная религия (часть вторая) и, наконец, религия открывения (часть третья).

Молодой Гегель ставил религию выше философии, а для позднего Гегеля философия, наоборот, выше религии. Философ рационализирует веру в Бога и критикует Шлейермахера, ограничивающего религию областью чувств. По его мнению, религиозное переживание — всего лишь необходимое, но не достаточное условие веры.

Гегель сравнивает философию с теологией. Обе они имеют своим предметом Абсолютное. Но, в отличие от теологии, философия рассматривает Абсолютное, во-первых, как чисто логическую идею, во-вторых, как дух в его воплощениях. Бог оказывается и результатом философии, и вечным самосозиданием, предшествованием самому себе. Философия и религия во многом совпадают. Философия — тоже богослужение, ибо она по существу не что иное, как тот же отказ от субъективных домыслов и мнений в своем занятии Богом. С другой стороны, философия отличается от религии методами своего постижения Бога.

От индивида требуется сознательно и активно относиться к традиционной вере. Религия не просто мысль и теория; практическая конкретность религиозной веры проявляется в культе. Государство и религия суть различные воплощения разума. Если молодой Гегель обвинял церковь и государство в насаждении деспотизма, то в «Философии религии» религия и государство выступают историческим воплощением свободы.

В череде сменяющих друг друга религий христианство оказывается высшей фазой прогресса в постижении Бога. Через религиозный культ религия связана с государством и закладывает основы государственной дисциплины. Как основа любого государства религия определяет право и нравственность подданных.

Во второй части книги автор уподобляет все определенные религии возрастным ступеням взросления человека. Гегель описывает отдельные виды религии и объясняет религию «вообще» как единый закономерный процесс эволюции, сопряженный с углублением осознания свободы. Определенные религии суть особенные моменты понятия религии, продвижение от чувственно-природного представления о ней к подлинному понятию.

Уже на самых ранних формах религии заметен отпечаток духовности. Исторически первой («естественной») религией можно считать колдовство, или магию; ее сущность в том, что «духовное есть власть над природой»*. В этой естественной, непосредственной религии первобыт-

* Гегель Г. В. Ф. Указ. соч. Т. 1. С. 433.

ного колдовства сознание верующего преисполнено чувственного вожделения. Гегель полагает, что «религия колдовства», особенно на первоначальных стадиях эволюции человека, не проистекала из идеи о Боге и всеобщем самосознании. В колдовстве отсутствует вера в сверхъестественное, в которой человек обращается к абсолютной воле; колдуя, человек осуществляет свою собственную власть. Магия — это дар особенных людей, обученных традиционному умению применять колдовскую силу. Прежде чем отправиться на охоту за зверем, древние люди шли к берегу реки и рисовали этого зверя, а затем метали в рисунок копья, полагая, что подобное порождает подобное. С течением времени крепла вера в решающее воздействие подобных обрядов на ход событий. Постепенно возникли разные виды магии.

История человеческой любви даже на ранних фазах своего возникновения также принимала характер самого крайнего обожествления. Последнее проявлялось в фетишизме. Фетишем (*feitico* — зачарованная вещь) могла стать любая вещь — дерево, куст или камень и др. Страны Африки составляют подлинное отечество фетишизма. Наряду с фетишизмом распространялись вера в духов, культ различных природных стихий и культ мертвых.

Гегель полагает, что из фетишизма логично вытекает тотемизм. Между действием человека с фетишем и продуктом этого действия, вероятно, есть некий незримый дух-посредник, который вселяется во все мертвое и живое. Люди начинают поклоняться тому растению или животному, с которым признают кровнородственную связь и которое сверхъестественным путем покровительствует их роду или племени. Любовь не совместима с фанатизмом. Тот, кто превращает объект своей любви в объект слепого преклонения и божественный талисман на все времена, никогда не в силах любить истинной любовью. С тотемизмом связаны представления о переселении душ и культ мертвых.

На следующем уровне развития религиозного сознания люди начинают определять Бога как абсолютную мощь и субстанцию, а человека — как ничтожное. В трех восточных «религиях субстанции» — китайской (религии меры), индийской (религии фантазии) и буддизме (религии в-себе-бытия) — возвышение духа над природным еще не проведено последовательно.

В рамках пантеизма как «религии природы» (или «религии субстанции») человек осознает себя существом бессильным и ничтожным и верит в действующую во всех вещах всеохватывающую божественную мощь. В первоначальном, китайском, варианте центральным моментом

пантеизма выступает чувственное представление о небе (Тянь) как мировом целом, неведомой высшей силе, с которой только император имеет право вести переговоры и приносить ему жертвы.

В индийской религии брахманизма монархический пантеизм сменяется монистическим пантеизмом: осознается и чтится тождество «я» и Брахмана, индивидуальная личность человека исчезает. Индус, уверовавший в брахманизм, сосредоточивается в себе, умирает для мира и в качестве йога на мгновение становится Брахманом — Единым, Божеством среднего рода, содержащим в себе различенность. В перспективе внутренние различия в Брахмане трансформируются в Единство. В своей определенности Брахман есть три — Вишну, Шива, Кришна; из него происходят бытие и небытие. Брахман напоминает высокий принцип христианской Троицы.

Следующей ступенью развития религии Гегель считает буддизм — религию как «в-себе-бытие». Бог предстает как ничто: из этого ничто все происходит и в ничто все возвращается. Вместе с тем Бог-Ничто познается как вполне определенный человек — Будда, далай-лама и т. д. Предельная цель буддиста заключается в достижении нирваны, когда человек освобождается от всякого бремени, уже не подвержен переселению, разрушению и становится Богом-Буддой.

Представление о сансаре в буддизме сочетается с верой и колдовством, а посредники-священнослужители олицетворяют собой духовную мощь. Через догмат о переселении простой культ тишины и покоя переходит в самое многообразное идолопоклонство

На следующей ступени определенной религии, где дух еще более возвышен над природным, рождается «религия свободы»; появляются: 1) древнеперсидская религия добра или света как переход от пантеизма к более высокой стадии в развитии религиозной идеи; 2) сирийская религия (религия страдания), где Божество имеет свою противоположность уже не вне себя, как в древнеперсидской в виде борьбы двух начал, а в себе; 3) идея бессмертия у египтян.

Зороастризм, по мнению Гегеля, — это переходная форма от пантеизма к более высокой стадии в развитии религиозной идеи. Основное содержание этой древнеперсидской «религии добра» есть борьба света и мрака, Ормузда с Ариманом. В основе мира и человеческой жизни лежит вечная борьба между Богом добра Ахурамаздой и Богом зла Анхра Манью. Главное в культе парсов — соблюдение внутренней и внешней чистоты.

Дуализм персидских верований устраняется в финикийской религии страдания. Бог Адонис умирает и преодолевает свою смерть,

рождаясь заново. Это настоящий праздник жизни, радости, пробуждения природы. В культе Адониса и в финикийской легенде о птице Фениксе Гегель усматривает символ бесконечного возрождения жизни из пепла.

Подлинный прогресс в сознании свободы, по Гегелю, связан не с идеей «переселения душ», а с идеей бессмертия, которая появляется не у китайцев и не у финикийцев, а у египтян. В египетском царстве мертвых преодолено природное бытие. Душой всего является Осирис-Нил. Он олицетворяет и жизнь, и смерть, ведет страшную борьбу со своим братом Сетом, воплощающим силы пустыни. Осирис умирает, но умирает для того, чтобы возродиться вновь.

Народы, не верящие в бессмертие души, не заботятся о сохранении умершего тела. Почести, воздаваемые умершему, находятся в прямой связи с представлением о бессмертии. Древние египтяне считали человека выше природных сил и стремились оградить человеческое тело от сил разрушения и от власти природы. У египтян есть вероучение о воскресении умерших и о гробнице-пирамиде как «доме вечности». Проблемы жизни и смерти, навеянные египетской религией, по-своему преломляются в религиях «духовной индивидуальности», к которым Гегель относит иудейскую, древнегреческую и древнеримскую веры, где Бог выступает как некая выделившаяся из природы «свободная субъективность».

Следующая ступень в развитии определенных религий — религия возвышенности, духовной индивидуальности, свободной субъективности. В иудейской, древнегреческой и древнеримской религиях Бог никак не зависит от природы и является свободной субъективностью. Иудеи выдвинули принцип творения Богом мира из ничего, и этот принцип гораздо возвышеннее любых учений о происхождении мира и богов из хаоса. Единый Бог создает, формирует хаос, а также творит человека по своему образу и подобию. А человек, будучи ничтожным и бессильным, тем не менее богоподобен в своем творчестве и познании. Национальная ограниченность и партикуляризм иудеев как богоизбранного народа преодолеваются на следующей ступени развития религиозной идеи — в религии красоты древних эллинов. Эллин-индивид «находит себя в своих богах», обретая свободу, духовность и красоту. Религиозный культ древних греков своеобразно развивается из поэзии их жизни. Далее исторически следует римская религия целесобразности и рассудка. В ней все мировые цели соотнесены с целями государства. Гегель считает ее прозаичной, лишенной идеальной красоты. Римские боги сухи и серьезны, личность римлянина и его религиозная идея целиком подчинены государству и цели достижения мирового

господства. Римский император обоготворен, служит не истине, а лжи, и этот культ личности причиняет всем людям невероятное страдание. Из этих мучений родилось христианство. По мнению Гегеля, оно является единственно истинной религией, которую не может превзойти никакая другая определенная форма религии.

Третья часть книги посвящена описанию х р и с т и а н с т в а как «абсолютной и бесконечной религии». На этапе появления христианства религия «вообще» достигла самосознания, и понятие религии стало для себя объективным предметом. Бог и человек в христианстве примирились, и Бог стал духом всех тех людей, которые Его почитают. Бог больше не является чем-то потусторонним, неизвестным, Он сам возвестил людям, что Он есть. «Несчастье, страдание мира, — пишет Гегель, — было условием, подготовкой субъективной стороны к сознанию свободного духа как абсолютно свободного и тем самым бесконечного духа».

Автор подчеркивает, что он имеет в виду не историческое «позитивное христианство» как любую случайную форму обретения истины, а то необходимо-истинное христианство, которое отвечает философски-разумным критериям. А католичество — ложная форма христианства. И Библия «позитивна» (ведь «дьявол тоже цитирует Библию»); не надо каждое ее слово принимать на веру и оправдывать каждый церковный обряд.

Гегель не соглашается с мнением Канта, что истина религии укоренена в морали, в закабалении единичного всеобщим. Не может иметь форму истины то, от чего человек зависит. Религию, по Гегелю, следует понимать как нечто внутреннее в собственном самосознании — как «примирение самосознания с сознанием». Религия не является механическим привнесением в человека извне, а находится в нем самом, в его разуме, в его свободе.

