

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

Д. В. Пивоваров

КУЛЬТУРА И РЕЛИГИЯ
САКРАЛИЗАЦИЯ
БАЗОВЫХ ИДЕАЛОВ

Екатеринбург
Издательство Уральского университета
2013

ББК Э210.0+Э25+Ч11
ПЗ2

Рецензенты:

кафедра философии Российского государственного
профессионально-педагогического университета, г. Екатеринбург
(заведующий кафедрой доктор философских наук,
профессор С. З. Гончаров);

Д. М. Ф е д я е в, доктор философских наук,
профессор кафедры философии
Омского государственного педагогического университета

Пивоваров, Д. В.

ПЗ2 Культура и религия: сакрализация базовых идеалов : [мо-
ногр.] / Д. В. Пивоваров. — Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та,
2013. — 248 с.

ISBN 978-5-7996-0846-0

В монографии обосновывается синтетическая теория идеального и идеала. Излагается авторская концепция культуры как идеалообразующей стороны человеческой деятельности. Обсуждаются различные модели генезиса фундамента культуры. Исследуется феномен сакрализации. Понятие религии определено как сакральная связь человека с Абсолютом. Анализируется роль религии в сакрализации базовых идеалов культуры. Рассматриваются такие операциональные модификации религиозного культа, как традиция, обычай, норма, ритуал, обряд, молитва. Освещается тема религиозного образования и воспитания.

Для студентов, аспирантов, преподавателей гуманитарных и естественно-научных специальностей, а также для тех, кому интересна проблематика философии религии.

ББК Э210.0+Э25+Ч11

ВВЕДЕНИЕ

Вовсе не случайно близкое родство терминов *культура* и *культ*. С древних времен культура и религия обуславливают друг друга, находятся в неразрывном, теснейшем и диалектически противоречивом единстве. Исследование их прошлой и современной взаимосвязи всегда оказывается одной из самых актуальных, крупных и сложных проблем философии культуры и религиоведения. 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 прочувствовать духовную субстанцию того или иного народа или межнационального объединения, недостаточно тщательно изучить материальную сторону их жизни, важно также проникнуть в сущность их религии. Мы мало что поймем, например, в культурах Индии или Японии, если не обратимся к индуизму или синтоизму. 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.

Крупный философ религии Н. Смарт обосновал тезис, что каждая мировая религия возникла как своего рода «эксперименты в жизни», а 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 суициду (см.: *Нордау М.* Вырождение. М., 1995).

Такие известные мыслители, как Н. Я. Данилевский, О. Шпенглер, М. Вебер, А. Д. Тойнби, Н. А. Бердяев, П. А. Сорокин и др.,

отличали культуру от цивилизации по аналогии с различием души и тела народа: культура подобна душе, а цивилизация — телу. В рационалистических учениях символами культуры служат образы дерева или садового цветка, а в постмодернизме — образ клубня огородного растения с перепутанными корнями (ризом).

«Человек ведет двойную борьбу: за жизнь и за бессмертие» (Н. А. Бердяев), и в этой борьбе важную роль играет религия. Религия — одна из необходимых форм постижения мира и укрепления солидарности людей на основе признаваемых ими конечных смыслов универсума, жизни и совершенствования общества и индивида. Религиозный взгляд на мир — это одна из самых древних попыток узнать и понять мир как целое. Однако главное в религии — не доктрина, а образ жизни и трансформация личности.

Основную структуру религии, по-видимому, образуют четыре компонента: верования; конфессиональное поведение и вероисповедные отношения с единоверцами; культ как поклонение святыням (церемонии, молебны, обряды и др.); религиозные организации (церковь, секты и т. д.). Религия есть сфера нашего сознания, писал Гегель, «в которой решены все загадки мироздания, устранены все противоречия глубокой мысли, стихает вся боль чувства», она «есть сфера вечной истины, вечного покоя, вечного мира»; в ней все народы «всегда видели свое достоинство и праздник своей жизни» (Гегель Г. В. Ф. *Философия религии* : в 2 т. М., 1976. Т. 1. С. 205).

Вопрос о сущности религии есть в первую очередь проблема онтологии, а не социологии, не психологии, не этнографии и пр. Эта проблема по-разному освещается в онтологических системах философов и теологов. Так, согласно христианской философии и теологии, сущность религии и религиозный опыт «встречи человека со святым» — метасоциальны, ибо источник религии — трансцендентный Бог. Напротив, в свете марксистской философии сущность религии — социальна, потому что марксисты трактуют религию и религиозный опыт как продукт человеческой фантазии и специфических социально-экономических условий. «Вечное» противостояние таких метафизических альтернатив — одна

из причин полярности решений важнейших религиозоведческих вопросов и неустранимого плюрализма в онтологии религии.

Проблема универсальной дефиниции религии всегда является камнем преткновения в философии религии. Поэтому рассуждения о «*religio per se*» (лат. *per se* — само по себе; по сути) нередко заходят в антиэссенциалистический тупик. Так, Дж. Смит из Чикагского университета предлагает заменить онтологическую тему сущности религии таксономической темой классификации религий и концепций религий, поскольку реальное религиозное поведение людей вовсе не похоже на теоретический конструкт *религия* (см.: *Smith J. Z. Religion, Religions, Religious // Critical Terms for Religious Studies. Chicago, 1998. P. 281*).

История человечества знает множество разнообразных религий и систем верований. Все они, так или иначе, исходят из идеи неполноты, несовершенства и болезненного отчуждения человека и предлагают пути нашего совершенствования, восхождения к высшей целостности, к спасению. Религии присущи три основные черты — обряд, предание и особый опыт.

Данная монография написана в сугубо теоретическом духе. Понятие культуры раскрывается в свете авторской синтетической концепции идеального и идеала — а именно как идеалообразующая сторона человеческой деятельности. Вслед за В. С. Соловьевым, классиком русской религиозной философии, автор определяет религию как связь человека с Абсолютом, подчеркивая при этом, что религиозное сознание непременно субъективно сакрализует связь с безусловным средоточием всего существующего.

В первой главе предлагается генеральная дефиниция понятия культуры, обсуждаются вопросы о компонентах-идеалах, ядре и периферии культуры. Во второй главе анализируются проблема сущности религии, затрагиваются также темы церкви и связи церкви с идеологией. Сакрализация базовых идеалов культуры как специфическая функция религии описывается в третьей главе; в той же главе рассматриваются операциональные модификации религиозного культа и три основные модели роли религии в культуре. Четвертая глава посвящена ряду важнейших аспектов религиозного образования и воспитания.

Глава 1

**ПОНЯТИЕ КУЛЬТУРЫ В СВЕТЕ
СИНТЕТИЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦИИ
ИДЕАЛЬНОГО И ИДЕАЛА**

**§ 1. КУЛЬТУРА — ИДЕАЛООБРАЗУЮЩАЯ
СТОРОНА ДЕЯТЕЛЬНОСТИ**

*О трех концепциях культуры и проблеме их синтеза. —
Этимологический и современный смыслы термина
«культура». — Идеалообразование.*

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 представлен в двух вариантах: сторонники первого варианта предполагают, что есть единая культура человечества, которую можно вообразить в виде пирамиды общечеловеческих ценностей (Ч. С. Пирс, Дж. Дьюи, В. Виндельбанд, Г. Риккерт и др.); сторонники второго считают, что нет никакой общечеловеческой культуры, а есть множество несоизмеримых культурно-исторических систем, представляющих собой самобытные, замкнутые в себе и равноправные системы ценностей (В. Дильтей, А. Дж. Тойнби, М. Вебер и др.).

Представители деятельностного подхода рассматривают всякую культуру как социально-исторический ансамбль схем 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. С. 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 семиотическому подходу, 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 единство вещи, свойства и отношения. 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 брендовых 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 неспецифично. 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.

Утверждать, что «искусственное» (метанатуральное) 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, и, 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» (Н. И. Новоженев). Данная дефиниция, призванная объяснить «культурное» поведение обезьян, не столько объясняет, сколько, наоборот, запутывает вопрос, так как в ней одно неизвестное, «культуру», определяют

через два других неизвестных — через «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, рассматривалась 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 синтеза (см., в частности: *Пивоваров Д. В. Идеал в культуре: проблема авторства // Проблемы философской антропологии и философии культуры : альманах. Екатеринбург, 1999*).

Понятие культуры, по-моему, 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 сопряжено 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. Поясню свое синтетическое представление о культуре.

Этимология и современный смысл термина «культура»

Как известно, в этимологическом значении 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 колдование 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, по-моему, отвечают логике закона отрицания отрицания — принципу спиралевидного восхождения исходного тезиса А к антитезису *не-А*, а затем к диалектическому синтезису А и *не-А*.

Исходный тезис. 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 матери-материи, 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. В понятии культуры как особом виде физического труда подспудно накапливался духовный смысл.

Антитезис. 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, как правило, не имевших приличного образования, стали относить к разряду некультурных людей. Сельскохозяйственное прочтение этого термина (в смысле агрокультуры как «окоянного труда») отодвинулось на задний план.

В Россию понятие культуры пришло с Запада уже в значении просвещения, и оно ассоциировалось с обретением знания-как-света, с почитанием духовного света. Вот почему, по мнению многих русских религиозных мыслителей (С. Н. Булгакова, П. А. 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). Земледельца на православной Руси называли 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 *Урания* — 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. А. Бердяеву, культура есть «путь, которым человечество возвращается к Богу».

Зороастрийцы говорили о двух смыслах света-огня: 1) это есть невидимая сила, которая проявляется в форме вещей и явлений, т. е. способность делать сущность явлением и невидимое — видимым; 2) это 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 имеют 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 и 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*, придерживаясь исходного и очень широкого смысла культуры как возделывания вообще (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 Л. Витгенштейна: «О чем сказать не можешь, о том храни молчание».

Синтезис. 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 деятельности вообще.

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. Считаю, что она возникла как закономерная тенденция синтеза сильных и взаимоисключающих альтернатив. 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» (*Дружинин В. Ф. Про «переосмысливание» // Вестн. РФО (М.). 2008. № 3. С. 150*). Нужен именно синтез, интегрирующий вещи из их внутреннего первопринципа, а не просто синкретизм как чисто внешнее, эклектическое 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. Г. В. Ф. 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.

Само понятие *идеалообразование* многогранно и включает в себя духовный, сознательный, душевный, познавательный и материально-практический компоненты. Это понятие предполагает сопряжение эмоционально-вероятельного 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» (*Фрейд З.* Будущее одной иллюзии // *Сумерки богов.* М., 1989. С. 102).

Как отличительный признак всякой культуры, идеалообразование есть процесс сохранения и изменения почитаемых за идеалы архетипов и традиций, возделывания 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, прошлому «золотому веку»), либо нереализуемые в обозримом будущем иллюзии-аттракторы (например, построить коммунизм, стать подобным Христу).

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» (*Мур Дж.* Принципы этики. М., 1984. С. 275). Негативная сторона идеала — наличие в нем моментов выдуманного, нереального. Претендуя на всеобщность, благость 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?

§ 2. СИНТЕТИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ИДЕАЛЬНОГО И ИДЕАЛА

Идеальное и идеал. — Ideelle u Ideale. — Три концепции идеального. — Синтетическая концепция идеального. — Антропоморфизм и экстраполяция. — Две стороны идеала. — Идеал: проблема авторства.

Идеальное и идеал

Понятие идеала сформировалось сравнительно недавно (вероятно, в Средневековье), понятие же идеального 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. *éidos*, 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. *idéa*).

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 Э. 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 интеллектуально (см.: Лосев А. Ф. Бытие, имя, космос. М., 1993. С. 346—458). Лосев противопоставляет термины *эйдос* и *идея*, предлагая расценить природу *эйдоса* как дифференциальную, а природу *идеи* — как интегральную. *Эйдос* наглядно з н а ч и т, *идея* наглядно в ы р а ж а е т (см.: Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1930. С. 135—281).

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 проблема универсалий: предшествует ли идея вещам, растворена в вещах или существует лишь в форме человеческих понятий?

Отход от языческого архетипа с его четким различением 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 воспринимаемости 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*). Идеал — образец, нечто совершенное, высшая цель стремления, подчас недостижимая. В Новое время греческий термин *idéa* (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* уравнились 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 духовно.

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 Аристотелем в «Никомаховой этике» и обозначен термином *фронезис* — мудрость, которая переплавлена совестью и не оторвана от действительности; суть фронезиса составляет ориентация на добродетель, на правильное разумное поведение. Римляне перевели греческий термин *фронезис* как *рассудительность*

(лат. *prudencia*), 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, Г. В. Ф. 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 признанное бытие (*Anerkanntsein*). В «Иенской 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» (Гегель. Работы разных лет. М., 1970. Т. 1. С. 298), 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, по-моему, 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 латинскому слову *imago* (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, что под вывеской марксизма между собой уживались замаскированные платонизм, аристотелизм и номинализм).

В самом деле, в отечественной философии существуют три основные 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 смерти (см.: *Дубровский Д. И.* Проблема идеального. М., 2002);

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 индивидов (см.: *Ильенков Э. В.* Идеальное // *Философская энциклопедия.* М., 1962. Т. 2);

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 сознания (см.: *Лифшиц М. А.* Об идеальном и реальном // *Вопр. философии.* 1984. № 10).

В первом случае творцом идеала объявляется (в принципе) любой человек-индивид, во втором случае идеал считается 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 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 вопрос о том, можем ли мы познавать внешний мир непосредственно или только в форме его образов-копий, в пользу признания интерсубъективности 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 интерсубъективную 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 *эстины*, 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 людьми 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 концепция 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 концепция 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-общее (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 посланом этой страны: мы распространяем свое эмпирическое знание об этом после 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 познавательных 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» (*Лобковиц Н. Христианство и культура // Вопр. философии. 1993. № 3. С. 74*).

«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 — здесь 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» (*Классен Э. Г. Признанное и осознанное // Филос. науки. 1990. № 5. С. 107*).

Вопрос об истинности идеала заключается в следующем:

- 1) установление его репрезентативности и совершенства по отношению к эталону и родственному классу вещей и процессов;
- 2) предел экстраполяции знания об этом эталоне на самые широкие и бесконечные области любого бытия.

Противоположностью идеальному способу 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.

Антропоморфизм и экстраполяция

Абсолютная реальность труднопостижима. Библия объявляет, что Адам сотворен по образу и подобию Бога. Следовательно, Бог чем-то похож на человека. Поэтому Фома Аквинский советовал в богопознании опираться на прием аналогии, т. е. мысленно переносить предикаты человека на Бога. Это и есть процедура антропоморфизации Абсолюта, когда Божество представляется способным чувствовать, думать, вести себя по-человечески.

Антропоморфизм (греч. *ανθρωπος* — человек, *μορφή* — вид) — экстраполяция важнейших человеческих признаков на нечеловеческие формы бытия, приписывание свойств человека Богу, духам, стихиям, растениям, животным и другим предметам природы.

Антропоморфизм относится к числу важнейших традиционных способов освоения мира и в разной степени присущ всем формам общественного сознания.

Первобытный человек, вероятно, считал себя родственником природной среды (Маугли: «Мы с тобой одной крови»; Дерсу Узала: «Медведь — тот же человек, только в иной шкуре»), и процесс архаического познания был тотально сопряжен с антропоморфизмом. Современный человек радикально противопоставил себя природе, в связи с чем когнитивный спрос на антропоморфизм значительно упал.

И все же антропоморфизм никогда не исчезает из жизни людей. Психологи и педагоги отмечают, что он присущ всем детям на ранней стадии их развития. В индоевропейских языках большинство слов классифицировано по человеческим признакам мужского или женского рода. Ф. Ницше во всяком знании о мире усматривал «умноженный отпечаток одного первообраза — человека».

В большей мере антропоморфизм характерен для религиозного познания и в особенности проявляется в анимизме, тотемизме, фетишизме, учениях о метемпсихозе. Ксенофан считал антропоморфизм главным характерным признаком греческой религии: ведь боги Олимпа практически неотличимы от людей. Фейербах утверждал, что все традиционные религии возникли путем экстраполяции человеческой сущности на небеса, с чем согласны и многие современные религиоведы-атеисты. По К. Г. Юнгу, символы Старца, Анимы, Героя олицетворяют архетипы коллективного бессознательного.