Гегель вновь возвращается к проблеме соотношения философии и религии и доказывает, что философия не ставит себя выше религии, а только продолжает религию через размышление об абсолютной истине, о Боге, ведь христианству «не достает формы мышления». Гегель критикует деятелей Просвещения, суетный рассудок которых отрекся от истины и выступил против поиска разума в христианстве.

Афоризмы

Что человек делает, таков он и есть. Человек есть не что иное, как ряд его поступков. Человек не станет господином природы, пока он не стал господином самого себя. Только через осуществление ве-

ликих целей человек обнаруживает в себе великий характер, делающий его маяком для других.

Индивидуальность должна управлять как аристократ, как независимая и полагающаяся лишь на себя личность. Человек с характером импонирует другим, потому что они знают, с кем имеют дело в его лице. Кто не обладает мужеством рискнуть жизнью для достижения своей свободы, тот заслуживает быть рабом. Постепенная отмена рабства лучше внезапной. Ни один человек не может быть героем для своего лакея. Не потому, что герой — не герой, а потому что лакей — только лакей. Талант без гения ненамного возвышается над уровнем голой виртуозности

Человек воспитывается для свободы. Воспитание имеет целью сделать человека самостоятельным существом, то есть существом со свободной волей. Благодаря войнам сохраняется нравственное здоровье народов. Когда человек совершает тот или иной нравственный поступок, то он этим еще не добродетелен; он добродетелен лишь в том случае, если этот способ поведения является постоянной чертой его характера. Чего человеку поистине надлежит страшиться, так это не внешней подавляющей его мощи, а нравственной силы, которая есть определение его собственного свободного разума и вместе с тем нечто вечное и нерушимое, так что, обращаясь против нее, человек восстанавливает ее против себя. Счастлив тот, кто устроил свое существование так, что оно соответствует особенностям его характера.

Совесть — это моральный светильник, озаряющий хороший путь; но когда сворачивают на плохой, то его разбивают. Нравственность — это разум воли. Чтобы мой поступок имел моральную ценность, с ним должно быть связано мое убеждение. В религии страдания человек презирает свою радость и отбрасывает осознание ее. Привычка делает невидимым то, на чем основывается наше существование. Аморальным является делать что-то из страха перед наказанием или для того, чтобы приобрести у других хорошее мнение о себе. Рассудок может образоваться без сердца, а сердце — без рассудка; существуют односторонние безрассудные сердца и бессердечные умы. Дурной человек следует своим склонностям и из-за них забывает свои обязанности. Дурной человек считал бы нужным выполнить свои обязанности, но у него нет воли, чтобы управлять своими склонностями и привычками. Ничто великое в мире не совершается без страсти.

Нечто перестает быть тем, что оно есть, когда оно теряет свое качество. Живое тело всегда готово сделать скачок в область химического процесса. Жизнь — это бесконечное совершенствование. Считать себя совершенным — значит убить себя. Из всех вообще безнравственных отношений отношение к детям как к рабам есть самое безнравственное. В целом, дети любят родителей меньше, чем родители детей, ибо они идут навстречу самостоятельности и крепнут, оставляют, следовательно, родителей за собою, между тем как родители обладают в них объективной предметностью своей же связи.

История учит лишь тому, что она никогда ничему не научила народы. Все действительное разумно, все разумное действительно. Все действительно всемирно-исторические события происходят дважды: первый раз в виде великой трагедии, во второй — в виде жалкого фарса. В истории уже все было, но народы и правительства никогда не делали выводов и не извлекали для себя уроков, которые им следовало бы извлечь из истории. Если объединяются слабые, то они становятся сильными, если объединяются сильные, то они становятся непобедимыми. Гражданское общество представляет нам картину столь же необычайной роскоши, излишества, сколь и картину нищеты и общего обоим физического и нравственного вырождения.

Жизнь и мнения раньше считалось хорошим заглавием, ибо у некоторых из людей есть жизнь, но нет мнений; у других лишь мнения, но никакой жизни. Человек бессмертен благодаря познанию. Познание, мышление — это корень его жизни, его бессмертия. Самая серьезная потребность есть потребность познания истины. Изучить — значит понять правильность того, что думали другие. Но нельзя познать вещи, если изначально исходить из их ложности. Ответ на вопросы, которые оставляет без ответа философия, заключается в том, что они должны быть иначе поставлены. Голый результат есть труп, оставивший позади себя тенденцию. Ирония есть синтез абсолютных антитез, а потому через нее, скорее всего, познается истина. Истина рождается ересью, а умирает предрассудком.

Вреднее всего желание предохранить себя от ошибок. Если факты противоречат моей теории, тем хуже для фактов. Речь — удивительно сильное средство, но нужно иметь много ума, чтобы пользоваться им. Искусство имеет своей задачей раскрывать истину в чувственной форме. Каждое художественное произведение принадлежит

своему времени, своему народу, своей среде. Подлинные бессмертные произведения искусства остаются доступными и доставляют наслаждение всем временам и народам.

Л. А. Фейербах: антропологизм, атеизм и философия религии

Людвиг Андреас Фейербах (1804—1872) — немецкий философ-материалист и атеист. Родился в семье знаменитого немецкого криминалиста Ансельма Фейербаха (основателя теории психического принуждения, или теории устрашения в учении о наказании). Окончил местную гимназию. В 1823 г. поступил на теологический факультет Гейдельбергского университета, затем, переехав в Берлин, поступил в Берлинский университет, который окончил в 1828 г. В Эрлангенском университете он защитил диссертацию «О едином, всеобщем и бесконечном разуме». Диссертация была написана по-латыни, в духе абсолютного идеализма Гегеля; в ней речь шла о первичности всеобщего и бесконечного разума по отношению к единичному, конечному мыслящему субъекту.

Став приват-доцентом Эрлангенского университета, Фейербах с 1829 г. читал там курс «гегелевской философии» и истории новой философии. В 1830 г. был навсегда лишен права преподавания из-за своей книги «Мысли о смерти и бессмертии». Эта книга была опубликована анонимно, и власти ее конфисковали после установления авторства. В книге отвергалась идея бессмертия души. Автор делал вывод, что вера в бессмертие души обесценивает нашу единственно реальную — земную — жизнь, делает пустыми все наши заботы; потусторонняя направленность придает религии ложный характер.

Людвиг горячо приветствует Революцию 1848 г., в этом же году он стал депутатом франкфуртского Национального собрания, но не стал политическим активистом. В последние годы жизни живо интересовался социально-экономическими проблемами, изучал «Капитал» К. Маркса, В 1870 г. вступил в социал-демократическую партию.

Людвиг Фейербах умер 13 сентября 1872 г. в Рехенберге.

Основные труды Фейербаха: «К критике философии Гегеля» (1839), «Сущность христианства» (1841), «Основы философии будущего» (1843),

«Предварительные тезисы к реформе философии» (1842). В Германии полное собрание сочинений Фейербаха в десяти томах вышло в 1846—1866 гг.*

Вначале Фейербах был сторонником крайне левой школы в гегельянстве. С 1839 г. он перешел на позиции материализма, сенсуализма, антропологизма и атеистического гуманизма. Свой философский путь от теологии через метафизику к позитивной антропологии мыслитель описал следующим образом: «Бог был моею первою мыслью, разум — второю, человек — третьей и последнею». По словам Фейербаха, «он поссорился и с Богом, и с миром». Философию и религию немецкий материалист определял как *в з а м о и с к л ю ч а ю щ е м и р о п о н и м а н и я*.

Фейербах резко расходился с атеистами XVIII в. в понимании психологического и исторического генезиса религии. Он отвергал их «просветительское» убеждение, будто исторические формы религия порождены невежеством масс и сознательной политической мистификацией со стороны власть имущих. По Фейербаху, религиозное творчество проистекает из присущей всем людям склонности к антропоморфизму.

В древние времена религия воплощала в себе лучшие идеи и чувства людей, объединяла все сферы знания и деятельности. Однако сейчас она перестает быть нужной в ее прежнем виде, поскольку иллюзорная суть религии уже разгадана материализмом и люди более не нуждаются в содействии вымышленных богов. Формулу христиан «Бог есть любовь» Фейербах переворачивает: «Любовь есть Бог».

Философ предлагает повсеместно учредить в будущем новую — гуманистическую — религию, *к у л ь т з е м н о г о ч е л о в е к а*. Для этого нужно сакрализовать простые законы человеческого общежития и нравственности и придать религиозный смысл половой любви и браку («Любовь к женщине есть основание всеобщей любви. Кто не любит женщины, не любит человека»).

Антропологический материализм

Тема сочинений Фейербаха — человек как субъект мышления, но не мышление как субъект. Разум человека невозможно изучить без исследования человеческой телесности. Природа создала не только мастерскую желудка, но и храм мозга. У нашего тела и духа один источник — приро-

*На русском языке наиболее известна следующая публикация: *Фейербах Л.* Сущность религии // Избр. филос. произв. : в 2 т. М., 1955.

да. Человек есть родовое существо, и свои способности он реализует сообща. «Человек человеку Бог — таково высшее практическое основание, таков и поворотный пункт всемирной истории».

Фейербах не принимал этики аскетизма. Он считал высшим естественным притяжением человека стремление к счастью, но только не за счет других людей, а путем согласования своих желаний с интересами человечества. Следовательно, эгоизм следует уравновесить альтруизмом. Максиму «Возлюби ближнего» Фейербах призывал возвести в ранг философского морального закона. Наши пороки суть неудавшиеся добродетели, а зло происходит из-за уродливого воплощения идеала родового человека в естественных несовершенных условиях.

«Новая философия превращает человека... в единственный, универсальный и высший предмет философии». Фейербах не желает называть себя материалистом. Он пишет: «Истина не есть ни материализм, ни идеализм, ни физиология, ни психология; истина — только антропология. <...> Эта точка зрения дает мне целостность и индивидуальность». В учении Фейербаха мир определен не как механизм, а как организм. В центр его учения поставлено не понятие материи, а понятие человека как нераздельного единства души и тела. Человеческое «я» образуется не просто духом, но органической целостностью тела. У человека биологическая природа, и каждый отдельный индивид есть звено в развитии человеческого рода.

Отсюда и сенсуализм Фейербаха. «Не было бы природы, никогда логика, эта непорочная дева, не произвела бы ее из себя». Нет никакой сверхчувственной реальности. Невозможно чисто спекулятивное познание. Только ощущение может быть источником нашего познания. Подлинная реальность есть то, что дано нам через зрение, слух, осязание, обоняние и другие органы чувств. Посредством органов чувств мы познаем и окружающие вещи, и душевные состояния других людей. Но первый объект для всякого человека — «ты», т. е. другой человек, и через внутреннюю любовь к другому человеку мы приходим к признанию внешнего «объективного существования». «Ребенок лишь тогда становится человеком, когда любит. <...> Сущность любви обнаруживается всего яснее в одном виде любви, в любви мужчины к женщине». Иллюзорная любовь к Богу есть всего лишь отчужденная форма подлинной любви к другим людям; ее следует заместить альтруистической моралью.

«Человек любит, он обязан любить, — пишет Фейербах в своем первом сочинении «Мысли о смерти и бессмертии» (1830). — Но любовь его различна, ее истина и ценность определены содержанием и объемом

чувства. Можно любить единичное, чувственное (деньги, вещи), или честь, славу, или существенное, всеобщее, живое, можно любить отдельных людей, конкретные существа (чувственная любовь), а можно — человека вообще, человека в человеке, доброе в нем или вообще добро, Бога, истину. Чем глубже предмет любви, тем она сильнее, а по этой силе определяется ценность любви: чем больше ты отдаешь самого себя, тем истиннее твоя любовь. Нельзя любить без самоотдачи».

Вопрос о сущности религии и борьбы с нею — центральный для Фейербаха. В «Мыслях о смерти и бессмертии» автор отстаивает идею м о р а л ь н о г о б е с с м е р т и я. Индивидуального бессмертия нет. Бессмертия и переселения душ человек достигает только в творчестве.

В «Сущности христианства» (1841), а также в цикле лекций о «Сущности религии» (1848) немецкий материалист срывает с религии мистический покров и сводит ее к сущности человека. Во введении к «Истории философии» он пишет об отрицательном воздействии религии в Средние века на искусство, философию и науку.

По Фейербаху, идеализм есть рационализированная религия. Религия и идеализм возникают из отчуждения человеческой сущности, когда Богу приписываются те свойства, которые на самом деле суть атрибуты человека. Ф и л о с о ф и я и р е л и г и я п р о т и в о п о л о ж н ы д р у г д р у г у: религия основана на вере в догматы, а философия — на знании о действительной природе вещей. Отсюда первая задача реалистической философии — критиковать иллюзии религиозного сознания.

Философ пишет: «Мое учение или воззрение может быть поэтому выражено в двух словах: природа и человек. С моей точки зрения, существо, предшествующее человеку... называется не Бог — мистическое, неопределенное, многозначашее слово, а природа — слово и существо ясное, чувственное, недвусмысленное. Существо же, в котором природа делается личным, сознательным, разумным существом, есть и называется у меня — человек». Из-за господства религии христианин не имел вкуса к чувственному изучению природы. Трактующая как «служанка Божья», природа оказалась скрытой от человеческого духа, и развиваемая в монастырях наука была лишь побочным занятием.

Фейербах хвалил стремление Бэкона, Гоббса, Декарта, Спинозы, Гассенди, Лейбница, Бейля освободить разум публики от влияния религии и церкви. Например, он высоко оценил творчество Ф. Бэкона, объявившего экспериментальную науку матерью всех человеческих знаний, хотя и подверг философа критике за признание им «двойственности истины». Недостатками материализма Гоббса Фейербах считал крайний механи-

цизм в объяснении явлений природы и догосударственного состояния людей как разрозненной и равнодушной массы.

«Подлинным вкладом картезианской философии по отношению к материи, — говорит Фейербах, — было сведение ею изучения природы к понятию механизма. <...> Каким бы односторонним и непригодным ни стало в последующее время распространение этого принципа на все, посредством него все же заложен был скелет, основа естествознания». Слабостями учения Декарта, по его мнению, являются: 1) дуализм; 2) редукция материи к протяженности; 3) сугубо количественный анализ материи; 4) рассмотрение материи вне движения.

При оценке тезиса Спинозы «Бог, или природа» Фейербах пишет: «Прочь это противоречие! Не “Бог, или природа”, но “либо Бог, либо природа” — вот лозунг истины. Там, где Бог отождествляется или смешивается с природой или, наоборот, природа с Богом, там нет ни Бога, ни природы, но есть мистическая, амфиболическая смесь. Вот основной недостаток Спинозы». Но Фейербах не сумел создать систему философии природы.

Атеизм Фейербаха не сводится к отрицанию Бога и требует положительного утверждения человека. «Кто обо мне не говорит и не знает ничего большего, кроме того, что я — атеист, тот вообще ничего не говорит и ничего обо мне не знает. Вопрос о том, существует ли Бог или нет, как водораздел между теизмом и атеизмом, достоин семнадцатого и восемнадцатого, но отнюдь не девятнадцатого века. Я отрицаю Бога; для меня это значит: я отрицаю отрицание человека, я утверждаю чувственное, истинное, следовательно, неизбежно также политическое, социальное место человека взамен иллюзорного, фантастического, небесного пребывания человека, которое в действительной жизни неизбежно превращается в отрицание человека. Для меня вопрос о бытии или небытии Бога есть лишь вопрос о бытии или небытии человека».

Чтобы утвердить высокий статус человека, нужно охватить все аспекты его жизни: чтобы вылечить «болезни головы и сердца» (например, эмансипировать религию), нужно решить проблемы «желудка» (заняться социальной и политической эмансипацией). Перед собой Фейербах поставил только просветительскую задачу «основательного исследования и исцеления головных и сердечных болезней человечества». Для него важно показать, что христианство не является абсолютной религией, что «разум не исчерпан в христианстве» и что «существующие религии заключают бесконечно много отвратительного и несовместимого с истиной». «В чем же состоит мой метод? — пишет Фейербах. — В том, чтобы по-

средством человека свести все сверхъестественное к природе и посредством природы все сверхчеловеческое свести к человеку, но неизменно лишь опираясь на наглядные, исторические эмпирические факты и примеры».

«Сущность христианства» (1841)

Это главное сочинение Фейербаха. Цель этой книги автор определил как сведение религии к антропологии. Религию нельзя отвергнуть, но ее нужно понять. Человек есть начало, середина и конец религии. Вместо недоступного Бога Фейербах предлагает культ человека в его крови и плоти. Сущность религии — в человеческом сердце. Основные христианские догмы — это чаяния сердца. Как человек думает, таков и его Бог. Все дефиниции Божественного на самом деле суть определения свойств человека.

Истина религии — в отношении человека к своей сущности, а ложность религии — в восприятии этой сущности не как своей, а как божественной; выходит, Бог — это зеркало человека. «Бог — это слеза любви, упавшая в самую потаенную глубь человеческой души, где покоится тайна ее бессилия и ничтожества». Религию порождают потребности, и Бог есть то, чем человек хочет стать. Тайна Троицы заключена в тайне семейной жизни. «То, что человек думает о Боге, — это осознание человеком самого себя».

Что есть сущность человека, спрашивает Фейербах и отвечает: «В воле, мышлении и чувстве заключается высшая, абсолютная сущность человека как такового и цель его существования. Человек существует, чтобы познавать, любить и хотеть. Но какова цель разума? — Разум. Любви? — Любовь. Воли? — Свобода воли. Мы познаем, чтобы познавать, любим, чтобы любить, хотим, чтобы хотеть, то есть быть свободными. <...> Истинно совершенно, божественно только то, что существует ради себя самого». Сущность человека — это сам человек, конкретный индивид. Как видим, философ, вопреки философской традиции, отождествляет сверхчувственную сущность с ее внешним проявлением.

Понятие эгоизма трактуется Фейербахом широко: «Я понимаю под эгоизмом человека соответствующее его природе, а стало быть, и разуму... его самопризнание, самоутверждение по отношению ко всем неестественным и бесчеловечным требованиям, которые предъявляют к нему теологическое лицемерие, религиозная и спекулятивная фантастика, политическая грубость и деспотизм». Вместе с тем «эгоизм

есть по существу монотеизм, поскольку он имеет целью только одно — себя самого». По Фейербаху, любовь есть не эгоизм, а преодоление эгоизма.

В отличие от прежних атеистов, Фейербах считает религию не злокозненным обманом или следствием страха, а важнейшей формой духовности человека. Культ порожден чувством благоговения, единством страха и любви. Вначале религия возникает как чувство зависимости от природы, а затем — как чувство взаимозависимости людей. Когда опасность миновала, страх переходит в радость, в благодарность той высшей силе, которая устранила угрозу. Следовательно, «основу религии составляет чувство зависимости человека».

Отрицая Бога, Фейербах не отрицает религию, а хочет усовершенствовать ее. Сущность христианства — это не более как облегченные человеческие переживания. Ведь приятнее страдать, чем действовать. Христианство преодолевает политеизм язычества путем утверждения «субъективизма», очищения обожествленной личности (Бога) от признаков ограниченности и зла. Однако христианство не совершенная, а исторически преходящая форма религии.

Существование чего-либо доказывается только эмпирически, и опровергать бытие Бога нужно с помощью чувств, изучив способность человека вообразить себе высшее существо. Бог порожден силой воображения людей. «Теология раздваивает и отчуждает человека». Человек опредмечивает в религиях собственное несовершенство и переносит на небо свои нерешенные земные заботы.

Изречения

Человек — самое совершенное порождение природы. Вне человека нет никакого разума. Чтобы познать человека, нужно его полюбить. Нужно любить не идеал человека, а реального и несовершенного человека — именно таким, каким он есть на самом деле, вместе с его плюсами и минусами. Я отрицаю Бога; для меня это значит: я отрицаю отрицание человека.

Вечно то, конец чего есть мой собственный конец. Смерть — это призрак, химера, поскольку она существует лишь тогда, когда не существует. Жизнью следует наслаждаться как превосходным вином, глоток за глотком, с передышкой. Даже лучшее вино теряет для нас всякую прелесть, мы перестаем его ценить, когда пьем как воду.

Именно самые простые истины человек постигает позже всего. Ничем не может человек распорядиться в большей степени, чем временем. Там, где прекращается желание, прекращается и человек. Ты хочешь знать, что я такое? Погоди, пока я перестану быть тем, что я теперь.

Лишь тот что-то значит, кто что-то любит. Не быть ничем и ничего не любить — одно и то же. Мир жалок лишь для жалкого человека, мир пуст лишь для пустого человека. Всякий есть то, что он есть. Человек лишь там чего-то добивается, где он сам верит в свои силы. Где появляются глаза и руки, там исчезают боги. Человек есть начало, человек есть середина, человек есть конец религии.

Где нет стремления к счастью, там нет и стремления вообще. Стремление к счастью — это стремление стремлений. Первая твоя обязанность заключается в том, чтобы сделать счастливым самого себя. Если ты сам счастлив, то ты сделаешь счастливыми и других.