Впрочем, антропоморфизм продолжает играть весьма заметную роль и в науке, о чем свидетельствуют, например, семантика категорий естествознания (сила, энергия, управление), антропный принцип в физике, вера биологов-эволюционистов в происхождение человека от обезьяны. Постнеклассическая наука в некотором смысле возвращается к антропоморфизму, погружая личность субъекта в описания объектов.

В Библии есть множество случаев приписывания Абсолюта человеческих черт, когда Бога называют *Отцом* и *Матерью*,

приписывают ему душу, запах, руки, ноги, лицо, глаза, уши, уста, смех, гнев, раскаяние и т. д.

Экстраполяция. Физиологи рассматривают экстраполяцию как присущее всякому организму свойство опережающего отражения действительности (Н. А. Бернштейн, П. К. Анохин, Л. В. Крушинский и др.). Биологическая экстраполяция родственна, но не тождественна осознанно применяемому человеком методу экстраполяции. Философы-методологи исследуют экстраполяцию как концептуальное средство и особый метод познания, моментами которого являются индукция, дедукция, моделирование и т. п. (В. А. Андрусенко, В. А. Штофф, Л. А. Микешина и др.).

Концептуальную экстраполяцию, в свою очередь, подразделяют на научную и ненаучную. Граница между ними подвижна, тем не менее они существенно отличаются друг от друга по качеству своих структурных элементов, каковыми являются: 1) база экстраполяции, т. е. исходное знание; 2) операции по переносу знания из одной области на другую (всевозможные логические приемы типа дедукции, индукции, аналогии и т. д.); 3) оценка получаемых выводов.

Ненаучная экстраполяция (к ней относится также беспредельная экстраполяция в религиозном познании), в отличие от научной, осуществляется в основном с очень узкой базы с использованием нестрогих логических средств, а ее результаты могут оцениваться чрезвычайно субъективно. Научная экстраполяция предполагает широкую базу знаний и более точные средства их переноса и проверки. Но научная экстраполяция, если ее применять безотносительно к другим научным методам и беспредельно, не может считаться правильной.

Экстраполяция в частных науках, как правило, альтернативна по своему характеру. Нередко один ученый улавливает и подчас неограниченно экстраполирует одну из тенденций развития явления, а другой — другую, прямо противоположную; отсюда конкурирующие теории. Научный закон, с точки зрения его получения, есть итог экстраполяции регуляристей, первоначально

относящихся к сравнительно узкой эмпирической базе, на более обширный класс еще не объясненных явлений.

Если автоматическая экстраполяция опытно полученной закономерности на разнокачественные множества явлений малоинформативна и недостоверна, то распространение содержания эмпирического суждения на однокачественные предметы, которые пока не втянуты в наличный опыт, но полагаются однотипными с ранее изученными, есть тривиальная тавтология. Она вообще не добавляет ничего нового.

Критерий правильности научной экстраполяции предполагает:

а) проблемно-теоретическое осмысление ученым оправданности распространения опытного знания на более широкий круг явлений;

б) необходимость включения первоначально сформулированной эмпирической закономерности в теоретический мир с последующей проекцией ее символизированной модели на научную картину мира;

в) реальную возможность расширения исходной эмпирической базы посредством мысленного конструирования будущих практических экспериментальных ситуаций.

Экстраполяция постоянно связана с известной долей познавательного риска. Во-первых, фактическая проверка итогов экстраполирования обнаруживает, что далеко не всегда такого рода процедура приближает нас к истине. Подчас она порождает представления, не соответствующие природе познаваемого объекта. Во-вторых, поведение одного и того же объекта нередко объясняется на основе альтернативных экстраполяций. Можно расширить сферы приложимости существенно отличных друг от друга теорий так, что данный объект рано или поздно окажется в их «поле зрения», и тем самым, казалось бы, в одинаковой степени истинности будет концептуально ими воспроизведен. Действительная эпистемологическая ценность экстраполяции конкурирующих теорий на одинаковую область бытия становится проблематичной.

Оба момента рискованности экстраполяции сопровождают и взаимополагают друг друга. В самом деле, перенос знаний на новый континуум явлений в одних случаях позволяет выявлять

границы истинности и объяснительные потенции какой-либо одной или всех альтернативных теорий вместе. В других случаях перенос знаний служит способом сравнения и даже отождествления между собой противоположных концепций, коль скоро они равновероятно описывают и объясняют один и тот же объект. Либо он создает условия для репрезентации этого объекта в виде средоточия взаимодополняющих рядоположенных и несводимых друг к другу онтологий.

При этом трудно, а порой просто невозможно со всей определенностью решить, какой аспект соответствия результата экстраполяции исследуемому объекту выдвигается на первый план в каждой конкретной познавательной ситуации. С гносеологической точки зрения тут возникает нетривиальная и не имеющая пока своего однозначного и развернутого решения проблема: сопряжено ли получение истины с операцией переноса только одной из множества альтернатив на интересующий науку объект или научная экстраполяция объективно имеет поливариантный характер и истинность ее итогов предполагает анализ и синтез множества составляющих ее альтернатив? Иными словами, является ли альтернативность атрибутом подлинной экстраполяции?

В отличие от религии, в науке широко применяются «фильтры правильности» научной экстраполяции, т. е. своеобразные когнитивные регуляторы, которые ограничивают компетенцию экстраполяции, не позволяют ей превращаться в прямолинейную и неограниченную ничем операцию распространения знания. Экстраполируемое знание, пропущенное через эмпирический, теоретический и мировоззренческий «фильтры», становится более достоверным. Правда, между самими этими фильтрами подчас возникает дисгармония, и тогда проекция известного на неизвестное становится проблематичной. Степень познавательной неопределенности экстраполяции в предвосхищении будущего неизмеримо больше, чем в случаях экстенсивного распространения знаний на объекты настоящего и в исторической ретроспекции (см.: *Андрусенко В. А., Пивоваров Д. В., Алексеев А. С.* Экстраполяция в научном познании. Иркутск, 1986).

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 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 опредмеченных 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 о язычниках.

В зависимости от смещения акцентов на материальную или духовную грани культуры возникает интеллектуальное искушение либо свести культуру 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, как известно, 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 выделю три традиции, три модели.

Первую модель можно назвать элитарной моделью: 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 оптимистической 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, неделимой 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 связи с этим 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» (*Салтыков-Щедрин М. Е. Полн. собр. соч. : в 20 т. М., 1937. Т. 7. 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» (Бранский В. П. Теоретические основания социальной синергетики // Петербургская социология. 1997. № 1. С. 161). Бранский также перечисляет разные принципы, которые могут избирать те или иные участники этой борьбы: принципы непримиримости, компромисса, нейтрализации или синтеза (Бранский В. П. Там же. С. 161—162).

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.

§ 3. РЕЛИГИОЗНЫЕ ИДЕАЛЫ В ОСНОВАНИИ 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 обычай, 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 преходящую иерархию ценностей, внутри которой не только прослеживается подчинение профанных (светских) частно-содержательных образцов и традиций фундаментальным священным ориентирам, но и присутствуют 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). Эскейпизм есть молчаливый протест против идеалов своей культуры — «интеллектуальная эмиграция» (Э. Саид), «трансгрессия» (Ж. Батай), преодоление границ, налагаемых культурой. Уже в первобытном обществе устанавливались специальные места, куда человек мог уйти в случае кризиса. Ныне сложилось множество форм эскейпизма: аутизм, утопизм, религиозное сектантство, 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 культуры в форме священного ядра и светского защитного пояса (модель Солнечной системы) характерна, например,

для 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 И. В. Гете; прасимволы, по о. Шпенглеру; архетипы, по К. Г. 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 (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. Другие, 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 связи с этим 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 другого — 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. Д. Гачев различал 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 перводанного 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 природе, 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 клятвопреступники 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 сакрализуются 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 низводить к ее религиозному архетипу или возводить 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 — это 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.

Глава 2

РЕЛИГИЯ И ЦЕРКОВЬ

§ 1. МНОГООБРАЗИЕ ОПРЕДЕЛЕНИЙ РЕЛИГИИ

Связь. — Философское понятие связи. — Религия как изменяющаяся связь. — Религия как вера в сверхъестественное. — Сверхъестественное — метафизическое? — Супранатуральное. — Природа творящая и сотворенная. — Наиболее распространенные дефиниции религии. — Противоречивость сущности религии. — О классификациях религии.

Связь

Слово *религия* (лат. *religio*) входит в привычный русскоязычный оборот начиная с XVIII в. Знаменитый римский мыслитель и оратор М. Т. Цицерон (106—43 до н. э.) утверждает в своем сочинении «О природе богов» (I, 118), что слово *religio* происходит от латинского термина *relegere*, что означает идти назад, вновь собирать, опять обдумывать, бояться, откладывать на особое употребление и пр. В переносном смысле *relegere* означает отношение к чему-либо с благоговением. Отсюда дефиниция религии как богобоязненности и почитания богов.

Но большинство религиоведов предпочитают опираться на мнение Л. Ц. Ф. Лактанция (ок. 250—ок. 325), христианского апологета, согласно которому *religio* происходит от латинского глагола *religare* (вязать, связывать). И тогда религия есть связь, союз: «Так имя религия произошло от союза благочестия, которым Бог соединил с Собою человека» (см.: *Рождественский Н. П.* Христианская апологетика : в 2 т. СПб., 1884. Т. 1. С. 136).

В сочинении «О граде Божиим» Августин утверждает, что слово *религия* произошло от глагола *reeligere* (*воссоединять*),

а религия есть воссоединение, возобновление когда-то утерянного союза между человеком и Богом. «Его-то ища, — говорит философ, — или лучше, вновь отыскивая (от чего, кажется, получила название и религия), мы стремимся к Нему любовью, чтобы, когда достигнем, нам успокоиться». Августин также пишет: «... стремясь к единому Богу и к Нему одному привязывая (*religantes*) наши души, — откуда, думается мне, происходит и само слово “религия”» (*Августин. Об истинной религии // Творения. Киев, 1912. Т. 1. С. 467*).

Термин *religio* сопоставим в санскрите с терминами *dharma* (учение, закон, истина и т. д.), *liga* (связь), *moksa* (освобождение от цепи перерождений и страданий). Религия начинается с того момента, когда уже установлена связь со святым Абсолютом. Само по себе стремление человека войти в такую связь, строго говоря, еще не является религией, а представляет собой религиозный поиск.

Понятие связи может обозначать такие реалии, как обусловленность, сопряжение, соединение, неотрывность, скрепление, нераздельность, зависимость, общность, слияние в целое и т. п. Вместе с тем на практике под религией чаще подразумевается не всякая связь, но связь прежде всего духовная. Связи бывают внешними и внутренними, случайными и необходимыми, несущественными и существенными, материальными и нематериальными. В феномене связи различают три аспекта: материальный, энергетический и информационный. Когда же говорят о религии как об особой связи, то обычно имеют в виду союз внутренний, необходимый, существенный, закономерный, нематериальный, информационный и энергетический; при этом религиозная энергия понимается как жизненная активность, высвобождение духовных сил.

Будучи по преимуществу внешне незримой, духовной связью, религия в то же время сопровождается своими материальными воплощениями и объективациями — знаками, знаменами, символами, предметами культа, социальными организациями. Поэтому самая обобщенная характеристика религии все-таки нуждается в генеральном термине *связь вообще*, хотя ее сердцевиной является устойчивая духовная связь. Обсудим философию связи.

Философское понятие связи

Связь — средство приобщения предметов (A, B, C, \dots, N) друг к другу; способ пребывания одного в другом, разных — в их единстве; форма бытия многого в едином. Вступающими в связь предметами A, B, C, \dots, N могут быть любые определенности материального и (или) духовного бытия — вещи, явления, свойства (в том числе идеи, эмоции, воли). Сигизия (греч. — соединение, связь) — пара, составляющая одно. Выделяют два основных типа связи:

1) силовой контакт A и B , т. е. прямое или опосредованное соединение и взаимное удерживание вещей в пространстве и во времени, динамическое сцепление A и B (например, когезия как притяжение молекул в физическом теле или вязкость как причина сцепления различных частиц в общую массу);

2) внутреннюю связь сущностей, *присущность* A к B либо B к A (например, пребывание общего в индивидуальном, целого в частях, причины в следствии).

В первом случае объединяемые A и B могут быть вновь разъединены, и их единство временно; во втором случае связь A и B постоянна, сохраняется на всем протяжении их сосуществования. В узком и истинном смысле под связью понимают только внешнюю силовую связь, описывая ее как такое взаимное действие A и B друг на друга, когда каждое из них, количественно изменяясь в союзе с другим, тем не менее продолжает сохранять в той или иной мере свою качественную определенность, не снимается и не растворяется в едином как в чем-то третьем и сплошном.

Внешняя сила — высвобождение какой-либо потенциальной энергии, проявление сущностной силы, реализация мощи любых форм притяжения и отталкивания взаимодействующих A и B , будь то аттракция и непроницаемость в ядерных, электромагнитных или гравитационных взаимодействиях в физическом мире, либо действия и противодействия в живой природе и обществе (живые силы и социальные силы), либо единство и борьба в духовном мире (духовные силы). В частности, в механике силу понимают

как меру механического действия на некое материальное тело со стороны других тел.

Если категорию связи трактовать в этом узком смысле — только как внешнюю силовую связь, тогда появляется возможность ясно противопоставить ее категории отношения. Отношение R есть способ сопричастного бытия вещей как условие выявления и реализации скрытых в них свойств. В противоположность динамически связанным вещам все члены R по традиции мыслятся положенными в субстрат этого R как в единство целого и растворенными в нем. Снимая себя в самостоятельной устойчивости aRb , соотнесенные A и B превращаются в стороны поглощающей их целостности, т. е. утрачивают бытие отдельных субстратов, лишаются прежней обособленности, теряют определенность разных качеств.

Примером динамической связи может служить взаимодействие Земли A и ее спутника B : по мере удаления B от A сила притяжения между ними стремительно убывает, однако сами эти небесные тела сохраняют прежние материальные параметры и остаются отдельно существующими предметами. Пример отношения — сходство (равенство) образа B с прообразом A : только сходство между A и B делает одно из них оригиналом, а второе копией; понятия образа и оригинала бессмысленны вне отношения сходства.

Итак, если связь понимать узко, то логично заключить, что A и B могут либо некоторым силовым способом вступать в связь друг с другом и при этом обычно не терять прежнюю определенность, оставаясь разными вещами внутри объединения AB , либо, наоборот, образовывать между собой какое-либо отношение aRb , вследствие чего как A , так и B утрачивают внутри него самостояние; при таких логических условиях A и B , как правило, не могут одновременно быть связанными и находиться в отношении.

Однако чаще логический объем понятия связи не ограничивают признаком соединительного взаимодействия A и B . В него также включают присущность, генетическую связь либо расширяют образ связи до предельно абстрактных представлений о взаимной зависимости вообще, обусловленности и общности между

любыми *A* и *B* и т. д. В этом широком смысле уловить различие между связью и отношением как разными философскими категориями практически не удается, и тогда ими оперируют как синонимами. Не случайно Юм заметил, что идея связи — одна из наиболее темных и неопределенных идей в метафизике. И все же интуитивно ясно, что глаголы *вязать* и *относить* обозначают разные способы действия; поэтому некоторые исследователи не желают мириться со сложившейся в философской литературе тенденцией употреблять термины *связь* и *отношение* как обычные синонимы и стремятся категориально разграничить их.

Одни авторы настаивают, что непосредственная связь — это вид отношения: перед тем, как связать *A* и *B* вместе, их нужно предварительно соотнести, соположить и совместить друг с другом так, чтобы между *A* и *B* возникла общая граница, в которой они оба окажутся снятыми, лишенными непосредственности наличного бытия. Другие философы, напротив, склоняются к оценке связи как категории более широкой, нежели отношение, а в последнем усматривают частный случай связи: отношение *aRb*, по их мнению, есть не связь «вообще», а связь между целым и такими его сторонами, которые вне целого сами по себе бытия не имеют.

Во все эпохи философия сосредоточивалась на обсуждении принципа всеобщей взаимосвязи предметов и явлений. С XIX в. в науке начинают распространяться также описания специфических связей и их классификация по основанию дифференциации материи на структурные уровни. Многообразие материальных связей подразделяют на три крупные группы — связи механические, химические и органические. В немецкой классической философии обосновывается положение о несводимости высшего к низшему, о принципиальном различии между теми связями, которые изучает механика, и связями химическими, а тем более биологическими. Религию, психологию, логику преимущественно интересуют связи духовные, психические, мысленные (логические), философия же прежде всего исследует соотношение материальных и духовных связей.