Любовь к науке — это любовь к правде, поэтому честность является основной добродетелью ученого. С книгами бывает то же самое, что и с девицами. Самые лучшие, самые достойные залеживаются. Но в конце концов является человек, оценивший их и извлекающий их из мрака неизвестности к свету прекрасной деятельности. Настоящие писатели — совесть человечества. Юмор переносит душу через пропасть и учит ее играть со своим горем. Только тот имеет силу создать новое, у кого есть смелость быть абсолютно отрицательным.

Фридрих Энгельс: марксистская философия религии

Фридрих Энгельс (1820—1895) — выдающийся немецкий мыслитель, философ, общественный деятель, основоположник (совместно с Карлом Марксом) диалектического и исторического материализма. Фридрих Энгельс родился в семье текстильного фабриканта, вначале учился в школе, а с 1834 по 1837 г. был гимназистом. Гимназию не окончил: по настоянию отца стал работать продавцом в отцовской торговой фирме в Бармене. В 1838—1841 в Бремене обучался на торгового работника, служил в конторе.

Одновременно подрабатывал корреспондентом «Штутгартской утренней газеты» и «Аугсбургской общей газеты». Свою первую статью написал в марте 1839 г. Занялся самообразованием: пением, музыкой, сочинением стихов, рисованием карикатур, спортом — плаванием, верховой ездой, фехтованием (даже дрался на дуэли). В 1841 г. проходил годичную военную службу в Берлине бомбардиром в военной бригаде. Там же, в Берлине, посещал лекции по философии в университете, где сблизился с кружком младогегельянцев.

На формирование марксистских воззрений Энгельса большое влияние оказали немецкая философия (Гегель, Фейербах), английская политэкономия (Адам Смит, Давид Рикардо), социалистические учения (Клод Анри Сен-Симон, Шарль Фурье, Роберт Оуэн).

В 1843 г. в Лондоне Энгельс вступает в контакт с Союзом справедливых — первой немецкой революционной рабочей организацией, а в Лидсе — с английскими чартистами. Пишет статьи в газету чартистов «Северная звезда», ведет переписку с редакцией «Рейнской газеты». В статье «Наброски к критике политической экономии» (1844) описывает противоречия капитализма. В 1844 г. посылает свои первые статьи в «Немецко-французский ежегодник», издаваемый в Париже К. Марксом и А. Руге.

По возвращении в 1845 в Германию Энгельс сочиняет текст «Положение рабочего класса в Англии». Из-за личных столкновений со своим отцом и по причине полицейской слежки Фридрих вынужден переселиться (вместе с Марксом) в Брюссель. В июле 1845 г. Энгельс и Маркс встречаются в Англии с чартистами и деятелями Союза справедливых, а в январе 1846 г., по возвращении в Брюссель, основывают Коммунистический корреспондентский комитет для почтовой связи всех европейских

социалистов. Пишут вместе книгу «Немецкая идеология», споря в ней с Фейербахом и младогегельянцами.

В 1847 г. оба вступают в Союз справедливых. В том же году Энгельс придумывает Проект Коммунистического символа веры — основы будущего Манифеста Коммунистической партии (февраль 1848). По предложению Маркса и Энгельса Союз справедливых переименовывают в Союз коммунистов, а девиз «Все люди — братья!» заменяют лозунгом «Пролетарии всех стран, соединяйтесь!». Во время революции 1848—1849 гг. друзья публикуют свои статьи в «Новой рейнской газете».

В апреле 1848 г. Энгельс переезжает в Кёльн, где описывает июньское восстание парижских рабочих. В сентябре 1848 г. он опять вынужден покинуть Германию. Переселяется в Лозанну (Швейцария), участвует в рабочем движении, сотрудничает с «Новой рейнской газетой». В январе 1849 г. Энгельс возвращается в Кёльн, пишет о национально-освободительном движении в Венгрии и Италии.

В июне 1849 г., во время гражданской войны в Германии, Энгельс вступает в народную армию Бадена и Пфальца, участвует в Эльбертфельдском восстании, сражениях против Пруссии. После поражения революционной армии уезжает в Швейцарию, позже — в Англию. В Лондоне с ноября 1849 г. Энгельс продолжает работу в качестве члена ЦК Союза коммунистов. В 1850 г. пишет статью «Крестьянская война в Германии», готовит «Обращение ЦК к Союзу коммунистов».

В 1851—1862 гг. Энгельс регулярно пишет для американской газеты «Нью-Йорк дейли трибьюн», обсуждает в своих публикациях марксистскую тактику руководства революцией. Как военный эксперт готовит тексты «Армия» и «Флот» для «Новой американской энциклопедии», публикует в газетах статьи по военной тематике.

С момента создания I Интернационала (28 сентября 1864) Энгельс становится одним из его руководителей. В октябре 1870 г. он переселяется в Лондон. На Лондонской конференции Интернационала (сентябрь 1871) Энгельс призвал создавать в каждой стране революционную рабочую партию, выдвинул тезис о необходимости установления диктатуры пролетариата.

В 1873—1883 гг. Энгельс работает над «Диалектикой природы», но так и не успел ее закончить; в 1877—1878 гг. публикует серию статей против Е. Дюринга. После смерти своего друга Маркса он дорабатывает и готовит к публикации второй и третий тома «Капитала». В 1884 г. Энгельс завершает книгу «Происхождение семьи, частной собственности и государства», в 1886 г. — «Людвиг Фейербах и конец классической не-

мецкой философии», в 1894 г. — «Крестьянский вопрос во Франции и Германии». 5 августа 1895 г. он скончался.

Материалистическая концепция истории

По Энгельсу, идеологические иллюзии возникают из-за «мистического туманного покрывала», маскирующего истинные движущие силы истории. Идеологам кажется, с одной стороны, что законы природы суть проявление слепых бессознательных сил космоса, а с другой — что в обществе действуют разумные люди, ставящие перед собой вполне осознанные цели. Отсюда идеалистический вывод, будто история общества есть продукт желаний, идей, целеполагания людей. Но на самом деле многие цели редко реализуются по причине взаимных столкновений альтернативных желаний.

История в целом подчиняется не нашим субъективным намерениям, а стихии экономических законов; история детерминирована «равнодействующей» всех «воль», которую «никто не хотел». В целом, в области исторических явлений случайность господствует как стихийное проявление законов материального производства. Случайность есть форма проявления необходимости, а свобода есть осознанная необходимость.

Не следует искать движущие силы истории там, где их нет, — в сфере общественного сознания. Хотя реальные силы истории и проявляются через осознанные цели людей, однако объективный результат всей суммы целеполаганий не совпадает с субъективными индивидуальными устремлениями, не зависит от нашего сознания. Важно брать не единичное, а общее и продолжительное в массовых побуждениях классов и народов, чтобы понять причины периодических радикальных перемен в обществе.

Материалистически понять историю — значит найти в экономике конечные причины изменения общества. Эти причины коренятся в исторически изменчивых производственных отношениях и характере распределения продуктов труда. Общественное бытие определяет общественное сознание, а не наоборот. Каждой ступени производственных отношений соответствует определенный уровень развития производительных сил, системы орудий труда.

Сумма всех производственных отношений — это «экономический базис», над ним возвышается «надстройка» в виде множества форм общественного сознания (права, политики, религии и др.). Способ производства материальной жизни в общем детерминирует строй духовной

жизни. Базис периодически вступает в острые противоречия с надстройкой, и тогда происходят коренные социальные перевороты.

В начале 1840-х гг. Энгельс признал, что при капитализме социальные конфликты неизлечимы. Чтобы избавиться от них, нужно уничтожить сам капитализм с помощью классовой борьбы, через ликвидацию института частной собственности и эксплуатации человека человеком, а также путем преодоления социального отчуждения. Тогда будет построен коммунизма который станет «скачком из царства необходимости в царство свободы». В «Письмах об историческом материализме» Энгельс ослабил жесткий принцип «экономического детерминизма» Маркса, а также признал статистический характер общественных закономерностей.

О религии

Свое материалистическое объяснение истории Энгельс применяет к религии, теоретически выводя ее как компонент «надстройки» из экономического базиса. В «Немецкой идеологии» К. Маркс и Ф. Энгельс утверждают: «Критика неба превращается, таким образом, в критику земли, критика религии — в критику права, критика теологии — в критику политики».

О религии Энгельс пишет в основном в форме полемики с Фейербахом и младогегельянцами. Он не согласен с расширительным определением Фейербахом религии как всякой связи между людьми, включая половую любовь, дружбу, сострадание, самопожертвование. Половая любовь или дружба — вовсе не религия.

Фейербах верит, что периоды истории отличаются лишь переменами в религии, на что Энгельс возражает: во-первых, великие исторические повороты сопряжены не с любыми религиозными переменами, а только с переменой мировых религий (буддизм, христианство, ислам); во-вторых, исторические повороты хотя и имеют религиозную окраску, но объясняются не только религиозной потребностью, но историей Средневековья в целом.

В отличие от Маркса, считавшего, что «религия не содержит в себе ничего позитивного» (т. е. ничего объективно-реального не отражает), Энгельс усматривает в религии специфическую форму отражения общественного бытия. По Энгельсу, «...всякая религия является не чем иным, как фантастическим отражением в головах людей тех внешних сил, которые господствуют над ними в их повседневной жизни, — отражением, в котором земные силы принимают форму неземных».

В этой дефиниции Энгельса прежде всего имеются в виду «внешние силы природы», ложно понятые древними людьми. Религия, по мысли Энгельса, имеет «предысторическое содержание», связанное с низким уровнем экономического развития первобытного общества. Позже люди стали фантастически представлять себе в виде пирамиды богов не только силы природы, но также господствующие над ними социальные силы. Постепенно на смену политеизму шел монотеизм, т. е. поклонение людей искаженному образу абстрактного человека. Энгельс полагает, что именно в силу своей абстрактности монотеизм способен приспособиться к любым социальным условиям.

В «Анти-Дюринге» Энгельс пишет: «Религия возникла в самые первобытные времена из самых невежественных, темных, первобытных представлений людей о своей собственной и об окружающей их внешней природе. Фантастические образы, в которых первоначально отражались только таинственные силы природы, приобретают теперь также и общественные атрибуты и становятся представителями исторических сил. На дальнейшей ступени развития вся совокупность природных и общественных атрибутов множества богов переносится на одного всемогущего бога, который, в свою очередь, является лишь отражением абстрактного человека. Так возник монотеизм. <...> В этой удобной для использования и ко всему приспособляющейся форме религия может продолжать свое существование как непосредственная, то есть эмоциональная, форма отношения людей к господствующим над ними чуждым силам, природным и общественным, до тех пор, пока люди фактически находятся под властью этих сил».

Позже, в своей брошюре «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии», Энгельс добавляет к вышесказанному: «Уже с того весьма отдаленного времени, когда люди, еще не имея никакого понятия о строении своего тела и не умея объяснить сновидений, пришли к тому представлению, что их мышление и ощущения есть деятельность не их тела, а какой-то особой души, обитающей в этом теле и покидающей его при смерти, — уже с этого времени они должны были задумываться об отношении этой души к внешнему миру. Если она в момент смерти отделяется от тела и продолжает жить, то нет никакого повода придумывать для нее еще какую-то особую смерть. Так возникло представление о её бессмертии, которое на той ступени развития казалось отнюдь не утешением, а неотвратимой судьбой и довольно часто, например у греков, считалось подлинным несчастьем.

«Не религиозная потребность в утешении приводила всюду к скучному вымыслу о личном бессмертии, — пишет Энгельс, — а то простое

обстоятельство, что, раз признав существование души, люди в силу всеобщей ограниченности никак не могли объяснить себе, куда же девается она после смерти тела. Совершенно подобным же образом вследствие олицетворения сил природы возникли первые боги, которые в ходе дальнейшего развития религии принимали всё более и более облик внемировых сил».

Повторим, что свою общую материалистическую концепцию религии Энгельс конкретизировал в следующих своих публикациях: «Бруно Бауэр и раннее христианство», «Книга Откровения», «К истории раннего христианства», «Анти-Дюринг», «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии».

Опираясь на гегельянский историцизм, Энгельс считает неудовлетворительным объяснение религии как «изобретения обманщиков». Христианство надо объяснять историческими условиями жизни и потребностями народных масс. Хотя религия и рукотворна, но возникает она из *м а с с о в о й п о т р е б н о с т и в у т е ш е н и и*; религия является продуктом массовой фантазии, но не изобретением неких отдельных обманщиков.

Энгельс поясняет: «Эти первоначальные религиозные представления, по большей части общие каждой данной родственной группе народов, после разделения таких групп развиваются у каждого народа своеобразно, соответственно выпавшим на его долю жизненным условиям. У одного ряда таких групп народов, именно у арийского (так называемого индоевропейского), процесс этого развития подробно исследован сравнительной мифологией. Боги, созданные таким образом у каждого отдельного народа, были национальными богами, и их власть не переходила за границы охраняемой ими национальной области, по ту сторону которых безраздельно правили другие боги.

Все эти боги жили в представлении людей лишь до тех пор, пока существовала создавшая их нация, и падали вместе с её гибелью. Этой участи не избежали даже римские боги, скроенные по узкой мерке города Рима. Потребность дополнить мировую империю мировой религией ясно обнаруживается в попытках ввести в Риме поклонение, наряду с местными, всем сколько-нибудь почтенным чужеземным богам. Но подобным образом, императорскими декретами, нельзя создать новую мировую религию».

Немецкий марксист сумел как историк разъяснить смысл туманных видений в Книге Апокалипсиса. Он доказал, что именно с этой первой книги начинается новозаветная литература ранних христиан. Энгельс предположил также, что в Апокалипсисе более всего чувствуется связь первоначальной

чального христианства с иудаизмом. Энгельс установил дату написания Апокалипсиса с точностью до нескольких месяцев (68 — начало 69 г. н. э.), что помогло позже историкам датировать другие книги Нового Завета. Число 666 он расшифровал по древнееврейским буквам — как имя императора Нерона. Энгельс расшифровал фразу «Семь царей, которые пали», указав на череду императоров: Август, Тиберий, Калигула, Клавдий, Нерон, Гальба (при его царствовании был написан Апокалипсис), Отон; на место Отона пришел «восьмой» — Лже-Нерон.

Энгельс доказывает, что христианство возникло как иудейская секта, а позже по политико-идеологическим причинам отпочковалось от иудаизма и превратилось в самостоятельную религию. Этот процесс, по его мнению, можно проследить по всем книгам Нового Завета. В Апокалипсисе еще отсутствуют основные элементы христианской догматики. «Никакого следа святой троицы, — пишет Энгельс, — наоборот, старый единый и неделимый Иегова позднего иудейства, развившийся из иудейского национального божества во всеединого владыку неба и земли, который стремится к господству над всеми народами, сулит милость обращенным и безжалостно сокрушает непокорных. <...> Поэтому на Страшном суде восседает сам этот Бог, а не Христос, как изображают позднейшие Евангелия и послания». Нет в Апокалипсисе и догмата о первородном грехе, за который Христос заплатил своей жизнью. «Господствует только один догмат: верующие спасены жертвой Христа. Но как и почему, совершенно нельзя понять. Здесь нет ничего, кроме старой еврейской и языческой идеи о том, что бога или богов следует умиловать жертвами».

Энгельс соглашается с выводами Бауэра о датировке синоптических Евангелий, Посланий и Деяний, а также с его тезисом о вычлениении христианства из смеси видоизмененного иудаизма с вульгаризированной греческой философией, из учений Филона Александрийского и Сенеки. При этом Энгельс уточняет, что у Филона ветхозаветные сказания истолкованы аллегорически, в христианстве же они сохранили свой буквальный смысл: «Новый Завет почти совершенно пренебрегает важнейшей частью этих произведений (Филона), а именно аллегорически-философским истолкованием ветхозаветных рассказов». Отсюда Энгельс делает вывод о массово-народном характере формирования новозаветных представлений.

«Новая мировая религия, христианство, — пишет Энгельс, — уже возникла в тиши из смеси обобщенной восточной, в особенности еврейской, теологии и вульгаризированной греческой, в особенности стоической, философии. Лишь путем кропотливого исследования можем мы узнать

теперь, каков был первоначальный вид христианства, потому что оно перешло к нам уже в том официальном виде, какой придал ему Никейский собор, приспособивший его к роли государственной религии. Но во всяком случае тот факт, что уже через 250 лет оно стало государственной религией, достаточно показывает, до какой степени соответствовало оно обстоятельствам того времени. В Средние века в той же самой мере, в какой развивался феодализм, христианство принимало вид соответствующей ему религии с соответствующей феодальной иерархией. А когда окрепло бюргерство, в противоположность феодальному католицизму развилась протестантская ересь, сначала у альбигойцев в Южной Франции в эпоху высшего расцвета ее городов. Средние века присоединили к теологии и превратили в ее подразделения все прочие формы идеологии: философию, политику, юриспруденцию. Вследствие этого всякое общественное и политическое движение вынуждено было принимать теологическую форму».

Энгельс по-марксистски объясняет развитие протестантизма: «Неистребимость протестантской ереси соответствовала непобедимости поднимавшегося бюргерства. Когда это бюргерство достаточно окрепло, его борьба с феодальным дворянством, имевшая до тех пор по преимуществу местный характер, начала принимать национальные масштабы. Первое крупное выступление произошло в Германии — так называемая Реформация. <...> Но города не поддержали крестьян, и революция была подавлена войсками владетельных князей, которые и воспользовались всеми ее выгодными последствиями. С тех пор на целых три столетия Германия исчезает из числа стран, самостоятельно и активно действующих в истории... Наряду с немцем Лютером выступил француз Кальвин. С чисто французской остротой выдвинул он на первый план буржуазный характер реформации, придав церкви республиканский, демократический вид. Между тем как лютеранская реформация в Германии вырождалась и вела страну к гибели, кальвинистская реформация послужила знаменем республиканцам в Женеве, в Голландии и в Шотландии, освободила Голландию от владычества Испании и Германской империи и доставила идеологический костюм для второго акта буржуазной революции, происходившего в Англии. Здесь кальвинизм явился подлинной религиозной маскировкой интересов тогдашней буржуазии, поэтому он и не добился полного признания после революции 1689 г., окончившейся компромиссом между частью дворянства и буржуазией».

Энгельс подытоживает, что, раз возникнув, религия всегда сохраняет известный запас представлений, унаследованный от прежних времен.

Изменения, происходящие в этом запасе представлений, определяются классовыми, экономическими отношениями людей, делающих эти изменения.

Немецкий марксист утверждает, что при капитализме остаются гносеологические и социальные факторы закрепления религии. В «Анти-Дюринге» им сказано: «...В современном буржуазном обществе над людьми господствуют, как какая-то чуждая сила, ими же самими созданные экономические отношения, ими же самими произведенные средства производства. Фактическая основа религиозного отражения действительности продолжает, следовательно, существовать, а вместе с этой основой продолжает существовать и ее отражение в религии. И хотя буржуазная политическая экономия и дает некоторое понимание причинной связи этого господства чуждых сил, но дело от этого ничуть не меняется. Буржуазная политическая экономия не в состоянии ни предотвратить кризисы вообще, ни уберечь отдельного капиталиста от убытков, от безнадежных долгов и банкротства, ни избавить отдельного рабочего от безработицы и нищеты».

Энгельс далее утверждает: «До сих пор еще в ходу поговорка: человек предполагает, а бог (то есть господство чуждых человеку сил капиталистического способа производства) располагает. Одного только познания, даже если оно идет дальше и глубже познания буржуазной политической экономии, недостаточно для того, чтобы подчинить общественные силы господству общества. Для этого необходимо прежде всего общественное действие. И когда это действие будет совершено, когда общество, взяв во владение всю совокупность средств производства и планомерно управляя ими, освободит этим путем себя и всех своих членов от того рабства, в котором ныне их держат ими же самими произведенные, но противостоящие им в качестве непреодолимой чуждой силы средства производства, когда, следовательно, человек будет не только предполагать, но и располагать,— лишь тогда исчезнет последняя чуждая сила, которая до сих пор еще отражается в религии, а вместе с тем исчезнет и само религиозное отражение по той простой причине, что тогда уже нечего будет отражать».

Если Карл Маркс верил в то, что с победой социализма религия полностью исчезнет и ей на смену придет альтернативная форма общественного сознания — материалистический атеизм, то Энгельс был в этом пункте менее категоричным: «Атеизм как голое отрицание религии, ссылающийся постоянно на религию, сам по себе без нее ничего не представляет и поэтому сам еще является религией».

Как известно, история распорядилась совсем не так, как предсказывали основоположники марксизма. В XX в. в СССР был построен социализм и узаконен «государственный атеизм», но авторитарно правящей коммунистической партии так и не удалось искоренить традиционные религии России. Социализма у нас сегодня больше нет, материалистический атеизм лишился официальной государственной поддержки, а традиционные религии продолжают играть значительную роль в общественном сознании и культуре русской нации.

Афоризмы

Уже сам факт происхождения человека из животного царства обуславливает собой то, что человек никогда не освободится полностью от свойств, присущих животному, и, следовательно, речь может идти только о различной степени животности или человечности. Не будем слишком обольщаться нашими победами над природой. За каждую такую победу она нам мстит.

Мужество, которое необходимо для того, чтобы в критическую минуту собраться с духом и принять смелое решение, совершенно не похоже на то мужество, которое позволяет человеку блестяще командовать дивизией под огнем.