Лейбниц учил, что взаимосвязь вещей происходит по причине того, что каждое тело еще до протяжения имеет в себе некоторую сущностную силу; эта действующая сила, вырываясь наружу, вызывает движение и сцепление тел; от связности тел (*conscistentia*) происходит их непроницаемость, сцепление и отражение. Юм сомневался в том, что связи между явлениями могут иметь характер объективной реальности, поскольку мы никогда не можем заметить между ними связь.

Кант, следуя Лейбницу, усматривал причину связи *A* и *B* в их взаимном действии друг на друга и полагал, что чем больше связи, тем больше гармонии и согласованности в мире, тогда как пустоты и перерывы нарушают законы порядка и совершенства. Кант, как и Ньютон, выводит порядок в природе из действия в хаосе первичных и простых сил притяжения и отталкивания; эти силы суть естественные причины всех изменений. Притяжение и есть эта всеобщая связь, соединяющая в одном пространстве все части природы. Кант верил, что первоисточником всякой связи является Бог, а постоянная взаимная связь вещей и гармония обусловлены тем, что их свойства имеют своим источником единый высший разум.

Категория связи была развита далее в философии Гегеля. Каждый объект, стремясь снять свою односторонность, вступает в связь с другим объектом, у которого проявляется такое же стремление; реальность их единства положена через их уравнивание и соединение. Наличное бытие из своего внутри-себя-бытия вступает во всеобщую стихию связи и отношения, в отрицательные отношения и перемены действительности, а это есть продолжение единичного в других единичных и потому всеобщность.

Связь есть стихия передавания, в которой *A* и *B* вступают во внешнюю связь друг с другом. Немецкий диалектик выделяет в связи два момента: спокойное слияние *A* и *B* и их отрицательное отношение, когда их прежняя самостоятельная определенность снимается в соединении и напряженность *A* и *B* в отношении друг друга угасает. Связь есть связка, средний член между *A* и *B*, тождество различных, взаимное отражение (рефлексия) *A* и *B*. Связываемое имеет разное содержание, которым

связь — как опосредующее — наполняется. Отсюда связь — это наполненная, но простая всеобщность, всеобщая природа вещей, род. Гегель постоянно берет понятия связи и отношения вместе, в их взаимном отражении, и, по-видимому, его не очень волновала проблема их категориального разграничения.

В современной науке, в особенности со второй половины XX в., постоянно расширяется типология связей, что обусловлено совершенствованием радиоэлектронных устройств и вычислительной техники, бурным развитием средств массовой информации, дальнейшими успехами кибернетики, математической логики, теории информации, общей теории систем и синергетики. Например, чрезвычайно плодотворными во всех науках и технике оказались идея динамической и статистической связи, а также идея прямой и обратной (положительной и отрицательной) связи.

Религия как изменяющаяся связь

Поскольку в религии первостепенно значима духовная связь, то религия в первую очередь понимается как изменяющаяся духовная связь (с абсолютным «Я», родовым человеком, Богом). В каждой конкретной религии возможно свое понимание этой связи:

1) эта связь могла быть изначально непосредственной, но затем оборвалась, и ее восстанавливают;

2) эту связь еще предстоит установить вначале опосредованно, а потом, переводя на более высокие уровни, превратить в непосредственную;

3) эту связь требуется воспроизводить как в разные периоды жизни одного и того же индивида, так и в черед поколений людей;

4) в определенную религию будет постепенно вовлекаться все больше людей, и она станет всеохватывающей.

Если первые два аспекта религии подпадают под определение «восстановление связи», то последние два — под «воспроизводство связи». Приставка *ре-* в слове *религия* одинаково отвечает обоим смыслам. Подчас второй смысл упускают из виду и понимают религию лишь как восстановление ранее утраченной

духовной связи. Это дает основание, например, некоторым буддистским школам оспаривать непреходящую ценность религии и заявлять о своей якобы «нерелигиозности».

Аргумент при этом таков: что это за духовная связь, коль скоро она рвется и ее надо восстанавливать! На самом деле, говорят представители этих школ, связь человека со средоточием мировой энергии никогда не порывается, а потому истинная вера может быть только лигой, йогой, но не религией (Оле Нидам). Отказываясь именовать буддизм *религией*, многие буддисты подкрепляют это заявление и таким аргументом: если религия есть восстановление связи человека с Богом, то буддизм не является религией, так как полагает, что спасение человека всецело зависит от его собственных усилий, но не от помощи богов; Будда Гаутама — не бог, а человек, ставший совершенным и просветленным благодаря своему методу.

Если учесть различие двух смыслов слова *религия* и предложенную выше типологию религии, то оба эти аргументы не имеют достаточной силы, поскольку, во-первых, религия может пониматься и как восстановление связи, и как воспроизведение связи в поколениях (буддизм подпадает под последнее), а во-вторых, религии могут быть не только теистическими, но и атеистическими.

Так, в буддизме есть атеистические и теистические направления, но и те и другие квалифицируются как религиозные течения. Религия, как и другие формы общественного и индивидуального сознания, вносит собственный духовный вклад в противоречивый процесс объединения индивидов, малых и больших социальных групп. Она так или иначе способствует восполнению вредных для единства общества (в ряде аспектов) последствий разделения труда и классового расслоения, хотя далеко не всегда успешно справляется с этой задачей. Ни одна форма общественного сознания не в силах существовать в культуре вне контакта с другими формами и без опоры на них. Каждая из них — лишь особая грань духовной и душевной жизни людей. Но это такая грань, утеря которой влечет за собой угасание социальной целостности и жизнеспособности общества.

Религия как вера в сверхъестественное

Обыденное религиозное сознание нередко оперирует запутанными представлениями и понятиями, раскрываемые через логически противоречивые дефиниции. К такого рода мыслеобразам можно отнести популярное понятие сверхъестественного. В то же время, учитывая это реальное обстоятельство (т. е. невнятицу некоторой части религиозного сознания), теоретическое религиозоведение должно критически анализировать реально «невнятное» (в том числе понятие сверхъестественного) при помощи логически непротиворечивых определений.

Часто о религии говорят как о вере в сверхъестественное бытие каких-либо существ, вещей или отношений к ним. Но что такое сверхъестественное? Сверх того, что «есть» — сверх бытия? Или сверх существования, экзистенции, наличного бытия, сотворенной природы? Одни философы раскрывают сверхъестественное через понятия сверхчувственного, нетелесного, непротяженного существования — как чего-то не обнаруживаемого внешними органами чувств человека и приборами. Другие придают ему более узкий смысл: сверхъестественное — это особое гипотетическое измерение иного пространства, в котором душа может обитать без земного тела («загробный мир»).

Многие религиоведы-аналитики все-таки избегают понятия сверхъестественного из-за расплывчатости и парадоксальности его смысла. В европейской культуре специфическое представление о сверхъестественном, по-видимому, восходит к трактовке Платоном и в особенности неоплатоником Плотиним понятия Единого: Единое — это сверхбытие, сверхестина, и нелогично утверждать, что оно обладает бытием.

Плотин поставил вопрос об истоке всякого сущего и указал на Единое. Единое, по его мнению, выше всякого е^сть, так что само бытие «вообще» надо мыслить как проявление этого первоначала. В этом случае непроявленный Бог нетождествен всесуществованию, его неточно именовать *Тот, кто Есть*, он сверхъестествен, а свойство «быть» можно прилагать лишь к творениям

и проявлениям Бога. Так, Плотин различал Бога как Единое и бытие как продукт деятельности Бога. Концепция Плотина логически противоречива, так как в ней: а) «единое» искусственно отрывается от «многого», от того, что объединяется; б) непроявленное «единое» объявляется изначально несуществующим и не имеющим бытия, так что невозможно ни утверждать, что Бог есть, ни отрицать этого.

У Плотина немало последователей среди неортодоксальных христиан. Возможно, именно к его концепции восходит логически-бессмысленное суждение о Боге как о «сверхъестественном начале того, что есть», противоречащее всем священным книгам монотеистов. Любопытно, что, облегчая себе критическую работу, многие атеисты определяют религию как ложную веру в сверхъестественное, не обнаруживая в сверхъестественном никакого реального содержания. Их критика нацелена на несуществующий предмет, а потому беспредметна.

Сверхъестественное — метафизическое?

Обычно справочные издания определяют сверхъестественное как нечто, стоящее над физическим миром, миром изменений, и не повинующееся законам физической природы. Так, Д. М. Угринович писал: «Сверхъестественное — значит нечто, не подчиняющееся законам материального мира, выпадающее из цепи причинных связей и зависимостей» (*Угринович Д. М. Введение в религиоведение. М., 1985. С. 4*). Антиподом материального мира является мир нематериальный. Значит ли, что сверхъестественность приписывается нематериальному миру, будь то мир объективных идеальных сущностей или субъективный мир сознания?

Мир нематериальных объективных сущностей, по определению, не подчиняется законам физического изменения; он непреходящ, неизменен, неподвижен. Но верно ли говорить, что сверхъестественное — это метафизическое? Вряд ли верно, ибо сверхфизическое, по Аристотелю, имеет бытие, хотя бы потенциальное — в смысле чистой формы (морфе). Субъективный

мир человеческого сознания тоже невозможно описать в терминах физической науки и объяснить действием законов механики, оптики или электродинамики.

Вместе с тем современная физика расширила представление о формах объективного существования, когда ввела понятие виртуальных (неметрических, непротяженных) феноменов. Общая теория систем оперирует идеей нелокализованности (и в этом смысле — нематериальности) тотального свойства системы. Системное свойство, информация, функциональное существование, виртуальный процесс — все это понятия, не описываемые теориями вещества и поля, но подпадающие под общее понятие объективного физического существования, которое оказывается по своему общенаучному смыслу уже гораздо шире, чем понятие материального мира.

Выходит, физическая реальность включает в себя не только материальное, но и объективное нематериальное существование виртуальных процессов и изменений. Если формально следовать дефиниции Д. М. Угриновича, то под определение сверхъестественного вполне подходит виртуальное-физическое. В философии применяют понятия метафизического бытия, субъективного существования и физического существования. Никому из философов не приходит в голову, например, называть человеческое сознание *сверхъестественным*. В метафизическом же усматривают высшую форму существования, но вовсе не сверхъестественное, не сверхбытие.

Имена Бога в Библии или Коране означают истинное бытие, но не небытие или сверхбытие. Невозможно не только помыслить, но даже помянуть сверхъестину, сверхсовершенство, сверхбожественное. Ни одна из реальных религий на деле не опирается на веру в сверхъестественное. Логическим антиподом естественному выступает искусственное. Но резонно ли именовать искусственное *сверхъестественным*?

Искусственное есть, прежде всего, физическое, преобразованное человеком, и оно обладает предикатом существования, т. е. не является сверхъестественным. И для материалиста, и для

идеалиста сверхъестественное — пустое понятие. К нему обращаются по чисто психологическим причинам, когда сталкиваются с ситуацией невыразимости мысли о Боге. Бог «не похож» ни на одну из известных форм существования. Бог настолько определен, что, казалось бы, проще говорить: «Он сверхъестествен, за всем этим, сверх всякого нечего, метареален» и т. п. Впрочем, когда затрудняются описать некое неясное явление, то довольно часто терминологически закрепляют предмет неясной мысли приемом добавления к ранее известному термину слов-приставок: 1) *сверх* или *над* (например, супермен); 2) *после* (например, посткапитализм); 3) *вне* (экстрасенс); 4) *как бы* (квазиупругость).

Супранатуральное

Чтобы разрешить логическую трудность, заключенную в понятии сверхъестественности, незаметно подменяют понятия бытия («есть») или существования понятием природы («натуры») и говорят: сверхъестественное — то же, что и сверхприродное, супранатуральное, супранатуральное. Английское *supernatural* по-русски означает *сверхъестественное*. Получается еще большая путаница. Природное — это нечего, относящееся к роду (к древнеславянскому богу по имени *Родъ*), порождающему началу, истоку того или иного явления. Если признавать Бога отцом и родоначальником всех видимых космических форм и незримых законов мироздания, то логически противоречиво говорить о Боге как о супранатуральном, не различая при этом природу творящую и природу сотворенную.

Исторически за термином *природа* сохраняется значение чего-то скрытого, сверхчувственного, внутреннего («то, что растет само по себе»), хотя современное обыденное мышление придает этому термину смысл поверхности: природа — это то, что нас окружает, что мы видим вокруг. Обычно словом *природа* обозначают либо первоначальную сущность (ядро) вещи, либо всю совокупность вещей, не тронутую человеком. Пантеизм приравнивает природу к Богу, а монотеизм разделяет и противопоставляет их.

Природа творящая и сотворенная

Слово *природа* (греч. φύσις, φύσιν — *фюсис*; лат. *natura* — *натура*) обозначает:

1) все неискusstvenное — то, что раскрывается из себя, подобно раскрытию бутона розы, и растет само по себе, вне власти человека (рост растений и животных, разгул стихий, перемещение звезд, круговорот времен года и пр.);

2) выведение себя наружу из утаенного и превращение в самостоятельное целое;

3) также то, что выросло в процессе этого самопроизвольного роста;

4) внутренний закон вещи, ее сущность.

Античные материалисты называли природой видимых вещей незримые атомы, стихии, первоэлементы; идеалисты учили о божественной или об объективно-идеальной природе наличного мира. М. Хайдеггер пишет: «Таковы два значения “фюсис”, встречающиеся в аристотелевской философии: одно — “фюсис” как сущее в целом, другое — “фюсис” в смысле “усии”, существенности сущего как такового. <...> Поскольку философия спрашивает о самом сущем, она не берет в качестве своего предмета какую-либо произвольную вещь, а обращает свой вопрос к сущему в целом. Поскольку основной особенностью этого сущего и его бытия является движение, исходный вопрос сводится к вопросу о первом двигателе, о том последнем и предельном, что называется также “тейон”, божественное без какого-либо определенного религиозного оттенка» (*Хайдеггер М. Основные понятия метафизики // Вопр. философии. 1989. № 9. С. 139—140*).

Прогресс в средневековой теологии был достигнут с различением в общем понятии природы двух видовых понятий — *натуры творящей* (нерожденной, первой) и *натуры сотворенной* (тварной, физической). Творящая природа (Бог) обладает бытием, а сотворенная — существованием; Бог сверхсуществует, но он есть. Быть — вовсе не значит непременно находиться в данное время в каком-либо месте. Дух дышит там, где хочет. Дух

вездесущ и вечен, вневременен, бытийствует. Закон сотворенной природы вездесущ лишь внутри области физического существования. Иоанн Скот Эриугена (810—877) различил четыре природы: творящую и несотворенную; нетворящую и сотворенную; творящую и сотворенную; несотворенную и творящую.

Итак, есть только один разумный способ оправдать понятие сверхъестественного — определять его посредством противопоставления творящей и физической (сотворенной) природы. Сверхъестественное — то, что не существует физически и обладает первородным (первоприродным) бытием; оно означает освобождение от тварной ограниченности и от подчинения необходимости. Только в этом смысле бытие Бога сверхъестественно, а религия как связь с Богом предполагает веру в сверхъестественное.

Выходит, дефиниция «религия — это вера в сверхъестественное» неточна. Узким также является определение религии как веры в Бога или богов. Следует различать понятия религии, веры и конфессии. Можно, например, верить в существование Бога, но не искать с ним связи или порывать эту связь. Так, древнегреческий атомист Эпикур ничуть не сомневался в существовании богов, признавал их, но при этом полагал, что боги не вмешиваются в дела людей, и связь между большинством людей и богами отсутствует. Вместе с тем вера в существование полноты бытия (абсолютного «Я» внутри эмпирического «я», социальной Софии, Бога) является центральным мирозерцательным ядром религии любого типа — эгоцентрической, социоцентрической или космоцентрической.

Существует также альтернативный — сугубо земной — взгляд на религию. Л. Фейербах и ряд других материалистически мыслящих философов, исходивших из представления о религии как с в я з и, рассматривали религию не как связь человека с трансцендентным миром, а как земную связь между людьми. Фейербах доказывал в своей «Теогонии» (1857), что религиозная вера есть убеждение, возникшее благодаря желаниям человека иметь сильного покровителя, стать бессмертным и т. п.; то, что волеится в желании, вера выдает за действительно существующее или опредмечивает его.