Свобода есть осознанная необходимость. Человек должен лишь познать самого себя, сделать себя самого мерилom всех жизненных отношений, дать им оценку сообразно своей сущности, устроить мир истинно по-человечески, согласно требованиям своей природы, — и тогда загадка нашего времени будет им разрешена. Не может быть свободен народ, угнетающий другие народы. Сила, нужная ему для подавления другого народа, в конце концов всегда обращается против него самого. Общество не может освободить себя, не освободив каждого отдельного человека. Если мы хотим чем-то помочь какому-нибудь делу, оно должно сперва стать нашим собственным, эгоистическим делом.

В истории ничего не делается без сознательного намерения, без желаемой цели. Никакое совместное действие невозможно без навязывания некоторому числу людей чужой воли, т. е. без авторитета. Где нет общности интересов, там не может быть единства целей, не говоря уже о единстве действий. Каждая общественная группа имеет свой собственный кодекс чести. Решения, принятые сгоряча, всегда

представляются нам необычайно благородными и героическими, но, как правило, приводят к глупостям.

Люди, хвалившиеся тем, что сделали революцию, всегда убеждались на другой день, что они не знали, что делали, — что сделанная революция совсем не похожа на ту, которую они хотели сделать.

Филистеры несчастны, но в то же время сверхсчастливы в своей глупости, которую они принимают за высшую мудрость.

Нельзя уйти от своей судьбы; другими словами, нельзя уйти от неизбежных последствий своих собственных действий. Кто борется за какое-либо дело, тот не может не нажить себе врагов. Надо иметь мужество пожертвовать немедленным успехом ради более важных вещей. Трусость отнимает разум. Почетнее одержать победу над храбрым врагом, чем над трусливым. Воля определяется страстью или размышлением.

Представление о вечной справедливости изменяется не только в зависимости от времени и места: оно неодинаково даже у разных лиц и принадлежит к числу тех вещей, под которыми каждый разумеет нечто свое. Абсолютно безнравственного нет ничего на свете.

Занимаясь самим собой, человек только в очень редких случаях удовлетворяет свое стремление к счастью. Личность характеризуется не только тем, что она делает, но и тем, как она это делает. Человек перестал быть рабом человека и стал рабом вещи.

Ребенок, который переносит меньше оскорблений, вырастает человеком, более сознающим свое достоинство.

Господство мужчины в браке есть простое следствие его экономического господства и само собой исчезает вместе с последним.

Все люди в равной мере имеют право на образование и должны пользоваться плодами науки.

Идеи воспаляют друг друга, подобно электрическим искрам. «Идея» неизменно посрамляла себя, как только она отделялась от интереса.

Ум зависит от желудка.

Если у общества появляется техническая потребность, то она продвигает науку вперед больше, чем десяток университетов. Здравый

человеческий смысл — весьма почтенный спутник в четырех стенах своего домашнего обихода, переживает самые удивительные приключения, лишь только он отважится выйти на широкий простор исследования.

Всякая религия является не чем иным, как фантастическим отражением в головах людей тех внешних сил, которые господствуют над ними в их повседневной жизни, — отражением, в котором земные силы принимают форму неземных. Собственная сущность человека много величественнее и возвышеннее, чем воображаемая сущность всех всевозможных «богов».

СЛОВАРЬ ОСНОВНЫХ ТЕРМИНОВ

Абсолют — безусловное начало и средоточие всего существующего, противоположное относительному бытию.

Агностицизм — одна из вечных тенденций мировоззренческого характера, а также философское учение, сопряженные с отрицанием возможности истинно познавать мир. Агностики считают, что нет достаточных оснований для веры или неверия в любую высшую реальность. Они не отрицают существования Бога, но отвергают возможность Его познания.

Ад — царство мертвых, преисподняя. Согласно Библии до Страшного суда ад служит пространством для мертвых, а после Страшного суда — местом наказания грешников.

Ангелы — посланники Бога. Иудеи, христиане и мусульмане рассматривают их как бесплотные личности, сотворенные Богом, и подразделяют на различные категории в соответствии с исполняемыми функциями.

Аниматизм — первобытное верование в вездесущую безличную силу, определяющую жизнь людей.

Анимизм — вера в духи и души. Антрополог Э. Тайлор предложил рассматривать анимизм как минимум определения религии. Возникнув в глубокой древности, анимизм остается важнейшим компонентом всех современных религий.

Антиномизм — принцип и метод религиозно-философского познания и/или изложения полученных выводов, основанный на широком использовании парадоксов, противоречий между одинаково доказуемыми суждениями.

Антропный (принцип) — утверждение, что при формировании вселенной физические константы были точно сбалансированы. Если бы их значения были несколько иными, то основанная на углероде жизнь была бы невозможна.

Антропоморфизм — приписывание человеческих свойств явлениям неживой и живой природы, а также уподобление мира Бога и духов миру человека. Как тип мировоззрения характерен для древних культур, вместе с тем он продолжает играть значительную роль и сегодня (например, в буддизме и христианстве).

Антропософия — учение А. Р. Штайнера и его последователей об особых оккультно-мистических методах обретения человеком мудрости и могущества. Это учение, выделившееся из теософии, во главу угла ставит не Бога, а человека.

Антропоцентризм — вера в то, что человеческий род сотворен для того, чтобы править миром и быть средоточием вселенной. Это воззрение наиболее характерно для авраамических религий. Антропный принцип в современной физике косвенно подтверждает идею антропоцентризма.

Аскетизм (религиозный) — подвиг умерщвления плоти и сосредоточения на высших духовных ценностях. Аскетизм сопряжен с существенным ограничением чувственных желаний и материальных потребностей. Многие религии призывают верующих к аскетическому образу жизни. Принцип аскетизма нашел свое наибольшее отражение в монашестве.

Атеизм — критический анализ и опровержение веры в Бога как личность, а также веры в любых иных богов, сверхъестественные силы или в бестелесные духовные существа. Эта критика может иметь философский, естественно-научный либо историко-научный характер. Атеизм обычно рассматривают как форму свободомыслия. Вместе с тем атеистическая концепция во многом аналогична по своему понятийному составу и образу мышления тому религиозному учению, которое она подвергает критике, вторична по отношению к нему.

Благодать — христианско-богословское понятие для обозначения особой живой и деятельной силы Божией, содействующей спасению каждого человека и подаваемой людям вследствие искупительного подвига Спасителя. Эта сила изливается в души людей непосредственно от Святого Духа, поэтому благодать можно также определить как силу Святого Духа, даруемую людям для обретения ими спасения во Христе.

Бог — полнота бытия, Абсолютная Личность, верховное существо, стоящее выше всех индивидуальных «я» и свободное от всех недостатков. Это совершенное, вечное, вездесущее, всепроникающее, всемогущее и всеведущее существо, бессмертный дух, первичная реальность и конечная цель мира.

Богословие (теология) — 1) в религиозном смысле методологическая проработка истин Божественного Откровения разумом, освещенным верой; 2) в атеистическом смысле — рационально-систематическое изложение, истолкование и защита религиозного учения об абсолютной реальности, а также соответствующее обоснование правил и норм жизни верующих и духовенства.

Богословие апофатическое — отказ от попыток исчерпать глубины веры катафатическим путем, т. е. описанием Бога посредством позитивных атрибутов и обозначений. Пытается выразить идею Бога путем устранения («отрицания») всех относящихся к Богу познавательных образов как несоизмеримых с Его природой.

Богословие катафатическое — описание Бога посредством позитивных определений и обозначений. Эта богословская система допускает возможность познания Бога по плодам Его творений и результатам вмешательства в дела сотворенного мира. Катафатика дополняет апофатику.

Богослужение — внешнее выражение религиозной веры в молитвах, жертвах, обрядах. Составляя существенную часть всякой религии, оно отражает внутреннее содержание самой веры и религиозное настроение души.

Вера — состояние сознания, соответствующее обладанию истиной: 1) *faith-вера* — путь в объективный духовный мир в форме непосредственного пребывания души в том или ином вездесущем духе; эта вера есть духовное влечение души к предельным основаниям бытия, мистическое пребывание в них, прямое видение трансцендентальных сущностей и/или субстанциальных связей; 2) *belief-вера* — путь к скрытым сущностям через вещественные инстанции и внешние органы чувств, ориентированная на тварный и качественно разнообразный мир способность души относительно непосредственно (без достаточного основания) признавать истинность чувственных и рациональных образов в формах субъективной достоверности и доверия, уверенности и ожидания.

Ветхий (человек) — библейский термин, обозначающий внутреннюю греховную сущность человека.

Вечность — 1) вневременность абсолютного существа, содержащего в себе сразу, нераздельно и постоянно всю полноту своего бытия; 2) «абсолютное настоящее» (Гегель); 3) бесконечная продолженность или повторяемость некоторого бытия во времени, не имеющего ни начала, ни конца; 4) всегдашнее и непреходящее бытие; 5) неопределенно долгий

и бессрочный период времени; б) бессмертие, будущая загробная духовная жизнь. Вечность противоположна времени.

Видимость — просвечивание абсолютного через относительное, бесконечного через конечное, сущности через явление, иного через свое.

Генотеизм — переплетение политеизма и монотеизма. Эта вера допускает существование множества богов, но вместе с тем сосредоточивается на почитании избранного бога.

Герменевтика — искусство изъяснения, техника толкования древних текстов. Высшей целью герменевтики является достижение понимания древнего автора так, как его понимали современники.

Гомилетика — часть пастырского богословия, излагающая принципы церковного проповедничества. Ее исходным пунктом являются не правила риторики, а понятие о существе церкви и церковного учительства.

Гилозоизм — древнее учение, согласно которому вся материя жива, одушевлена, способна ощущать и мыслить. Ныне интерес к гилозоизму снова пробуждается на фоне активизации пантеизма.

Гностицизм — еретическое религиозно-философское движение поздней Античности, притязавшее на знание особого тайного смысла Библии, а также на синтез иудаизма, зороастризма, религий Вавилона и Египта. Гностицизм исходит из эзотерического дуализма добра и зла, света и тьмы, материи и духа. Гностики верили, что связь между Богом и материальным миром осуществляют промежуточные эоны, а высшим эоном является Иисус Христос.

Грех — с религиозной точки зрения моральное зло, беззаконие, умеренное нарушение воли Бога, отступление от заповедей и Закона Божия; в светском понимании грех обычно определяют как несоответствие действий индивида внешним стандартам поведения — нарушение человеком табу, законов или моральных кодексов.

Деизм — рационалистическое учение, возникшее в эпоху Просвещения, согласно которому Бог есть безличный трансцендентный разум. Сотворив мир, этот разум-перводвигатель не принимает в нем более никакого участия, не вмешивается в ход физических законов и в дела людей. Деизм во многом способствовал развитию атеизма.