Наиболее распространенные дефиниции религии

Потребность во всеохватывающем определении религии до сих пор не удовлетворена. Читатель может поразмышлять над следующими определениями, сформулированными в прошлые и нынешние времена:

— религия — это особое чувство зависимости человека от бесконечного (Ф. Шлейермахер);

— символика первобытных мифов о природе (М. Мюллер);

— вера в невидимые духовные существа (Э. Б. Тайлор);

— олицетворение и умиловивление мощных природных сил (Дж. Фрейзер);

— фантастическое отражение в форме неземных сил таких внешних обстоятельств, которые господствуют над человеком (Л. Фейербах, Ф. Энгельс);

— чувство священного (Дж. Хаксли); «переживание священного» (И. Вах);

— универсальный невроз навязчивости в форме защиты от чувства внутренней неуверенности и страха (З. Фрейд);

— ритуальная культивация социально принятых ценностей (Д. Фишер);

— космически правильное устройство своего духа (М. О. Гершензон);

— вера в судьбу (Д. Б. Пратт);

— система истин, способная переделать характер признающего ее человека (А. Н. Уайтхед);

— стремление во что бы то ни стало отстоять всеобщую ценность какого-либо идеала (Дж. Дьюи).

И это далеко не все из распространенных формул религиозности человека.

Противоречивость сущности религии

Религия амбивалентна. Автор каждой из названных выше дефиниций религии обобщил факты, интуитивно относимые им к той или иной альтернативной религиозной тенденции. Нет

достаточных логических оснований (если не принимать во внимание идеологических соображений) отбрасывать любую из этих дефиниций как ошибочную. Но, вероятно, реальная противоречивая сущность религии не сводится ни к одной из них.

Еще святой Василий Великий указывал, что сущность любого предмета не воспринимается непосредственно и выражается несколькими различными именами, из которых каждое определяет только один какой-либо признак. Сущность, понимаемая как совокупность внутренних возможностей и отношений, исключительно подвижна. Любой из ее компонентов может стать решающим на том или ином этапе своего овеществления. Взятые вместе в изменяющихся пропорциях и взаимопереходах перечисленные дефиниции религии относятся к определенному порядку сущности религии. В таком толковании сущности религии нет эклектики.

Вряд ли можно отыскать логические и фактические доводы против предложенной методологии анализа сущности эгоцентрической, социоцентрической или космоцентрической религии (конечно, при условии, что оппоненты — эссенциалисты, т. е. верят в то, что каждое явление обусловлено собственной сущностью). Согласно этой методологии, сущность религии было бы неправильно оценивать как нечто «противопоказанное» человеческому прогрессу или, наоборот, как безусловно «полезное».

До недавнего времени советский «научный» атеизм преимущественно описывал религию как порождения консерватизма, рабского отчуждения, принуждения, страха, невежества, бессилия, пустой фантазии человека. Атеисты противопоставляли религию прогрессу, культуре, разуму, науке, истине. Так, Д. М. Угринович активно отстаивал тезис, будто главной и специфической во всякой религии является иллюзорно-компенсаторная функция, а вспомогательными — мировоззренческая, регулятивная, коммуникативная и интегрирующая функции. «Подобно опиуму, религия создает видимость временного облегчения страданий людей, но в то же время оказывает на них вредное воздействие, поддерживая постоянную потребность в отвлечении от действительности, прививая антинаучную систему представлений, — уверял

Угринович. — <...> Религия не может существовать, не выполняя функции опиума, т. е. иллюзорно-компенсаторной» (*Угринович Д. М. Социальные функции и социальная роль религии // Филос. науки. 1980. № 3. С. 150*). Ныне иное знамение времени. Богоборцев поубавилось, и в моду вошли прямо противоположные, но не менее экстравагантные по смыслу оценки значимости религии.

На некоторых исторических этапах развития человечества, в самом деле, прослеживаются те враждебные общественному прогрессу черты религии, которые фиксирует и преувеличивает «научный» атеизм. Но в целом сущность религии к этим чертам не сводится. Религиозной жизни присущи и консерватизм, и изменчивость: а) религия преимущественно выступает силой, способствующей социальной стабильности и отражающей преобладающие общественные нормы; б) периодически появляются новые религиозные культы, меняющие ход истории. Религия скорее есть преодоление принудительного социального отчуждения, нежели продукт такого отчуждения.

Анализ мировой религиоведческой литературы приводит к выводу, что религиозная духовность (с ее неосознаваемыми, эмоциональными, чувственно-образными, веровательными, рациональными и волевыми моментами) нацелена на сближение верующих, на притяжение единоверцев друг к другу и их священному объекту. В этом смысле она более походит на личную и коллективную любовь. «Бог есть любовь» — не случайно это выражение распространено среди верующих. Фейербах даже пытался разглядеть в любви безусловное творящее начало («Любовь есть Бог») и искал тайну религии в человеческом сердце.

Правда, субъект религиозной любви к сакральному объекту — прежде всего круг единоверцев. В отношении же к инаковерующим у единоверцев нередко проявляется совершенно иное чувство — отталкивание, ненависть. Например, иудаизм разрешал нарушать клятвы, присяги, обеты, обещания в отношении неевреев (гоев). Поэтому до начала XIX в. во многих странах евреям было запрещено давать показания в суде.

В борьбе с инакомыслящими верующие черпают немало энергии для поддержания своей любви к Абсолюту и своей церкви. К тому же любовь способна переходить в ненависть, когда обожествляемый объект не отвечает взаимностью и не оправдывает возлагаемых на него надежд. Взаимопереходы любви, веры и надежды в отношении священных предметов характеризуют динамику религиозной душевности и духовности.

Протоиерей А. Шмеман считал, что религия есть: а) противоречивое единство знания и незнания «абсолютно-другого»; б) присутствие божественного и дьявольского. «Религия — настолько от Бога, от неистребимой в человеке жажды и искания Его, — пишет Шмеман, — насколько и от князя мира сего, оторвавшего человека от Бога и погрузившего его в страшную тьму неведения» (*Шмеман А. Евхаристия: Таинство Царства. М., 1992. С. 222*).

Из установки человека на «иметь» и «быть» Э. Фромм вывел две противоположные стороны религии — авторитарную (трансцендентный Бог господствует над человеком) и гуманистическую (как образ и подобие Божье, человек имеет безграничные возможности к саморазвитию). В зависимости от перевеса той или иной стороны религия может быть названа по преимуществу авторитарной или гуманистической. Характерным примером религии первого типа, по мнению Фромма, может служить кальвинизм, примером второго типа — ранний буддизм.

О классификациях религии

Английские ученые Дж. Леббок (1834—1913) и Э. Тейлор (1832—1917) подразделяли религии на политеизм, генотеизм (т. е. служение одному божеству как верховному при существовании других богов) и монотеизм.

Одни (политеисты) склонны приписывать абсолютной реальности форму ризомы (корневища растения). Другие (теософы, сторонники «братства вер») полагают, что все религии суть внешние проявления некой таящейся в них сущности — единой общечеловеческой религии; они верят в то, что Бог по своей милости

дает индивиду возможность свободно выбирать конфессию, адекватную его душе. Третьи (теологи) объявляют истинной только одну из множества религий, а все остальные именуют суеверием богооставленных язычников. Четвертые (атеисты) считают это многообразие религий чисто субъективным феноменом — плодом буйного воображения людей, за которым не стоит никакой объективной реальности.

Религии классифицируют по разным основаниям:

- 1) естественные религии (культы природы) и религии Откровения;
- 2) пантеизм, панентеизм, теизм, деизм и атеизм;
- 3) политеизм и монотеизм;
- 4) религии, возникшие в разные эпохи (первобытные, рабовладельческие, средневековые, Нового времени и новейшие);
- 5) родоплеменные, национальные и мировые религии.

По М. Веберу, есть три типа религий:

- 1) религии приспособления к миру (конфуцианство, даосизм);
- 2) религии бегства от мира (индуизм, буддизм);
- 3) религии овладения миром (иудаизм и христианство).

Заметим, что любая классификация религий относительна. Так, мировая религия (христианство, ислам, буддизм и пр.) никогда не бывает чисто космополитической, а есть нечто общее во множестве своих национальных модификаций. Например, русское православное христианство немыслимо вне ценностей русской культуры. Не безусловны также типы национальных религий. К примеру, иудаизм — это не только религия еврейского этноса, но также, в частности, вероисповедование средневекового тюркского народа — хазар. Известно, что одна треть хазар (т. е. более 1 млн человек) была обращена в иудаизм; в начале XII в. хазары-иудаисты были изгнаны из своего царства, осели в Центральной и Восточной Европе и объединились там с иудеями Германии, Польши и т. д.

Существуют и другие классификации. Например, можно предложить классифицировать религии с учетом разных граней духовности людей. Духовность человека есть его постоянное стремление

к полноте бытия, Абсолюту, беспредельному, к сверхчувственным первоистокам и вершинам космоса и социума. Духовность — это процесс преодоления ограниченности своего индивидуального бытия посредством: 1) актуализации врожденных духовных способностей; 2) совершенствования приобретаемого духовного опыта; 3) открытости другим людям и Богу. В соответствии с этими векторами духовности религия имеет индивидуальную, социальную и космическую грани, тесно связанные друг с другом. Гармония между ними редко достижима. В зависимости от того, какая из этих граней обретает первостепенную ценность, религии можно условно подразделить на эгоцентрические, социоцентрические и космоцентрические.

Эгоцентрическая религия — это налаживание или восстановление духовной связи индивида со своим истинным «я», поиск собственной незримой сущности внутри себя, внутренний диалог о своем сокровенном и священном архетипе и о резервах самоусовершенствования. Такого рода индивидуалистическая религия («религиозная робинзонада»), чаще всего атеистическая, внецерковная и внеконфессиональная, обычно исходит из идеи о самодостаточности истинного «я» как микрокосма. Подчас сам индивидуальный микрокосм может пониматься не только как конденсат Вселенной, но и как снятая и вечно пребывающая в «я» вся историческая смена людей. Все, что есть, было и будет, уже заключено в истинном «я» (в отличие от эмпирического «я»), мое же несовершенное и повседневное «я» стремится воссоединиться с абсолютным в самом себе.

Этот «эгоцентризм» напоминает индуистское учение об адвайте (недвойственности, «не-дуализме»), в котором в сущностном смысле отождествлены атман и брахман, дух человека и абсолютный Дух. Согласно этой доктрине, не человек есть образ Божий (как в христианстве), а, наоборот, человек потенциально является Абсолютом, и высшая цель человека — не спасать свою душу, а реализовать присущую ему возможность отождествиться с Абсолютом, стать Божеством. Атеистическую идею, что Бог есть всего лишь отчужденные от человека его потенциальные силы

(Фейербах, Маркс и др.), трудно не признать вольным пересказом религиозного учения веданты.

В отличие от Э. Дюркгейма, считавшего религию исключительно социальным явлением, американский философ У. Джемс (1842—1910) обосновал реальность личной религии. По Джемсу, религия имеет эмоциональную природу, а источник религиозных чувств заключен в человеческом сердце. Единый религиозный опыт по-разному воплощается в жизни каждого индивида, отсюда и многообразие религий (см.: *Джемс У. Многообразие религиозного опыта.* СПб., 1992). Характерный пример эгоцентрической религии — дзен-буддизм.

Эгоцентрическая религиозность, возможно, служит предельным духовным основанием философского субъективного идеализма и имманентной философии с их самодостаточными принципами «Познай самого себя» и «Ищи любой объект лишь внутри самопознания». В XX в. распространению различных вариантов эгоцентрической религии способствовали ницшеанская доктрина о смерти Бога и рождении сверхчеловека, а также атеистический экзистенциализм с его концепциями потерянного человека, человека как кузнеца своего счастья и человека, усматривающего ад в других людях.

Эгоцентрическая религия мобилизует резервы самопознания и творчества индивида, совершенствует способности личности, формирует уважительное отношение к своему «я» как к непреходящей ценности. Но, взятая сама по себе, эта религия явно недостаточна для выполнения социальных и космических функций человека. Преобразуясь в компонент социоцентрической или космоцентрической религии и лишаясь вследствие этого многих своих негативных черт, духовное восхождение к истинному «Я» помогает более полному постижению максимы «Относись к другому, как к самому себе!».

Социоцентрическая религия выражает стремление родового человека или какой-либо части общества собрать все свои разрозненные сущностные силы воедино. Эти силы односторонне проявляются через отдельных индивидов, и их нужно

сплотить, дабы обрести всеединство. Разделение труда и узкая специализация в обществе в тенденции низводят индивидов до частичной функции. При этом архетип соборности постепенно утрачивается. Восстановить утраченное социальное единство или воссоздать такое единство на новом и более высоком духовном уровне — основная цель социоцентрической религии. В зависимости от ее идеалов, канонов и отношения к эгоцентрическому аспекту духовности она либо способствует, либо, напротив, сопротивляется совершенствованию индивидуальности.

Французский философ и психолог С. Московичи, характеризуя светскую религию, писал, что она не предполагает ни Бога, ни жизни после смерти. Можно быть атеистом и следовать ей. Проникая в поры массового общества, светская религия становится сутью человеческой жизни, энергией свободной веры, без которой все умирает. Такая религия, по мнению Московичи, выполняет три главные функции: 1) создает всеобъемлющее и непротиворечивое мировоззрение, состоящее из бесспорных истин, где для каждой проблемы есть решение (например, марксизм, различные либеральные и националистические доктрины); 2) гарантирует массам надежду выйти победителями из борьбы при условии, что они идентифицируют себя с исповедуемым идеалом и будут безоговорочно ему следовать; 3) провозглашает, но не объясняет истины, накладывает на догматы вероучения печать глубокой тайны, известной лишь узкому кругу посвященных (см.: *Московичи С.* Век толп: Исторический трактат по психологии масс. М., 1996. С. 24—32, 348—354, 418—424).

Уже в античности получили развитие с е к у л я р н ы е р е л и г и и, обожествлявшие человека — героев, вождей, императоров. Как отмечает В. Т. Звиревич, в греко-римской мифологии грань между человеческим и божественным была зыбкой и расплывчатой, поскольку она повествовала о теснейшем взаимодействии и единении богов и людей, о богоподобных героях (см.: *Звиревич В. Т.* Обожение человека в античности. Екатеринбург, 2001). Обожествление людьми своей социальной группы (рода, племени,

народа, нации) основано на биологическом альтруизме и было закреплено в ходе естественного отбора.

Религия сыграла главную роль в воспитании альтруизма и общественного сотрудничества, выходящих за рамки генетического родства. Совокупность ценностей, передаваемая религиозными мифами и обрядами, важна для сплочения общества. Религия была закреплена в ходе естественного отбора, поскольку она помогает выживанию биокультурной группы. Вместе с тем религия воспитывала также враждебность в отношении к другим группам, которые ей угрожали. Все это способствовало выживанию биокультурной группы и развитию веры в сверхценные свойства «социального я», которые становились объектом поклонения.

Космоцентрические религии можно определить как восстановление или налаживание связи людей с Богом, космическим центром, средоточием Вселенной. Например, христианство основано на идее о том, что Адам своим грехопадением порвал связь с Богом, испытывает в лице народившегося от Бога человечества вину перед Творцом и пытается восстановить с ним духовную близость. Второй Адам — Иисус Христос — искупил первородный грех, и теперь все христиане, родившиеся к новой жизни через крещение водой и Святым Духом, пребывают в процессе укрепления духовной связи с Богом.

Можно предположить, что существуют синтетические типы религий, в которых причудливо сочетаются элементы космоцентрических, социоцентрических и эгоцентрических культов. Один из примеров тому — феномен богоискательства, т. е. поиск Абсолюта, адекватного потребностям и убеждениям интеллектуально развитого человека. В Серебряный век в России сложились разные формы богоискательства. Так, Д. Мережковский искал царство Третьего Завета, в котором Церковь будет небесно-земной и плотско-духовной, а Логос соединится с Космосом; В. Брюсов и К. Бальмонт исповедовали идею «Человекобожества»; Л. Толстой пытался свести христианство к проповедованию сугубо земных идеалов.

§ 2. ИНТЕГРАЛЬНАЯ ДЕФИНИЦИЯ И ОСНОВНОЙ ВОПРОС РЕЛИГИИ

В. С. Соловьев: понятие религии. — Объективная и субъективная религиозность. — Конечное и бесконечное. — Абсолют. — Архе как безусловное. — Относительное как отношение. Абсолютное и относительное. — Релятивизм. — Образы абсолютного. — Имманентное и трансцендентное. — Трансцендентальное и граница. — Софийность как связь абсолютного и относительного. — Основной вопрос религии.

Философия религии стремится к абстрактной дефиниции религии, обобщающей признаки максимально широкого круга разнообразных культов и конфессий. Напротив, теолог намеренно ограничивает свой анализ узким кругом теизма и предлагает более конкретное понятие религии, адаптируя ее к апологии собственной веры. Например, апологетическая христианская теология понимает религию не просто как «связь с Богом», но как такую веру в Бога, которая непременно вписана в уникальность Христианской Вести. Можно ли в философии религии вывести обобщающую формулу, которая бы не только теоретически объясняла потребность в многообразии определений религии, но также вскрывала потаенный смысл каждой частной дефиниции в отдельности? Многие современные специалисты не верят в возможность такого обобщения, памятуя о бывших ошибках поспешных и наивных обобщений в религиоведении и призывая к осмотрительности. Быть может, правы те, кто руководствуется принципом «Наблюдать все больше и больше, а обобщать все меньше и меньше» (А. Пуанкаре)?

В. С. Соловьев: понятие религии

И все-таки, полагаю, именно В. С. Соловьев хорошо обосновал в своих произведениях искомую интегральную формулировку религии. Обратимся, например, к его работе «Чтения о Богочеловечестве» и обсудим развиваемую в ней мысль о предельной сущности религии. «Религия, говоря вообще и отвлеченно, — пишет

великий русский мыслитель, — есть связь человека и мира с безусловным началом и средоточием всего существующего», «Религия есть воссоединение человека и мира с безусловным и всецелым началом...» (Соловьев В. С. Чтения о Богочеловечестве // Соч. : в 2 т. М., 1969. Т. 2. С. 5).

Безусловное начало всего существующего в философии именуется латинским термином *absolutus*; говоря иными словами, религия — это связь человека и мира с Абсолютом. Данная формулировка, по-моему, удивительно универсальна, годится для описания всех типов религии — космоцентрических, социоцентрических и эгоцентрических.

Поясню сказанное. Не вызывает сомнения, что жизнь на Земле тесно связана с законами космоса и что эти законы могут быть особо почитаемы людьми как ориентиры осмысленной эволюции человечества. В отношении пантеистической религии дефиниция Соловьева может быть развернута с помощью следующей индукции-метафоры. Земля тяготеет к Солнцу, Солнечная система — к центру нашей галактики, а последняя — к еще более энергичному центру метagalактики.

Итак, согласно научным данным в мире есть ряд возрастающих по своей мощи относительных средоточий всего существующего. Последовательно рассуждая, гипотетически заключим, что должен быть предельно мощный, безусловный центр мироздания, к которому, вероятно, и сходятся все незримые нити бытия.

Геометрической моделью пантеистического божества-всерждителя (насколько вообще мыслима такая модель Абсолюта) способна служить модель Солнечной системы: вокруг Солнца вращаются планеты, к каждой из них приложены центроостремительная и центробежная силы. Первая сила направлена на сохранение целостности всей системы (это метафора блага, добра), вторая же пытается сорвать планету с ее орбиты, отдалить от Солнца (силы зла?). Не случайно возник культ Солнца, и были персонифицированы центроостремительные и центробежные тенденции человека в образах Бога и Сатаны, абсолютного добра и зла.

Конечно, в свете современных астрономических знаний предложенная модель неполна и неточна, а центробежная сила может иметь и иное объяснение — например, как притяжение планеты к более мощному, чем Солнце, космическому центру. Тогда, расширяя эту модель до образа метagalактики, мы получаем возможность геометрически (метафорически) истолковать природу многобожия, иерархию посюсторонних богов.

Объективная и субъективная религиозность

Из сказанного, полагаю, вытекает возможность логически выделять в космоцентрической религии пантеистического типа два уровня: объективную религиозность и субъективную религиозность. На уровне объективной религиозности человек еще не осознает реальности своей связи с Абсолютом, объективная религиозность не представлена в картинных образах сознания или символах, имеет латентный характер, существует бессознательно либо сигнализирует о себе через интуицию. На уровне субъективной религиозности люди так или иначе осознают либо отрицают свою связь с безусловным первоначалом космоса. По-моему, религиоведы раньше не замечали возможности данного вывода: подобная классификация уровней религии в научной литературе отсутствовала, а проблема неосознанной и осознанной религиозности не поднималась. Является ли религия только одной из форм общественного сознания или ее можно также относить к одной из форм коллективного бессознательного и исследовать ее архетипы (толкуемые по К. Р. Юнгу)?

Человечество в целом и каждый из нас в отдельности (равно как и любая частица мирового порядка) объективно сопряжены с предельным космическим центром, хотя многие не осознают этого обстоятельства. Если космос бесконечен, то и центр его можно укоренить в любой точке Вселенной. Повсеместно действующий закон всемирного притяжения находит свое теоретическое объяснение и свой смысл в пантеистической идее «объективно-реальной религиозности всякого нечто». Не потому ли любое

ограниченное бытие имеет тенденцию к саморасширению, выходу за свои наличные границы, к беспредельности? Не потому ли люди экзистенциально испытывают неизбывную тягу к перманентному усовершенствованию своей среды? Не потому ли многие пантеисты утверждают, что религиозное чувство является врожденным?

Это мнение также разделяют сторонники учения о потусторонности Абсолюта. По мнению Г. Зиммеля (1858—1918), одного из основателей социологии религии, всем людям присуща потребность в религии, утоляет которую только вера в трансцендентное; в удовлетворении этой потребности «благочестиво-набожные натуры» не испытывают особых проблем, а неблагочестивые люди серьезно озабочены определением своего отношения к трансцендентному: «Кто не имеет Бога в себе, тот должен иметь его вовне» (см.: *Зиммель Г. Проблема религиозного положения // Зиммель Г. Избранное* : в 2 т. М., 1996. Т. 1. С. 660). В. Франкл (1905—1997), известный психолог, утверждает, что неосознанно человек всегда стремится к Абсолюту — к «неосознанному Богу» (см.: *Франкл В. Основы логотерапии. Психотерапия и религия*. М., 2000. С. 258).

Иное дело — религия субъективного порядка, т. е. осознание и догматическое описание людьми своей связи (или несвязанности) с Абсолютом. Когда говорят о какой-либо конкретной религии, то обычно подразумевают именно субъективно признаваемую конфессию. Ядром осознаваемой религии является неосознаваемая религиозность человека, т. е. его устремленность к абсолютному, трансцендентному, метафизическому. В произведениях самого В. С. Соловьева нет понятий объективной и субъективной религиозности, тем не менее стоящие за такими понятиями смыслы могут быть при желании «вычитаны» из его общей идеи религии.

Еще раз подчеркну, что пантеистическая гипотеза об объективно-реальном бытии безусловного центра космоса обеспечивается естественно-научным правдоподобием указанной выше астрофизической индукции. Проблему истинности данной гипотезы каждый из нас окончательно решает своей духовной верой. Поиск Абсолюта никогда не прекращается, люди руководствуются

идеей абсолютного во всех сферах своей деятельности. Повторю, предположение о пребывании Абсолюта в физическом мире могут разделить только сторонники религиозного или атеистического пантеизма. Теисты и деисты, верящие в трансцендентность Абсолюта, вряд ли присоединятся к такой гипотезе. Так, Ньютон мыслил Бога пребывающим в потустороннем пространстве — в *sensorium Dei* (чувствилице Бога).

В этом объективном пантеистическом смысле нет нерелигиозных людей, все мы без исключения состоим в энергетической, материальной и информационной связи с имманентным безусловным средоточием всего существующего. Каждого из нас пронизывают не только волны множества радиоисточников на Земле, но и более мощные волны, исходящие из иерархии космических центров (Солнца, Млечного Пути и т. д.). Правда, не все из нас об этом ведают, а некоторые даже вообще, вопреки здравому смыслу, отрицают реальность своей связи со средоточиями космических сил — мол, нет никакой иерархии космических центров энергии и ничего абсолютного в природе не бывает.

Имеет ли рациональный смысл утверждение о существовании абсолютного центра бесконечного мира? Нередко ссылаются на теорию множеств английского мыслителя Б. Рассела (1872—1970), будто бы доказавшего бессмысленность любых предикативных суждений о бесконечных множествах. Однако вряд ли следует считать запрет мыслить определенные свойства неопределенного (бесконечного) мира достаточно обоснованным и обязательным.

Во-первых, согласно Гегелю, некорректно отождествлять диалектическое понятие качественной бесконечности мира как целого (либо реальной отдельной целостности) с логико-математическим понятием «дурной» количественной бесконечности некоторого множества или класса. Во-вторых, утверждение типа «нельзя сказать ничего осмысленного о бесконечных множествах» логически самоопровержимо, поскольку в таком случае бессмысленным становится, прежде всего, само понятие бесконечного множества. Вместе с тем то, что будто бы бессмысленно для позитивиста и номиналиста, может иметь вполне реальный смысл, например,

для платоника. Понятия Бога, закона природы и вообще любых форм универсальности (в том числе и понятие самого понятия) сопряжены с представлениями о каких-либо особенных предикатах той или иной бесконечности (потенциальной или актуальной). Уточним понятия конечного и бесконечного, играющие первостепенную роль в философии религии.

Конечное и бесконечное

Конечное и бесконечное — парные философские категории, обозначающие моменты определенного и неопределенного в вещах, явлениях, процессах.

К о н е ч н о е — то, что имеет пространственный и (или) временной конец, границу. *Термин* — имя божества границ, межей и земель в римской мифологии. В честь Термина 23 января в Древнем Риме проводился особый праздник — терминалии. Отсюда латинское слово *terminus* (граница, предел). Всякое нечто (качество) определяется как конечное. В понятии «конечное» мир представлен множеством дискретных предметов, отделенных границами друг от друга. Поскольку граница между качествами не только разделяет их, но и связывает вместе, то всякое конечное обладает альтернативными свойствами: в первом, разъединительном, отношении конечное можно описывать как нечто относительно автономное, обособленное, самостоятельное; во втором, соединительном, отношении всякое конечное следует понимать как то, что так или иначе зависит от иного бытия и не обладает полной автономией.

Б е с к о н е ч н о е — то, что не имеет пространственных и (или) временных границ, непрестанно, беспредельно. «Последний шаг разума — это признание того, что есть бесконечность вещей, которые его превосходят» (Паскаль). Центр бесконечной сферы находится повсюду, а окружность — нигде. Бесконечное в его простом понятии, считал Гегель, можно рассматривать прежде всего как одну из дефиниций абсолютного; как соотношение с собой, лишенное определений, оно положено как бытие и становление. Понятие

бесконечного характеризует субстанцию как единое и единство в неисчерпаемом взаимодействии многих нечто. Субстанция сама по себе причина, ее бытие и изменение ничем не ограничиваются (разве что она сама устанавливает себе потребные границы).

Пантеисты признают объективное существование бесконечности в физическом мире, поскольку провозглашают совечность творящей и сотворенной природы и теоретически мыслят первую природу «внутри» второй. Например, диалектический материализм приписывает материальной субстанции атрибут пространственно-временной бесконечности. Но, строго говоря, «бесконечным и вечным может быть только то, что независимо от времени и пространства» (Р. Генон). Напротив, теисты, полностью отделяя в своих доктринах Бога от сотворенной им (из ничего) природы, утверждают, что физический мир объективно конечен, имеет начало во времени и пространстве и движется к своему концу; атрибут же бесконечности они приписывают только вечному Богу.

Мыслители-диалектики выявляют не только различие, но также сходство категорий конечного и бесконечного и предпочитают определять их рефлексивно, друг через друга — как тождество различных. Глубокий анализ взаимосвязи конечного и бесконечного проведен Г. В. Ф. Гегелем. Этот немецкий философ утверждал, что в природе самого конечного — выходить за себя, отрицать свое отрицание и становиться бесконечным. Поэтому бесконечное не стоит над конечным как нечто само по себе готовое, так чтобы конечное имело и сохраняло место вне его или под ним. Не благодаря снятию конечности вообще возникает бесконечность вообще, а конечное состоит только в том, чтобы в силу своей природы становиться бесконечным.

Гегель отличил понятие истинной (качественной) бесконечности от понятия «дурной» (в смысле занудно-безграничного увеличения количества) бесконечности. Истинную бесконечность он предложил мыслить как направленную процессуальность конечного, а именно как процесс выхода конечного за рамки присущей ему меры — из своего прежнего наличного бытия через небытие в новое и более мощное наличное бытие. Поскольку истинная

бесконечность есть постоянная тенденция выхода конечного за свои периодически изменяющиеся границы, то она внутренним и необходимым способом обусловливается природой конечного. Внутри конечного пребывает истинная бесконечность.

Вместе с тем существует также внешняя связь всякого конечного с бесконечным многообразием других конечных вещей и процессов, и в этом аспекте экстенсивная бесконечность образуется внешним сложением неопределенного количества конечных объектов. Бесконечность также подразделяют на потенциальную и актуальную. Г. И. Рузавин обращает внимание на то, что потенциальная бесконечность представляется математикам более интуитивно ясной, чем актуальная бесконечность (см.: *Рузавин Г. И. О природе математического знания*. М., 1963. С. 117—118). Л. Е. Балашов подмечает, что поскольку актуальная бесконечность находится как бы внутри конечного, то ее завершенность воспринимается как оконеченность, т. е. как ее уничтожение. Потенциальная бесконечность, которая тоже означает «выход за пределы», является по сути «переряженным» конечным или негативным отпечатком конечного. «Правда, в отличие от конечного, в ней акцент делается не на “пределах”, а на “выходе за”. Как видим, не актуальная бесконечность ближе к конечному, а потенциальная» (*Балашов Л. Е. Практическая философия*. М., 2001. С. 113—114).

Аристотель первым различил актуальную (т. е. уже свершившуюся, реализованную) и потенциальную бесконечность сущего. Например, если предположить, что космос имеет начало в древности и будет существовать вечно, то его конечный возраст потенциально бесконечен и в конце концов превзойдет любое число лет. Если же космос существовал всегда, то его возраст в любой момент времени актуально бесконечен. Аристотель пришел к мнению, что актуальная бесконечность вовсе не нужна математикам, и предпочитал мыслить бесконечность только как потенцию, становление, т. е. в форме процесса неограниченных количественных изменений.

Николай Кузанский учил, что в бесконечности совпадают между собой максимум и минимум, сливаются противоположности,

сама же бесконечность «постигается непостигаемо», через «ученое незнание». Дж. Бруно считал Вселенную единой — не имеющей частей, сплошной и актуально бесконечной. По его мнению, Вселенная вечна, в ней возможное и действительное совпадают. Поскольку ей некуда двигаться, то она неподвижна.

Декарт верил в бесконечную протяженность материальной субстанции. Согласно Спинозе, бесконечность — это протяженность и длительность как модусы субстанции. Дж. Локк полагал, что идея бесконечности возникает у человека из-за способности повторять без конца какое-нибудь количество; крайние границы пространства недоступны пониманию и только конечное в принципе познаваемо. Критикуя подобный взгляд, Лейбниц доказывал, что идея бесконечности имеет божественную природу и человеческая душа способна внутренним способом постигать эту идею. По Канту, всякая бесконечность трансцендентальна, относима к безусловному бытию и ее не следует (дабы избежать антиномий) брать как данность. Многие философы и богословы (вслед за Шлейермахером) усматривают в религии тягу человека к бесконечному.

М. Клайн пишет: «Большинство математиков (Галилей, Лейбниц, Коши, Гаусс и др.) отчетливо понимали различие между потенциально бесконечными и актуально бесконечными множествами и исключали актуально бесконечные множества из рассмотрения. Если им приходилось, например, говорить о множестве всех рациональных чисел, то они отказывались приписывать этому множеству число — его мощность. Декарт утверждал: «Бесконечность распознаваема, но не познаваема». <...> введя бесконечные множества, Кантор выступил против традиционных представлений о бесконечности, разделяемых великими математиками прошлого. Свою позицию Кантор пытался аргументировать ссылкой на то, что потенциальная бесконечность в действительности зависит от логически предшествующей ей актуальной бесконечности. Кантор указывал также на то, что десятичные разложения иррациональных чисел <...> представляют собой актуально бесконечные множества, поскольку любой конечный отрезок такого

разложения дает лишь конечное приближение к иррациональному числу» (*Клайн М.* Математика. Утрата определенности. М., 1984. С. 231—232).