Деноминация — промежуточная между церковью и сектой религиозная группа. Согласно Р. Нибуру, деноминация не претендует на статус лидирующей или государственной церкви. В ней признается принцип

равенства всех членов и выборности руководящего состава, тем не менее в ней есть элита лидеров (как правило, постоянных). Деноминация не стремится изолироваться от мира, хотя придерживается идеи избранности своих членов и принципа постоянного и контролируемого членства. Ей присуща четкая организация по горизонтали и вертикали. Деноминация способна превращаться в церковь, от нее также отделяются секты. В последовательности «секта → деноминация → церковь» Нибур усматривает этапы развития всякой религиозной организации.

Детерминизм (богословский) — утверждение, что все происходящее определяется Богом; вера в то, что Бог предвидит все события.

Догматы — положения, принимаемые на веру за непреложную истину, неоспоримую и неизменную при любых обстоятельствах. Формулируемые догматы конкретизируют официальную доктрину церкви.

Доктрина — авторитетное учение, признаваемое членами церкви как фундамент своей веры и исходящее из Священного Писания. Например, христиане говорят о доктрине грехопадения человека, доктрине первородного греха или о доктрине искупления Христом наших грехов через Его распятие на кресте.

Дух — 1) с религиозно-философской точки зрения дух есть сверхъестественное нематериальное существо, способное творить любые материальные определенности. Дух «дышит», где хочет, выходит за всякую границу, его главное определение — свобода. Он бесплотен и как бы всегда внешен телам (в онтологическом смысле). Выделяют иерархию духов добра и зла; 2) материалисты обычно понимают под духом высший продукт деятельности головного мозга человека — мышление.

Духовность — 1) нематериальность, бесплотность; 2) одухотворенность, наполненность духом творчества; 3) процесс гармоничного развития духовных способностей человека. В богословском смысле духовность есть пребывание того или иного духа в человеческой душе, связь души с духом (отсюда бездуховность — отсутствие духа в душе, прерывание связи души с духом). С материалистической точки зрения духовность есть интериоризация сознанием индивида высших общественных ценностей — моральных, эстетических, научных и др.

Душа — нематериальная жизненная сила, вложенная Богом в человека. Душа — зеркало духа. В отличие от свободного духа, душа всегда воплощена, сопряжена со своим телом. Основное экзистенциальное противоречие души состоит в том, что она рвется «наружу» в безграничный духовный мир и в то же время прижизненно заключена в своем теле.

Дьявол — главный противник Бога, предводитель злых сил, враг человеческого рода. Дьявол пытается сбить людей с пути истинного, предназначенного им Богом. По представлению христиан, на Последнем суде Антихрист выступит в роли обвинителя. Дьявол не верит в бескорыстную любовь людей к Богу и желает, чтобы они отпали от Него. Идея дьявола или злой силы — составная часть более общей проблемы зла, страдания и вины.

Ересь — особая школа, сознательно отклоняющаяся от официальных канонов и догматов. Господствующая церковь осуждает ересь, определяя ее как ложное вероучение. Нередко из ересей возникали новые конфессии и церкви. Ересь следует отличать от раскола, а также от непреднамеренных ошибок в догматическом учении.

Жертва — умиловительное или благодарственное приношение Богу от плодов земных или царства животных. Общая идея жертвоприношения обнаруживается во всех древних и современных религиях, а ее конкретные формы чрезвычайно разнообразны.

Заповедь — форма прямого выражения воли Бога в монотеистических религиях.

Идеал — образец, нечто возвышенное, совершенное, благое и прекрасное; высшая цель стремления.

Идолопоклонство — поклонение идолам. Идол есть материальный предмет, изображающий в языческих культах бога или духа. В сознании язычника материальный образ божества обычно отождествляется с самим нематериальным оригиналом. В переносном смысле идолом является предмет слепого преклонения.

Иерофания — термин, введенный М. Элиаде для обозначения акта проявления сакрального начала в земной, чувственно доступной форме. Примером высшей формы антропоморфной иерофании может служить христианское учение о боговоплощении.

Иерархия церковная — общее название для всех трех степеней священства в христианской церкви: епископа, пресвитера и диакона.

Имманентное, имменентность — пребывание в чем-либо (в противоположность трансцендентности, т. е. запредельности по отношению к какой-либо сфере, к миру в целом). В теологии понятие имманентности применяется для обозначения живого и деятельного всеприсутствия Бога в сотворенном Им мире.

Искушение — в христианской теологии это спасающий подвиг Иисуса Христа: чтобы искупить первородный грех человечества, Христос воплощается в Богочеловека и приносит Себя в жертву Богу Отцу.

Искушение — термин христианской морали и аскетики, обозначающий соблазн нарушить ту или иную заповедь, собственный обет, побуждение отступить от усвоенных принципов добра на позиции зла. Богословы учат, что искушения даны человеку, чтобы он на опыте убедился в своей нравственной беспомощности и в необходимости благодати Божьей.

Исповедь — покаяние, одно из христианских таинств, состоит в признании верующими грехов перед священником, который при помощи магических слов может отпустить эти грехи раскаявшимся от имени Иисуса Христа.

Исповедник — 1) лицо, исповедующее в грехах; 2) название святого (кроме мучеников) в православии.

Иррациональное — 1) сторона объективной реальности, принципиально недоступная разумному пониманию; 2) нечто в действительности, пока интеллектуально не познанное, алогичное, выходящее за границы современного разумного понимания, но тем не менее принципиально познаваемое; 3) незапланированные (побочные) или непредугаданные эффекты человеческой деятельности; 4) бессознательная сфера души, противостоящая сознанию как способу существования опосредованного знания; 5) предлогическое в познании.

Каноны — нормы, правила, свод положений нормативного характера: 1) вероучительные установления, решения христианских вселенских соборов; 2) совокупность книг Библии, которые признаны богодухновенными; 3) особые песнопения в христианском богослужении.

Канонизация — акт причисления того или иного лица к сонму святых за праведную жизнь, стойкость в вере и т. д.

Карма — по общеиндийским представлениям закон воспроизводства сансары (перевоплощения) по принципу возмездия за совокупность поступков в прошлой жизни.

Катарсис — очищение, просветление, достижение культовой чистоты; цель культового катарсиса — подготовиться к встрече с сакральной реальностью через удаление от мирских соблазнов.

Катехизис — книга, в которой содержится краткое и ясное изложение основных истин христианской веры и морали. Обычно строится в форме вопросов и ответов и предназначена для первоначального обучения верующих.

Кенозис — опустошение и самоограничение Абсолюта при его нисхождении в мир. В православии это понятие выражает представление

о самоограничении Бога, когда Он предоставляет человеку свободу выбора, а тварному бытию — относительную автономию.

Кенотическое богословие — богословское направление, которое подчеркивает добровольное самоограничение Бога и Его уязвимость к страданиям (в противовес всемогуществу и неизменности).

Клерикализм — политическое направление (прежде всего в католицизме), сопряженное со стремлением церкви и духовенства руководить политической и культурной жизнью общества.

Клир — причт, духовенство, в широком смысле так называют состав духовных лиц, посвященных по правилам христианской церкви на служение в ней.

Конфессионализм — образ мыслей, строго соответствующий установленному учению той или другой церкви или вероисповедования. Сопровождается беспрекословным повиновением уставам и обрядам. Противоположен вероисповедному либерализму и индифферентизму.

Конфессия — признание в вере, вероисповедание.

Космоунификация — умозрительное наделение всех возможных вселенных признаками только одного (нашего) универсума, когда всякое «совершенно другое» стандартизируется и рассматривается с позиций философии монизма. В процессе космоунификации абсолютная реальность умозрительно наделяется признаками того космоса, который освоил человек и известен ему.

Креационизм — фундаменталистское течение в современном естествознании, ставящее своей целью обосновать идею о сверхъестественном и одноактном сотворении мира, опираясь при этом только на данные наук о природе. Является идеологической реакцией на эволюционистское учение о мире, отрицает принцип самопроизвольного восхождения материи от низшего к высшему.

Культ — в религии совокупность ритуалов и обрядов, обусловленных веровательной традицией и канонами религиозной организации. Воспринимается верующими как главный способ прямого общения с объектом поклонения.

Культура — идеалообразующая сторона человеческой жизни. С точки зрения богословия каждая культура обусловлена соответствующей религией и произрастает из базовых сакральных идеалов этой религии.

Логос — Бог; в Евангелии от Иоанна сказано: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог»; в патристике эта мысль была отлита в формулу о Логосе как об Иисусе Христе — воплощенном Слове Бога.

Магия — колдовство, чародейство; сумма взглядов и обрядов, основанных на вере в возможность влиять секретными способами на людей, животных и вообще на любые внешние предметы.

Медитация — глубокое мысленное сосредоточение на определенном объекте, сопровождается телесной расслабленностью, отсутствием эмоциональных проявлений, отрешенностью от внешних воздействий; достижение состояния углубленности, сосредоточенности и отрешенности считается необходимым условием связи верующего с сакральной реальностью; система методов медитации наиболее развита в буддизме.

Мессианиззм — религиозное учение о грядущем пришествии в мир мессии, Божьего посланца. Этот помазанник Божий придет с целью установить мир и справедливость на земле.

Метемпсихоз — «переодушевление», перевоплощение, реинкарнация, сансара. Понятие метемпсихоза определяется как переселение душ умерших в тела других людей, животных, растений, минералов.

Миссионерство — деятельность представителей религиозных организаций, направленная на распространение своего вероисповедования среди инаковерующих.

Мистика — религиозно-философская концепция, допускающая возможность непосредственного знания сущностей вещей благодаря прямому пребыванию в них души познающего человека. Под мистикой также понимают учение о сверхъестественной субстанции всех явлений природы и общества и о возможности людей вступать в духовный контакт с этой метасущностью.

Модернизм (религиозный) — различные формы приспособления религии, церкви и богословия к современным условиям общественной жизни и сознанию современного верующего, противоположен традиционализму и ортодоксии.

Молитва — 1) обращение верующего к Богу посредством внутренней или звучащей речи; 2) канонизированный текст обращения.

Монастырь — община монахов или монахинь, совместно проживающих в согласии с уставом и ведущих отдельное церковное хозяйство. Устав монастыря определяется церковью. Община обособлена от мира.

Монашество — форма воплощения аскетического идеала.

Монотеизм — вера в единственного и единого Бога. В доктрине теизма Бог понимается как отделенное от творимого Им мира бесконечное

бытие и Абсолютная Личность. Мир не истекает из Бога и не находится в Нем, но творится из ничего, без всяких наличных предпосылок.

Некролатрия — обожествление мертвых; культ мертвых является одним из наиболее устойчивых элементов почти всех религий.