В науке и философии постоянно конкурируют между собой две альтернативные модели «бесконечности вширь»: 1) мир бесконечен в пространстве и во времени; 2) мир замкнут в конечную сферу, возник конечное число лет тому назад и когда-нибудь погибнет. Противостоят друг другу на протяжении всей истории философии также две модели «бесконечности вглубь»: 1) всякий объект бесконечно делим, нет ничего истинно-элементарного; 2) существуют атомы в истинном смысле, и фундамент мира составлен принципиально неделимыми стихиями.

Математика нередко обнаруживает в конечном бесконечность, а в бесконечном — конечное. Так, на числовой оси в отрезке между нулем и единицей уместается бесконечное множество действительных чисел, а частное от деления друг на друга двух бесконечностей разного порядка может выразиться конечным числом. Любопытна в связи с этим мысль академика Г. И. Наана: мы знаем, что Вселенная бесконечна, но не знаем, в каком именно смысле она бесконечна.

Правомерно ли приписывать бесконечному закону природы специфические свойства? Если нет, то вся наука утрачивает смысл, даже если следствия из предикативных суждений ученых о законе природы оказываются эффективными на практике. Бессмысленно ли приписывать Богу различные атрибуты? Косвенный смысл представлениям о Боге (равно как суждениям о безусловном центре бесконечного универсума) придается герменевтикой Филона Александрийского, антиномизмом Николая Кузанского, методом аналогий Фомы Аквината, разными приемами апофатического и катафатического богословия.

Например, Фома Аквинский принципиально различал чувственно-конечное и сверхчувственно-бесконечное, но в то же время предлагал судить о качественных особенностях сокровенных бесконечностей по аналогии с разными чувственно данными целостностями. Ф. А. Голубинский (1797—1854), основатель русской

теистической философии, убедительно доказывал, что, вопреки Канту, категории вполне применимы к бытию неограниченному и всесущественному. Идея бесконечного неразрывно связана с природой человека, поэтому для всего ограниченного наш ум ищет первоначала и первообразы в бесконечном — именно бесконечное придает смысл конечному.

Декарт превратил древнейший символ древа бесконечного мира в систему координат, внутри которой приобретают аналитико-геометрический смысл графики любых математических функций. Шесть бесконечных осей декартовой системы координат как бы произрастают из нуля-центра и одновременно диалектически (виртуально) снимаются в нем, так что вся геометрическая полнота таинственно концентрируется в нулевой точке отсчета. Оси X , Y и Z суть радиусы потенциально бесконечного мира-шара, которые в конечном счете тяготеют к некоему безусловному нулю.

По аналогии с декартовым нулем (как модели снятия полноты всех пространственных форм) допустимо метафорически осмысленное суждение об абсолютном (неисчерпаемо-напряженном и энергетическом) центре бесконечного мира. Соответственно, объективные всеобщие законы природы и всеобщие понятия (идеи) логически не запрещено мыслить как средоточия полноты качеств тех или иных бесконечных классов предметов. Таким образом, философская герменевтика все-таки допускает возможность осмысленных предикативных суждений о бесконечном мире и его центре.

В некоторых социоцентрических религиях связь сакральных объектов земного происхождения с неземными силами не всегда оговаривается (фетишизм, тотемизм, некоторые культы вождя и т. п.). Вместе с тем дефиниция В. С. Соловьева применима и к характеристике социоцентрических религий, многие из которых усматривают «безусловное начало и средоточие всего существующего» либо в прошлом земном архетипе (золотой век, тотем, пролетарский вождь), либо в будущем состоянии человечества (царство разума, коммунизм).

Так, развивая основную идею Чарльза Дарвина, а также ницшеанский образ сверхчеловека, идеологи фашизма вывели из теории эволюции мысль, что из человеческого рода путем естественного отбора возникнет новая раса — раса сверхлюдей. Подобно тому, как человек, будто бы произойдя от обезьяны, покорил все живое на Земле, так и сверхлюди станут богами для «недочеловеков». Религия немецкого фашизма культивировала идеал будущего абсолютного человека, налаживая с ним мистическую связь. Определение Соловьева может быть использовано также для анализа эгоцентрических религий, полагающих «безусловное начало» внутри индивидуального субъекта. Таким образом, дефиниция религии Владимира Соловьева, на мой взгляд, универсальна и наиболее предпочтительна.

Абсолют

Первичный язык религии — молитва, хвала и проповедь, а доктрина и опыт представляют собой вторичный язык. Психиатры утверждают, что религиозный опыт связан главным образом с деятельностью правого полушария головного мозга. Вера в реальность абсолютного единого бытия психофизиологически обеспечивается в первую очередь работой правого полушария, а логическое доказательство бытия Абсолюта — активностью левого полушария. Но что есть Абсолют? Тайна сия велика есть! Исследуем понятие Абсолюта более подробно.

Исток человеческого мироотношения — противопоставление «я» и «не-я». От этой дихотомии, как из аксиомы, отправляется любая философия. Философ мысленно раздваивает целостность сущего на деятельное «я» и антипод «не-я». При этом связь сторон дихотомии трактуется, во-первых, как принципиально неразрывная (подобно сторонам медали); во-вторых, как всегда оппозиционная; в-третьих, как непременно процессуально-изменяемая, а не статичная. В предельной абстракции «я» земного человека превращается в вечное, безусловное и творящее «абсолютное Я», а «не-я» — во временный, условный и сотворенный аспект сущего.

Г. Г. Майоров определил философию как искание Абсолюта. «Дело в том, — пишет он, — что теолог изначально принимает Божественный Абсолют в акте веры, а затем, исходя из своей веры, устанавливает отношения между Богом как Абсолютом, с одной стороны, и миром и человеком — с другой. Философ же движется в обратном направлении: от мира и человека — к Абсолюту. При этом путь философа бесконечен, даже если он движется в правильном направлении, ибо философия движется путем познания, а окончательное познание Абсолюта (Абсолютной истины) невозможно» (Майоров Г. Г. Философия как искание Абсолюта. Опыты теоретические и исторические. М., 2004. С. 8).

Абсолют (от лат. *absolutus* — безусловный, свободный, неограниченный, завершённый, полный, совершенный; *absolutum* — свободный, непривязанный, сам себе создающий место; *absolvere* — освобождать) — одна из предельно общих категорий, обозначающих всеобщую основу мира, полноту бытия и совершенство. Под безусловным понимается то, что не нуждается для своего бытия и действия ни в каких условиях или причинах. Абсолют мыслят как творческое первоначало сущего и противопоставляют абсолютное бытие любому обусловленному существованию.

Широкому распространению термина *Абсолют* в философии способствовали в конце XVIII в. М. Мендельсон и Ф. Якоби. Так, защитник веротерпимости Моисей Мендельсон (дедушка знаменитого композитора Я. Л. Ф. Мендельсона) заменял этим термином безличностного Бога, когда комментировал пантеизм Б. Спинозы. Некоторые историки полагают, что термин *Абсолют* был введен в богословский оборот в XV в. Николаем Кузанским. Благодаря философским системам Ф. Й. Шеллинга и Г. В. Ф. Гегеля этот термин превратился в самостоятельную категорию, в которой обобщены такие универсалии, как чистое бытие, единое, апейрон, нус, логос, дао, эйн-соф, всё, субстанция, универсальный субстрат, неизмеримое, непознаваемое, бездна бытия, совершенство, максимум и минимум, монада монад.

Близки по смыслу к понятию Абсолюта и древние идеи о пратхи, ци, брахме, пустоте, порядке, морфе. И. Кант доказывал,

что не следует верить в существование чего-то совершенно безусловного, поскольку в мире нет явлений, которые бы не находились в связях и отношениях друг с другом.

Трактовка Абсолюта как духовной основы (либо духовного единства) всего существующего характерна для классической немецкой философии. По И. Г. Фихте, абсолютное «я» мистически проживает свою жизнь через жизни всех конечных существ и вещей, через каждого из нас. В учении Ф. Й. Шеллинга об абсолютном тождестве Абсолют лишен свойств духа, атрибутов природы и уподоблен тождеству полюсов в центре магнита. Абсолют, по Шеллингу, — это такое единство субъективного и объективного, в котором дух и природа полностью безразличны друг другу, и это их тотальное безразличие включает в себе возможность любых определений.

По Г. В. Ф. Гегелю, абсолютная идея есть одновременно субстанция и субъект. На первом этапе вневременного развертывания она себя не осознает и совершается как логическое движение чистой мысли. На втором этапе абсолютная идея оборачивается инобытием — природой. Наконец, на третьем этапе абсолютная идея познает себя посредством человеческого сознания, становясь абсолютным духом (нем. *der absolute Geist*) — высшей конкретностью осознавшей себя абсолютной идеи, которая завершилась «идеями-в-себе-и-для-себя». Абсолютный дух мыслится Гегелем как живая реальность и как вневременное единство всех указанных моментов — логики, философии природы и философии духа.

Суждения об Абсолюте всегда имеют теоретико-проблемный либо спекулятивно-мистический характер. Абсолют предзадан? дан? не присутствует в нашем опыте? Является ли он «предметом знания»? Либо правы те, кто полагают, что: а) всякая дефиниция грани или формы Абсолюта неистинна; б) твердых знаний о нем быть не может; в) о нем возможны лишь расплывчатые мнения? Согласно Николаю Кузанскому, в лучшем случае нам остается довольствоваться «ученым незнанием», т. е. выявлять различные условия непостижимости Абсолюта.

Различая понятия Абсолюта и Бога, британский философ-идеалист Ф. Г. Брэдли (1846—1924) полагал, что человеческое мышление, будучи по своей природе абстрактным, не способно постигать Абсолют во всей его конкретности и целостности и чаще вынуждено довольствоваться «видимостью». Брэдли определил Абсолют как:

- 1) вневременную и неизменную полноту бытия;
- 2) совершенство;
- 3) непротиворечивую гармонию всех противоположностей;
- 4) единственный духовный индивид, частями которого являются все вещи;
- 5) высший сингулярный опыт, включающий в себя все.

Напротив, американский мыслитель Дж. Ройс (1855—1916) отождествляет Абсолют с Богом и пытается на языке философии описать смысл радикального и непосредственного присутствия божественного бытия. Ройс развил доктрину существования «Универсального Сознания», или «Абсолютного Ума»: во всеохватывающем Уме «содержатся» все конечные умы, отдельные мысли и предметы этих мыслей. Абсолют — это универсальное «я», чья жизнь образована жизнями всех сознательных существ, взятыми в их эмпирическом единстве.

В отличие от Брэдли и Ройса, для английского философа Д. Э. Мак-Таггарта (1866—1925) Абсолют — это не некая кульминация исторического процесса, а универсум в виде системы различных и взаимовлияющих «я». Все составные части универсума любовно воспринимают друг друга и, как правило, видятся как физический мир.

Ныне размытые представления об Абсолюте применяются в обыденно-расширительном смысле фактически во всех сферах человеческой жизни: *абсолютным* могут именовать какой-либо предельный физический параметр (например, абсолютно черное тело, абсолютная скорость света), характер социального правления (например, абсолютная монархия), высшее достижение в искусстве (абсолютный шедевр), в спорте (абсолютный рекорд мира) и т. п.

Философы объективно-идеалистического направления обычно уравнивают Абсолют с Богом, абсолютным Духом, абсолютной идеей, абсолютным «Я»; при этом из предельного совершенства Абсолюта выводят суждения о неизменности и самоидентичности Абсолюта. Философы-материалисты, напротив, чаще понимают под Абсолютом материю, описывая материальное начало либо как неподвижную и самодостаточную сущность, либо как вечно изменяющуюся и обновляющуюся основу мироздания.

При решении проблемы принципиальной познаваемости Абсолюта в религии и философии сложились два ответа: 1) Абсолют частично познаваем; 2) Абсолют принципиально непознаваем. В рамках критической философии невозможно установить степени истинности и ложности тех или иных «абсолютных предпосылок» и остается лишь выяснять и сопоставлять мнения разных людей об «абсолютном».

Архе как безусловное

Архе — термин древнегреческой философии, обозначающий первоначало и древность. Гомер употреблял глагол *arch* в двух разных значениях: начинаться и править. Аналоги слова *архе* — начало, отправная точка, происхождение, первый принцип, правило. В сочинениях древних историков и политиков под *архе* понимались: суверенность, царство, политическая служба, а во множественном числе — власть, магистраты. Анаксимандр был, вероятно, первым, кто придал этому термину альтернативный — философский — смысл.

В философии Аристотеля (см.: *Метафизика* VI) *архе* становится техническим термином с множеством тесно связанных значений: порождающий источник, причина, принцип познания, базовая сущность и др. Стагирит указывает, что все причины (*aitia*), взятые как природа (*physis*) вещи или мысли, суть *archai*. Есть два рода природных *archai*: пассивная хюле и активная морфе.

По Аристотелю, все научное знание и все науки основаны на конечном ряде недоказуемых *archai*: на определениях (*horismoi*),

гипотезах и общих принципах-аксиомах (*koina*). Научные *archai* являются базовыми одновременно в онтологическом и эпистемологическом измерениях. Разные науки берут за основу разные *archai*. То, что в одной науке признано первоначалом, не является таковым в другой науке. В этом плане *archai* условно. Но в некотором другом отношении *archai* — взятое как бесспорный факт — безусловно. Стоики верили в два *archai* — в материю и Бога — и считали их двумя нераздельными аспектами субстанции.

Относительное как отношение

Абсолютное бытие самоопределяется как предельная сущность (субстанция) не в самом себе, а по отношению к своему продукту — сотворенной природе, обществу, нашему сознанию. Парной (рефлексивной) для *Абсолюта* категорией является категория относительного, производная от понятия отношения. Что такое отношение и отличимо ли оно от разобранного выше понятия связи, входящего в определение религии?

Предлагаю следующее определение: отношение — это способ сопричастного бытия вещей как условие выявления и реализации скрытых в них свойств.

Отношения возникают в таких процессах сопряжения предметов — во взаимоотношении, сближении и приобщении их друг другу, — когда единение многих различных рождает кооперативный эффект. В этом эффекте, как в зеркале, преломляются и высвечиваются признаки сопрягаемых сторон. Поскольку отношение есть род условного бытия, т. е. способ осуществления внутренней возможности своего через среду иного, то релятивное (относительное, условное) следует противопоставлять абсолютному, безусловному бытию. Отношение — не вещь и не свойство, но то, посредством чего свойства какой-либо вещи получают свою видимость.

Каков онтологический статус отношения? В философию термин *отношение* ввел Аристотель, обозначив им особый род бытия, но не раскрыв особенность этого рода. Лейбниц указывал, что поскольку отношение не удастся свести ни к субстанции, ни

к акциденции, то оно имеет весьма специфическую — идеальную — форму своего существования. Г. В. Ф. Гегель рассматривал отношение как форму положенности одного в другом и представленности их друг через друга, т. е. как *Ideelle* (идеальное). Реисты (от лат. *res* — вещь) признают только бытие вещей и отрицают объективное существование отношений.

Вслед за Платоном объективные идеалисты-реалисты отрывают отношения (и общие свойства) от вещей, поскольку относят первые к сфере общего, а вторые — исключительно к области единичного. Напротив, номиналисты не склонны признавать реальности отношения. Марксисты полагают, что понятие об отношении как таковом возникает в результате абстракции и сравнения любых двух предметов по выбранному или заданному основанию сравнения (признаку); однако в материальном мире отношения неразрывно сопряжены с вещами, а потому, рассуждают марксисты, отношения между вещами не менее реальны и материальны, чем сами вещи.

Согласно классической диалектике, свойства проявляются в отношениях вещей. Отношение — это разновидность движения, действия, а именно оно есть процесс и результат переноса (отнесения, отсылки) какого-либо внутреннего момента качественной определенности вещи во внешнюю инстанцию — в другую вещь либо в некоторую общую для разных агентов систему отсчета. Перенос завершается положением (вкладыванием, хранением) относимого содержания в найденное новое основание.

По мнению Гегеля, отношение имеет стороны, так как оно есть рефлексия в иное; таким образом, оно имеет свое собственное различие в самом себе и стороны его — это самостоятельная устойчивость, так как они в своей безразличной разности друг относительно друга на долгие мгновения в самих себе. Устойчивость каждой из сторон отношения точно так же имеет свое значение лишь в отношении с другой или в их отрицательном единстве. Гегель понимает отношение как единство себя самого и своего иного, а потому видит его целым, имеющим самостоятельное существование.