Неоортодоксия — богословское движение, возникшее по инициативе К. Барта в 1920-х гг. как реакция на протестантский либерализм, подчеркивает центральную роль Христа и суверенную власть Бога.

Неофит — новообращенный, обратившийся к той или иной религии; в раннем христианстве под неофитом понимали только что крестившегося последователя новой религии, а также того, кто принял сан священника или монашеский постриг.

Нирвана — буддистское понятие, обозначающее освобождение от всех желаний и страданий. В хинаяне под нирваной понимают выход из круга перерождений и переход в полное небытие. Переход в состояние нирваны обычно сравнивают с пламенем, постепенно угасающим по мере иссякания топлива, т. е. исчезновение страсти, ненависти и заблуждений.

Нуминозное — термин Р. Отто, обозначающий переживание верующим таинственного и устрашающего Божественного присутствия, тот «избыток», который остается после вычитания из сакрального моментов рационального и морального. Религия развивается по собственным законам благодаря нуминозному, составляющему ее сущность и тайну, повергающую в трепет.

Оккультизм — множество учений об особых латентных силах, коренящихся в космосе и людях. Аристотель в «Этике» называл оккультным любое явление, природу которого нельзя было продемонстрировать (например, магнетизм), поэтому оккультные свойства не могли быть объектом научного исследования. Оккультисты полагают, что секретные свойства и силы вещей все-таки доступны «посвященным» людям, которые овладели эзотерическим знанием, тайными герметическими методами. Оккультизм возник на заре новой эры, его основателем считают легендарного Гермеса Трисмегиста, написавшего трактат «Изумрудная тетрадь».

Откровение — снятие покрова, представление монотеистических религий о непосредственном волеизъявлении и самораскрытии Божества или исходящем от Бога знании. Это волеизъявление выражено в: 1) в Священном Писании и Священном предании; 2) мире природы; 3) исторических событиях и жизни отдельных личностей.

Пантеизм — учение об имманентном единстве Абсолютного и относительного, Бога и мира. Пантеизм растворяет творящее начало (духовное или материальное) в физическом мире, весьма разнообразен и занимает диапазон между монотеизмом и материализмом. Божество пантеистов не наделяется личностными свойствами.

Парадокс — утверждение, которое противоречит здравому смыслу, но тем не менее может быть истинным. Сегодня этим термином чаще обозначают неразрешимую дилемму или логическое противоречие.

Политеизм — многобожие, почитание нескольких или многих богов.

Промонотеизм — идея происхождения религии из изначального единобожия. Выдвинута представителями «мифологической школы» (Я. Гримм, И. Маннгардт и др.), систематически развита пастором В. Шмидтом в работе «Происхождение идеи Бога».

Предсуществование — существование духовного первоначала до его материального воплощения.

Провиденциализм — теистический взгляд на универсум и историю как на Божественный промысел, недоступный человеческому пониманию. Согласно этому взгляду не только история в целом, но также каждое историческое событие обусловлено волей Бога и является моментом Его замысла осуществить конечную цель. Провиденциализм наиболее характерен для иудаизма, христианства и ислама.

Пророк — посланник Бога, проводник сверхъестественного Откровения. Он одухотворен Божеством, осознает свой непререкаемый авторитет предрекателя и провозвестника будущего и существует не для себя, а для других. Пророк, глашатай судьбы и вещей оратор, появляется в трудный и переломный период истории как посредник между абсолютной реальностью и человечеством, имея право поделиться с людьми полученной свыше вестью.

Рай — место вечного блаженства, обещанного праведникам в будущей жизни; место пребывания с Богом, созерцания Его и испытания блаженства.

Рациональное — обусловленное разумом, доступное разумному пониманию, логически непротиворечивое и соответствующее принятым каким-либо сообществом правилам. Противоположно понятию иррационального.

Религия — восстановление или воспроизводство сакральной связи человека с Абсолютом. Классификации религий выстраиваются в соответствии с различными представлениями об абсолютной реальности.

Религиозное отчуждение — отпадение от полноты бытия, утрата связи с Абсолютом.

Религиозный опыт — личный опыт, выражающий мистическое прикосновение к священному. Он преображает личность, наделяет ее отвагой перед лицом страданий и смерти, высокой нравственностью, благочестивым отношением к упорядоченности и творческим силам мира.

Сакральное — 1) причастное Абсолютному, чем ближе к Абсолюту, тем выше уровень сакрального; 2) все то, что относится к культуре, поклонению особо ценным идеалам. Противостоит светскому, профанному, мирскому. В теологии означает «подчиненное Богу».

Священное Писание — книга, написанная по внушению Бога. Каждая религия основывается на особом Писании. Наиболее знаменитые Писания: Веды (индуизм), Танах (иудаизм), Типитака (буддизм), Библия (христианство), Коран (ислам). С социологической точки зрения некоторый текст становится Писанием, когда группа верующих свято относится к нему и наделяет его сверхчеловеческой природой.

Священное предание — та или иная религиозная традиция. Например, в христианстве оно произрастает из проповедей апостолов и представляет собой совокупность вероучительных положений, выработанных устной и письменной внебиблейской традицией. Предание дополняет и комментирует Писание. К Преданию относят символы веры, сочинения причисленных к святым Отцов Церкви, Правила апостольские, решения вселенских и некоторых поместных соборов, апокрифы.

Секуляризация — первоначально отчуждение собственности религиозных организаций в пользу государства, передача церковных земель и имущества в светское владение. Иногда так называют также изъятие из церковного ведения образования, отказ от духовного звания и т. п. В широком современном смысле секуляризация есть процесс освобождения различных сфер жизни от религиозного влияния и контроля.

Символ веры — кредо, тщательная и краткая формулировка существа какой-либо веры. Первоначально это понятие имело чисто христианский смысл, а в настоящее время нередко употребляется также в светском смысле. Кредо используют в литургии (богослужении), его повторяют все присутствующие прихожане.

Сотериология — раздел богословия, содержащий в себе церковное учение о спасении. Спасение трактуется как состояние освобождения от греха и обретение праведниками вечного блаженства в загробном мире.

Схизма — церковное разделение и раскол.

Схоластика — христианизированная философия неоплатонизма и позднее аристотелизма, которая культивировалась в монастырских школах и университетах Западной Европы в IX — XIV вв.

Сциентизм — культ науки, поклонение ее экспериментальным и математическим методам, абсолютизация роли ученых и научных экспертов в обществе. Противоположен асциентизму.

Теизм — представление о Боге как вечном существе, обладающем личностью и собственными целями и трансцендентном по отношению к миру, творящем мир из ничего и опекающем свое творение.

Телеология — учение о наличии цели, намерения или конечного состояния. Телеологическое доказательство бытия Божьего состоит в том, что свидетельства замысла в природном мире или процессах подразумевают наличие разумного Творца этого замысла

Тело духовное, тело плоти — христианско-философские понятия, обозначающие два противоположных типа жизненной целостности: первый освещается доктринами спасения, воскрешения из мертвых и вечной жизни, а второй объясняется учением о связи смертности человека с первородным грехом.

Теодицея — религиозно-философская концепция оправдания Бога, которая обосновывает правомерность и целесообразность существования зла в мире.

Теократия — форма правления, при которой власть в государстве находится в руках главы церкви и духовенства.

Теософия — 1) всякое мистическое учение, претендующее на раскрытие особых Божественных тайн; 2) мистическая доктрина Е. П. Блаватской и ее последователей.

Трансцендентное, трансцендентность — запредельность по отношению к какой-либо сфере, к миру в целом; характеристика Абсолюта, превосходящего всякое существование; потустороннее бытие Бога.

Фундаментализм — 1) воинствующий традиционализм в христианском протестантизме XX в., противодействующий религиозному обновленчеству и секуляризации общественной жизни; 2) защитная реакция социальной культуры на ослабление жизненной связи со своим историческим религиозным основанием и на свое духовное вырождение, воплощается в энергичных требованиях возродить в народе утрачиваемое им сакральное отношение к духовным первоисточкам.

Хилиазм — учение о наступлении тысячелетнего царства Спасителя. Христианский хилиазм опирается на Откровение Иоанна Богослова.

Церковь — 1) относительно самостоятельный компонент социальной структуры в форме религиозной общины, объединения людей на основе общности вероучения и культа; 2) сакральное пространство; 3) в обыденном употреблении название христианского культового здания для богослужения с помещением для молящихся и алтарем. В узком смысле под церковью понимают только христианское собрание, руководимое священниками.

Чудо — категория религиозной философии, обозначающая: 1) неожиданное проявление творящей природы в сотворенном мире; 2) уникальное воздействие более высокого порядка бытия на более низкий; 3) воздействие сверхчеловеческого мира на мир природы и людей. Чудо не поддается рациональному (например, научному) объяснению.

Эзотеризм — нечто тайное, известное только особо посвященным, скрытое, неясное, запутанное. В философии Античности эзотерическим называли учение, которое передается из уст учителя в уста избранных учеников. Например, пифагорейские истины, дошедшие через Платона до александрийских неопифагорейцев, имели своей целью пронизать дух и душу ученика нерационализируемой мудростью. Противоположен экзотеризму.

Экзегетика — богословская дисциплина, занимающаяся истолкованием религиозных текстов, прежде всего текстов Библии.

Экзотеризм — профанное, постороннее, открытое непосвященному, общепонятное и общедоступное.

Экуменизм — сначала как движение (экуменическое) за объединение христианских церквей, возникшее в начале XX в. в протестантизме. С середины XX в. понятие экуменизма начало расширяться до идеи объединения мировых религий.

Эсхатология — религиозное учение о конечных судьбах мира и человека. Индивидуальная эсхатология учит о загробной жизни душ индивидов, а всемирная эсхатология обсуждает конечные цели космоса и социальной истории.

Язычество — традиционное обозначение политеизма и нетеистических религий по их противопоставленности монотеизму.

Учебное издание

Пивоваров Даниил Валентинович

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ

В 3 томах

Т. 3. ПРАКСЕОЛОГИЯ РЕЛИГИИ

Учебное пособие

Зав. редакцией

Редактор и корректор

Компьютерная верстка

М. А. Овечкина

Р. Н. Кислых

Л. А. Хухаревой

На первой странице обложки:

У. Блейк. Чистилище

Подписано в печать 10.12.2012. Формат 60 × 84 ¹/₁₆
Бумага офсетная. Гарнитура Times
Уч.-изд. л. 30,46. Усл. печ. л. 27,67. Тираж 100 экз. Заказ 2404.
Издательство Уральского университета
620000, Екатеринбург, ул. Тургенева, 4

Отпечатано в Издательско-полиграфическом центре УрФУ
620000, Екатеринбург, ул. Тургенева, 4
Тел.: +7 (343) 350-56-64, 350-90-13
Факс: +7 (343) 358-93-06
E-mail: press.info@usu.ru