Поскольку соотносящиеся стороны взаимно растворены в отношении и образуют единую (нерасчлененную) форму, то логическое мышление человека вряд ли способно сразу выразить реальные отношения связью отдельных понятий и наглядных образов этих сторон. Можно предположить, что отношение есть стихия, которая первоначально постигается интуицией.

Интуитивное мышление оперирует не образами или понятиями, а особыми знаками единого и нерасчлененного — знаками-монадами. Интуитивное схватывание отношения как монады представляет собой поток переживаний в специфических формах неизобразительных модальностей. Интуитивные монады всегда очень трудно перевести на язык дискурсивного мышления, выразить в полной мере связью слов, суммой понятий и наглядных графических схем. Эти монады в значительной степени закрыты для концептуального анализа и в этом смысле существенно внелогичны.

Например, переживаемое нами эстетическое отношение почти не поддается логическому анализу. Редко кто способен «поверить алгеброй гармонию» и объяснить словами, почему именно такая пропорция частей целого прекрасна, а иная безобразна. Если логическому мышлению все же удастся частично расчленить интуитивно постигнутое отношение на соотносящиеся стороны и вербализовать эти стороны, тогда отношение будет реконструировано в виде искусственной связи понятий. Природой дискурсивного мышления являются системы из отдельных элементов, сопряжения вещей, связи разных одних, поэтому оно огрубленно выражает отношение (сущности, объективные законы, целостность и т. д.) концептуальной связью. Отсюда иллюзия сходства категорий отношения и связи, уравнивание интуитивно единого (субъективной монады) с единством понятий.

С этимологической точки зрения (и по-русски, и по-латински: *latus, relatus, relativus*) слово *отношение* близко по смыслу, во-первых, словам, выражающим следующие действия: носить, класть, делать общим, сравнивать, соприкасать, сближать, отсылать, удалять, скрывать и т. д.; во-вторых, словам, обозначающим

пространственные термины: место, основание, бока, стороны, члены соотношения. Если в грамматическом смысле прилагательное чаще всего указывает на свойство предмета, а существительное — на сам предмет, то отношение есть скорее причастие, т. е. окачественное действие или состояние как свойство лица или предмета; причастие — глагольная форма, совмещающая форму глагола и прилагательного. В математике под отношением понимают частное от деления одной величины на другую. Так или иначе, и в грамматике, и в математике, и в философии отношение раскрывается, прежде всего, как форма участия, соучастия, значимости, роли в чем-либо.

Когда имеют в виду какое-нибудь соотношение, то обычно ведут речь либо о взаимозависимости элементов системы, либо о взаимовыражении приобщаемых друг другу сторон, либо о рефлексии (взаимоотражении) сопологаемых противоположностей, либо о сравнении вещей сквозь призму опосредующего их пропорцию основания. Отношения многообразны. Различные виды отношений выражены парными философскими категориями. Говорят об отношениях качества и количества, целого и части, необходимого и случайного, причины и следствия и т. д. Например, Гегель рассудил, что если сущность определена в явлении, а явление — в сущности, то, следовательно, явление становится отношением, а закон — это существенное отношение, и истина явления — это существенное отношение.

Отношения делят на пространственные и временные, материальные и духовные, на отношения в природе и в обществе, индивидуальные и социальные и др. Выделяют бинарные, трехчленные и многочленные отношения. Важный вид отношения — самоотношение: соотношение с собой как со снятым или соотношение со своим иным.

Особый вид отношений — симметрия и асимметрия. Симметрия (от греч. *symmetria* — соразмерность) — а) неизменность пропорции частей предмета относительно его преобразований и изменяющихся условий; б) свойство двучленных отношений типа равенства, родства, соседства, зеркальности.

Симметрия — основа законов сохранения. Асимметрия — несоизмеримость, непропорциональность, изменчивость соотношений частей объекта. В каждой вещи симметричное и асимметричное своеобразно соположены.

Абсолютное и относительное

Философы-интуитивисты полагают, что Абсолют непостижим в формах образного знания, знаках и понятиях, но его можно непосредственно пережить как нечто прямо данное нашей совести, интуиции, вере. Философы-рационалисты (дедуктивисты), сомневающиеся в реальности феномена прямого знания, предпочитают говорить о логических методах познания Абсолюта: по их мнению, атрибуты Абсолюта выводимы из общего понятия Абсолюта подобно тому, как из понятия треугольника математики умеют выводить множество свойств треугольника. Философы-эмпирики усматривают лучший способ познания Абсолюта в индуктивных обобщениях фактов об удивительной целесообразности, связности и гармоничности мира.

Абсолютное и относительное — парные категории, выражающие в своей взаимосвязи меру проявления вечного во временном, совершенного в несовершенном, безусловного в условном, субстанции в акциденциях, «самого-по-себе» (в чистом виде, *per se*) в «другом» и т. д. «*Absolutum*» по-латыни означает отвязанное, отпущенное, отделенное; это есть нечто, находящееся на своем первоначальном месте. Релятивное (от лат. *relativus* — относительное) — отнесенное в то или иное место, изменчивое, условное, зависимое от обстоятельств, системы отсчета и оценок, а потому несовершенное и преходящее. Под «абсолютизацией» обычно понимают трактовку относительного как абсолютного.

Вечной и неразрешимой философской и богословской проблемой является метафизический вопрос: почему абсолютное стремится создать относительное и проявиться через него? Чего не хватает Абсолюту как полноте бытия и завершенному совершенству? Что заставляет его являться нам в несовершенной форме — в виде

пространственно-временного материального тела? Аналогичный вопрос мог бы поставить ученый, верящий в существование незримых универсалий и законов природы: почему бесконечная сущность вещи или беспредельный закон природы постоянно реализуют себя через множество ограниченных феноменов?

Сторонники абсолютного идеализма очень кратко и непонятно отвечают на этот вопрос: «Для своего воплощения и проявления абсолютное нуждается в инобытии и переходит в него в процессе взаимного отражения своего и иного» (Г. В. Ф. Гегель). Зачем Богу понадобилось создавать мир и показываться в нем в облиции Богочеловека? Если исходить из человеческой логики, то напрашивается предположение: Бог изнемогает от своей вечности — от бессмертия, покоя, совершенства, бесконечности. Ему нужна определенная и конечная форма существования. И тогда он творит несовершенный, разрушающийся материальный мир, где люди приговаривают его к смертной казни. Ф. Ницше неправ, написав: «Бог умер!» Бог не умер, даже если этого хотел. Иисус Христос, распятый на кресте, воскрес и вернулся в вечность. Что это — триумф или трагедия Богочеловека? Л. И. Шестов предположил, что бытие Бога еще, быть может, не решено, и Бог ожидает (как и каждая человеческая душа) последнего приговора на Страшном суде.

Религиозные антропологи (М. Шелер, В. И. Несмелов и др.) утверждают, что люди не желают уподоблять свою жизнь существованию обычных предметов. Человек осознает себя как «цель для себя» и как «образ абсолютного бытия». Обнаруживая в себе богообразную сущность, человеческая мысль вместе с тем открывает бытие Первообраза-Бога. Выходит, «Бог вочеловечился, чтобы человек обожился».

Связь абсолютного и относительного понимается по-разному, в зависимости от трактовки их пространственно-временного существования и характера взаимопроникновения. Иногда абсолютное моделируют как матрешку-интеграл, внутрь которой помещают бесконечную иерархию все более мелких матрешек. Например, оккультисты, опираясь на эту упрощенную «матрешечную

логику», мыслят перетекание суммы конечных относительных величин в бесконечное абсолютное начало следующим образом: они располагают между материей и божеством множество опосредующих ступеней в виде поколений эонов и духов. Они считают, что чем ближе опосредствующее звено к Абсолюту, тем больше у него духовного и меньше материального содержания. При таком чисто количественном подходе абсолютное утрачивает свою качественную несравнимость с относительным; объектом культа становится скорее относительное (посредники), чем абсолютное; тогда культ обретает черты язычества.

Монотеизм отвергает квантитивизм оккультистов — их попытку количественно сблизить относительное с абсолютным — и размещает абсолютное в потустороннем мире. В свете монотеизма абсолютное качественно несравнимо с относительным, принципиально отличается от него, и онтология их связи оборачивается вечной антиномией.

При истолковании абсолютного как уже реализованной бесконечности и достигнутого чистого совершенства оно понимается как самодовлеющая сущность, вечная, ничем не ограничиваемая и сама себе непосредственно создавшая место (абсолютное пространство, мировой эфир); тогда абсолютное самозаконно (автономно), трансцендентно, непостижимо и всецело противоположно миру отношений. Соответственно, мир отношений и человеческое познание оказываются лишенными моментов абсолютного, описываются в духе релятивизма.

Если же абсолютное задается как потенциальная бесконечность, то оно мыслится как проект будущего — идеал полноты и совершенства, — и его контуры постепенно выявляются и складываются через неисчерпаемое множество отношений вещей и процессов. Концепция абсолютного как самодовлеющей и свободной сущности логически противоречива: изоляция есть форма несвободы, а действительность абсолютного предполагает его открытость иному бытию и погружение в мир отношений. Требование совершенства может быть обращено только к несовершенному; отсюда диалектическое представление о единстве абсолютного

и относительного, о воплощенности безусловного в условном и их внутренней взаимосвязи, раскрывающейся через категории «в-себе», «для-другого», «для-себя», «само-по-себе». Абсолютное может быть постулировано либо как некое целое, создающее свои части (отношения), не сводящееся к их сумме, либо, наоборот, как нечто, образуемое суммой относительных форм существования за бесконечно долгое время.

Если под абсолютным понимать духовное первоначало (Дух, Идею, Бога), то его диспозицию к относительному нелогично мыслить как пространственное пребывание Абсолюта «вне мира» либо «внутри мира». Ведь в отличие от материи-субстанции дух, по определению, не имеет ни метрики, ни топологии. В таком случае высказывания о «потусторонности» или «посюсторонности» абсолютного становятся расплывчатыми и особо проблематичными, нуждаются в оговорках, пояснениях и новых онтологических допущениях.

Выдающийся русский мыслитель Б. Н. Чичерин (1828—1904) развивает следующий взгляд на абсолютное в человеке. Если человек, вместо того чтобы останавливать свое внимание на том, что его окружает, кидает взор в бесконечную даль, если, не довольствуясь познанием относительного, он хочет постигнуть абсолютное, то это означает, что разум его создан для познания абсолютного. Идя от относительного к относительному, мы никогда не дойдем до абсолютного. Это — то же самое, что и понятие о бесконечном. Если бы мы не имели его непосредственно из другого источника, мы никогда бы до него не дошли. Человек может считаться свободным единственно вследствие того, что он носит в себе абсолютное начало, а потому способен быть абсолютным источником своих действий. Только свободой объясняется и неизмеримый скачок от бесконечного к конечному и обратно. Чичерин заключает, что религия как общее явление человеческого духа есть стремление к живому общению с абсолютным (см.: *Чичерин Б. Н.* Наука и религия. М., 1999).

Релятивизм

Считается, что философский релятивизм Запада восходит к формуле античного софиста Протагора: «Человек есть мера всех вещей». С точки зрения релятивиста, наука подобна дому, построенному на песке. Решающие аргументы против релятивизма выдвинул английский философ и социолог Г. Спенсер. Он объяснил, почему бессмысленны любые разговоры об относительном вне взаимосвязи понятий абсолютного и относительного: если не сопоставлять отношение и Абсолют, то само относительное начинает играть роль абсолютного, что ведет к логическим противоречиям. Против пантеистического релятивизма выдвигают и такой аргумент: даже если все в мире относительно, сам мир, как целое, безотносителен и существует сам по себе.

В своей известной лекции «От относительного к абсолютному» А. Эйнштейн говорил: «Привести все в сферу относительности так же невозможно, как дать всему определение или все доказать, ибо при создании всякого понятия приходится исходить по крайней мере из одного понятия, которое не нуждается в особом определении; при каждом доказательстве нужно пользоваться каким-то высшим законом, справедливость которого признается без доказательств: так и все относительное связано в последнем с чем-то самостоятельным, Абсолютным. В противном случае понятие или доказательство, или относительность повисают в воздухе. Твердой исходной точкой является Абсолютное; надо только уметь найти его в нужном месте» (цит. по: *Зелиг К. Альберт Эйнштейн*. М., 1964. С. 67).

Категории абсолютного и относительного играют важную роль в философии религии. Знание их взаимосвязи позволяет занять определенную позицию в традиционной дискуссии по проблеме относительности и абсолютности религиозных истин. В середине XIX в. Бахаулла (Хусейн-Али-и-Нури), основоположник религии бахаизма, проповедовал, что истина любой религии относительна; и поэтому все подлинные религии взаимодополняют друг друга. Это заявление персидского мыслителя принимается в штыки

практически всеми религиозными направлениями, представители которых полагают, что истины, в которые они верят, абсолютны и неуточняемы. В 1907 г. Папа Римский Пий X осудил релятивизм.

Богословы-диалектики все же пытаются совместить абсолютный и относительный полюсы религиозной истины. Так, католический теолог-экуменист Л. Свидлер полагает, что любая религиозная истина имеет момент относительности, ибо выражается в суждениях. Суждение об истинности догмата, кредо или доктрины относительно: 1) к способности индивида понять и выразить его; 2) ко времени его исторического появления; 3) к мировоззрению утверждающего. Х. Д. Гадамер и П. Рикер показали, что субъект есть часть объекта, наблюдатель образует часть наблюдаемого, следовательно, ни у кого из людей нет достаточного основания претендовать на единственно истинную интерпретацию какого-либо текста, в том числе религиозного. К. Маннгейм продемонстрировал зависимость между мировоззрением индивида и оценками утверждений на истинность. Но дискуссия об относительном моменте религиозной истины этими соображениями далеко не исчерпывается.

Не всякий верующий согласится с абстракцией Бога как Абсолюта, потому что понятие Абсолюта недостаточно хорошо согласуется с представлением о Боге как Существо, входящем в личную духовную связь с верующим. Серия попыток философов как-то объединить веру в Бога как Личность с абстракцией Абсолюта оказалась неудачной. Если Бог понимается как просто Абсолют или абсолютная идея, то он является лишь объектом чистой мысли. Но как быть с его Самостью, как понять его как Личность, любящую других существ? Вместе с тем отказ от представления о Боге как Абсолюте привел бы к разрушению религиозной веры — ведь именно идея Абсолюта выполняет функцию экзистенциального центра религиозных убеждений.

Этот парадокс вызван вечным противоречием между чувственным и рациональным в познавательных процессах, а его разрешение под силу разве что будущим пророкам. Конфессиональная вера знает одну и только одну «безусловно истинную религию», отвергая все остальные религии как идолопоклонство

и заблуждение; она противится рассуждениям о «религии вообще» и основном вопросе религии, не признает синоптическую и компаративистскую философию религии. Чтобы найти общий язык с верующим такого рода, целесообразно вместо понятия Абсолюта использовать знакомое ему синонимическое выражение, например, Бог Творец.

Образы абсолютного

Можно выявить по меньшей мере семь религиозных образов Абсолюта, фигурирующих в космоцентрических религиях:

1. Бог как личность (иудаизм, христианство, ислам, сикхизм, теистические традиции в индуизме).

2. Неперсонифицированное трансцендентное Бытие как абсолютный исток всякого существования (*Брахман* в некоторых течениях индуизма, *Дао* в китайской традиции, *Единый Без Атрибутов* у сикхов, *Татхагата* в махаяне).

3. Абсолют, внутренне присущий каждому человеку (вечный *Атман* у индуистов, *Просвещенный Разум* в буддизме, вездесущий *Святой Дух* в христианстве).

4. Абсолютная Цель (*нирвана* в буддизме, *Параматман*, т. е. чистая душа, в религии джайнизма).

5. Райский Сонм Богов, достигающих единой цели (*ками* в шинтоизме, даосские божества, *вакан* в мифах сиу и *духи* религий американских индейцев).

6. Абсолют, воздвигнутый на основании откровения родоначальника той или иной религии (*Дхармакайя* — образ вечного космического Будды, предвечный *космический Христос на небесном троне*).

7. Абсолют как вечный закон (*Дхарма* или *Рита* в индуизме, *Дао* в даосизме, *Дхамма* в буддизме, *Слово-Логос* в христианстве, *Тора* в иудаизме).

Как видим, в одной и той же исторической религии могут совмещаться друг с другом логически разные образы Абсолюта. Типологию Абсолюта можно развивать и далее, включая в нее

сакральные идеалы социоцентрических и эгоцентрических религий, которые не перечислены выше. Совмещая эту типологию с основным вопросом религии, можно систематически обозревать формы проявления религиозного процесса с его идейной стороны.

Имманентное и трансцендентное

Имманентное (от лат. *immanentis* — пребывающий в чем-либо, свойственный чему-либо) — это то, что атрибутивно предмету, внутренне присуще вещи или процессу, свойственно качеству, характеризует самость изнутри.

Трансцендентное (от лат. *transcendens* — перешагивающий, выходящий за пределы) есть: выходящее за пределы опыта; сверхчувственное; Бог; находящееся за пределами сознания; сфера заданных теоретических конструктов, не имеющих аналогов в действительности; внешнее по отношению к чему-либо. Иногда религию рассматривают как приемник «сигналов трансцендентного». В одних религиозных учениях Абсолюту приписывается имманентное бытие (пантеизм), а в других — трансцендентное бытие (теизм).

Понятия трансцендентного и имманентного являются конкретизацией понятий внешнего и внутреннего. Внешнее и внутреннее — философские категории, обозначающие своей взаимосвязью особенности и противоречия пограничных ситуаций.

Внешнее — то, что пребывает за границей предмета, а внутреннее — то, что заключено в самом предмете. Предмет как целое есть динамическое единство внутреннего и внешнего. Понятием внешнего описывают: поверхностную сторону предмета; особенности его функционирования; пограничные взаимодействия окружающих вещей; весь внешний мир; трансцендентные реальности.

Понятием **внутреннего** характеризуют: строение предмета, связь его частей; самобытие, своеобразие вещи; сущность предмета как совокупность всех его отношений и возможностей; субъективную реальность организмов, имманентную абсолютную реальность.

Внешнее обычно является необходимым условием существования и развития внутреннего. Внутреннее и внешнее вне отношения друг к другу логически бессмысленны, взаимопроникают и могут вступать между собой в диалектические противоречия. Граница между ними подвижна, а подчас и вовсе трудноуловима — она одновременно непрерывна и прерывна, виртуальна и реальна, бесконечна и конечна.

Экстериоризация — выход внутренних сил наружу, а интериоризация — движение извне вовнутрь, вглубь. О внутреннем часто можно судить по его внешним проявлениям. Внешнее так или иначе отражается во внутреннем. Понятием *гетерономии* (от греч. *heteros* — другой, *nomos* — закон) обозначают чужеродную закономерность, определяемость какого-либо явления чуждыми ему внешними законами. Противоположность гетерономии — *автономия*, т. е. управляемость собственной, внутренней закономерностью. *Теономия* — подчинение божественному закону, наполненность абсолютным Духом, опосредование церковными законами.

Механицизм, ламаркизм, географический детерминизм полагают внутреннее вторичным, производным от внешних материальных условий. Напротив, идеалистический пантеизм видит во внешнем результат действия внутренних духовных сил. Так, по Г. В. Ф. Гегелю, подлинным источником становления и развития всякого наличного бытия является единство и борьба внутренних противоположностей. К этой версии примыкает марксистский пантеизм, преимущественно объясняющий внешнее проявлением внутренних противоречий. Традиционное естествознание описывает внешний мир на языке невидимых внутренних законов природы.

В истории философии противопоставление имманентного и трансцендентного происходило не только в логическом смысле, аналогичном различению внутреннего и внешнего, но также результировалось в противостоянии школы имманентной философии и учений трансценденталистов. Философы-имманенты отождествляли познаваемую реальность с содержанием

сознания субъекта и не признавали ее объективного существования (В. Шуппе, Р. Шуберт-Зольдерн, М. Кауфман, И. Ремке и др.).

В поздней схоластике под трансцендентным подразумевали наиболее общие характеристики предметов, такие, как вещь, сущее, истинное, благое, единое; эти характеристики выходили за пределы индивидуальных свойств предметов. В современном богословии термином *трансцендентное* обычно обозначают сверхфизическое, потустороннее, сверхъестественное, т. е. то, что непознаваемо привычными способами, однако может быть дано нашему умозрению через благодать.

Часто под трансцендентным понимают такую вне нас существующую объективную реальность, которая по тем или иным причинам недоступна эмпирическому познанию и практическому воздействию. С. Л. Франк выделял трансцендирование вовне и вовнутрь; и то и другое возможно, по его мнению, трансрациональным (мистическим) способом, с помощью особого — трансцендирующего — мышления.

Трансцендентальное и граница

На протяжении всего Средневековья термины *трансцендентное* и *трансцендентальное* употреблялись как различные варианты обозначения одного и того же понятия. И. Кант отчетливо различил их: трансцендентное — основоположения, выходящие за пределы опыта и относящиеся к сфере внешнего, а трансцендентальное — основоположения, относящиеся к предпосылкам возможного опыта и входящие в сферу имманентного. Кант говорит: «Я называю *трансцендентальным* 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» (*Ego cogito*), являясь субъектом познания, знает себя как основание всех своих определений; и Кант интерпретирует его как «первоначальное трансцендентальное единство апперцепций».

В трансцендентальном часто усматривают отсвечивание трансцендентного в имманентном. Например, *трансцендентальным* можно назвать мистическое тождество небесного и земного в медиуме — в Богочеловеке, пророке, святом, сакральном предмете. В этом смысле религиозная вера также имеет трансцендентальные свойства. В ней фиксируется ситуация границы между абсолютным и релятивным, и она обладает теми же парадоксальными свойствами, что и всякое пограничное состояние.

Понятие границы — одна из важнейших категорий философии религии. «Всё многообразие мира возникает только благодаря различным границам, внутри которых действует положительное» (Ф. Шеллинг). Одни мыслители (например, Парменид) считают мир принципиально замкнутым, другие (например, Мелисс) — безграничным. По мнению экзистенциалистов, предельное бытие полно противоречий, ужаса, страха и страданий, поэтому ограниченность бытия человека лучше всего описывать понятиями заботы, смерти, страха, тоски. По К. Ясперсу, в особых (граничных) ситуациях индивид особенно остро ощущает конечность и неподлинность своего существования, ясно осознает жестокость и враждебность внешнего мира, наталкивается на непреодолимые преграды вины, случайности, борьбы. Когда человек пересекает границу предельного бытия и оказывается в запредельном, то все его противоречия и муки исчезают. Следовательно, полезно пересекать границы предельного бытия. По мнению Ж.-П. Сартра, в феномене свободы выявляется незавершенность личности и ее стремление преодолеть собственную замкнутость. Одно из важных свойств человеческой границы — служить ориентиром жизненного поиска.

Граница — начало и конец всякого определенного бытия. Граница есть межа, отделяющая нечто от иного; место прямого соприкосновения, единения и взаимопроникновения смежно сосуществующих предметов. Выражаясь языком Библии, границу хочется уподобить «слуге двух господ» и «суете сует». По своей природе она парадоксальна:

1) разъединяя вещи, она в то же время объединяет их, становится основой их связи; пограничные контакты разных А и В чреватые эмерджентами, неожиданными новообразованиями;

2) границе как конечности качества присуща также потенциальная бесконечность, поскольку, переходя через нее, данное качество становится иным, превращается в другое;

3) будучи одним внешним нечто, каждая качественная определенность в то же время содержит в себе множество внутренних определенностей, граней, является единством многих признаков.

В каких бы ракурсах ни рассматривать границу, она всегда предстает чем-то неопределенным, амбивалентным. Эта существенная, истинно диалектическая двойственность границы указывает на то, что именно неопределенность и есть то, что составляет качественную определенность пограничного бытия. Размышляя о феномене парадоксальности всякой границы и об отождествлении в ней любого своего и иного (бытия и небытия, космоса и хаоса, субъекта и объекта и т. д.), классики философии обогатили концептуальные средства анализа абсолютной реальности.

Вот ряд концептов для измерения тождества предельных противоположностей: «универсальная субстанция» (Б. Спиноза), «тождество духа и природы» (Ф. Й. Шеллинг), «абсолютный дух» (Г. В. Ф. Гегель), «универсум» (Ф. Д. Э. Шлейермахер), «по ту сторону субъективности и объективности» (У. Джемс), «космическое целое» (С. У. Хокинг), «космическая личность» (Э. Ш. Брайтмен). Смысл этих предельных мерно-пограничных концептов соположен с «мистической априорностью» и открывается в интуиции.

Границы подразделяют на пространственные и временные, внешние и внутренние, качественные и количественные, существенные и несущественные, постоянные и изменчивые, преодолимые и непреодолимые и т. д. Вопрос о первопричинах пограничного бытия — одна из вечных загадок человечества. Например, в философии он может ставиться как вопрос о водоразделе бытия

и ничто, в социологии — как проблема маргинальности, в социальной психологии — как проблема гендерной идентичности, в политике — как обсуждение геополитических реалий, в науковедении — как задача описания пограничных синтетических наук, в физике — как задачи о силах поверхностного натяжения или скин-эффекте.

Античные мыслители по-разному объясняли причину изначальной дискретности вещей, их отделенности друг от друга границами. Демокрит усматривал предельную причину раздельности простейших качеств в принципиальной неделимости вечных атомов, а источник безграничности и бесконечной делимости видел в пустоте. Согласно Платону границы между материальными телами появляются из-за действия бестелесных математических идей. Эти особые математические предметы встраиваются опосредующим звеном между общими идеями и однородной материей, непосредственно воплощаясь в виде чувственно воспринимаемых контуров, очертаний и фигур определенной величины и числа, т. е. тел в пространстве. Сама же по себе материя, по Платону, однородна, нерасчлененна, бескачественна — это непрерывное количество.

Аристотель, напротив, непрерывное количество толкует не как неразличенную сплошность безо всяких границ, но как внутри себя различное, разграниченное, состоящее из частей. Части непрерывного количества соприкасаются друг с другом, имеют общую границу; между ними нет заполненного инородной сущностью промежутка. Есть также и раздельные (прерывные) количества, части которых не имеют общей границы (число, речь, единицы, слоги). Б. Спиноза признает реальное существование границ между вещами, но полагает, что фактическая отделенность (конечность) тел друг от друга вовсе не означает, будто тела суть разнородные субстанции. Реальные границы между телами — это границы между принципиально однородными частями или границы внутри одной и той же субстанции. Это границы внутри естественно-природной материи, а не между материей и пустотой.

Г. В. Лейбниц полагал, что тело само в себе есть нечто сплошное, неопределенное и киселеобразное, к тому же лишенное движения. Все различия и границы в телесную субстанцию вносятся энтелехией, деятельностью разума. Иногда для отождествления тел достаточно проследить совпадение их пространственных границ во все моменты времени. Однако границы могут быть не только пространственными, но проходить также по линии других свойств. Тогда более строго принцип тождества, по Лейбницу, формулируется так: две вещи будут тождественными в том случае, если любое качество, принадлежащее одному из них, принадлежит и другому. Отождествление есть совпадение качественных границ вещей. Разумеется, тождество всегда есть только тождество в каком-то отношении. Граница вещи есть ограниченность ее в отношении одних характеристик и не является границей в отношении каких-либо других признаков.

Наиболее полно диалектическое учение о границе представлено в работах Г. В. Ф. Гегеля, в особенности в его «Науке логики». Граница есть то, полагает Гегель, в чем ограничиваемые в той же мере суть, в какой и не суть. От границы неотделимы ее стороны — бытие и ничто, Бог и творение, положительное и отрицательное; все понятия философии могут служить примерами единства и нераздельности сторон границы. Граница — не пустое пространство и не чистое бытие, а синтетическое содержание. С одной стороны, граница — имманентное определение всякого нечто как конечного внутри-себя-бытия. С другой стороны, граница есть бытие-для-иного, т. е. это есть нечто со своим иным. В границе выдвигается небытие-для-иного, качественное отрицание иного. Противоречие сразу же имеется в том, считает Гегель, что граница как рефлексированное в себя отрицание данного нечто содержит в себе идеально моменты нечто и иного, и в то же время они как различные моменты положены в сфере наличного бытия как реально, качественно различные.

Граница — это опосредование, через которое нечто и иное есть и не есть; она одна на двоих, середина между нечто и иным, в которой они прекращаются. Они имеют свое наличное бытие по

ту сторону друг друга и их границы; граница как небытие каждого из них есть «иное обоим». В границе нечто и иное тождественны, у них есть общее им обоим единство и различие. Нечто — не то, что другое. Когда мы определяем нечто как предел, мы тем самым уже выходим за его предел. Нечто имеет свое наличное бытие только в границе.

Другое определение, говорит Гегель, — беспокойство, присущее всякому нечто и состоящее в том, что в своей границе, в которой оно имманентно, нечто есть противоречие, заставляющее его выходить за свои пределы. Граница в самом определении существует как предел. Граница существует, и должно переступать границу. В границе взаимооборачиваются активное и пассивное, субъектное и объектное. Согласно Гегелю, будучи ограничивающим, нечто, правда, низводится до того, что само оказывается ограничиваемым, однако его граница как прекращение иного в нем в то же время есть лишь бытие этого нечто: благодаря ей нечто есть то, что оно есть, имеет в ней свое качество. Качественная граница — это конец некоего данного качества; качество есть такое бытие и непосредственность, в котором граница и определенность тождественны с бытием. Количественная граница — это что-то вроде поля, а не линии; это безразличие данного нечто к своей внешней границе, но это безразличие относительное, в рамках своей меры. Мера — интервал (промежуток между границами) постоянства качественной определенности, количественные границы которого постепенно изменяются.

Конечное есть двигающееся к своему концу из-за изменения своих внутренних границ. Противоречия внутри нечто гонят это нечто дальше себя. Граница становится, укрепляется, отрицается. Становящаяся граница есть, по Гегелю, отталкивание определенности от самой себя, порождение не того, что равно самому себе, выход за свои пределы. В этом выхождении граница вновь возникает, снимая себя и выводя себя к следующей границе, и так далее до бесконечности.

Гегель различает границу и определенность. Определенность, как таковая, принадлежит к бытию и качественному; она

не граница, так что не относится к чему-то иному как к своему потустороннему, а всецело остается при самобытии. Когда граница отрицается, то происходит выход за определенность. В отличие от качества с его относительно устойчивой внешней границей, сущность есть такое бытие, которое не терпит никаких границ, безразлично к границе. В самой сущности определенности нет, но определенность только положена самой сущностью.

Граница сама может иметь промежутки, интервалы, переходные моменты. Она может иметь и характер ничто, и характер меры. В наличном бытии ничто становится границей, через посредство которой нечто все же соотносится с чем-то иным вне его. Если мера как интервал сравнительно устойчива, то на самой границе меры (при переходе к иной мере) наименьшая устойчивость. Небытие предмета — те границы, за которыми данный предмет еще или уже не существует. Проблема границы между отдельными вещами предполагает также решение вопроса о пределе делимости пространства и времени: отделены ли контактирующие вещи квантами длины и времени или граница объединяет их без атомарных промежутков? Эта проблема пока не имеет своего обоснованного решения.

Софийность как связь абсолютного и относительного

В теологии и религиозной философии широко применяется понятие Софии — Премудрости Божьей. В ее честь названы многие православные храмы. В самом широком философско-теологическом смысле софийность есть принцип укорененности абсолютного бытия в относительном бытии мира и человека, т. е. принцип богоявления (теофании), дыхания Силы Божьей. Событие теофании мыслят как совмещенность трех моментов:

- 1) непосредственного присутствия Бога;
- 2) «материи богоявления», обладающей собственной тварной природой;
- 3) взаимопроникновения Творца и твари вплоть до их взаимного отождествления.

В иудейской литературе Премудрость Божья обозначается термином *Хокма*; прославлению Хокмы посвящены такие ветхозаветные тексты, как Книга Иова (гл. 28), Книга притч (гл. 8, 9), Книга премудрости Иисуса сына Сирахова, Книга премудрости Соломона, а также ряд талмудических трактатов, труды Филона Александрийского.

Хокма есть процесс перехода от бытия творящего Бога к тварному существованию. Эта фаза теофанического тождества между абсолютным и относительным наделена атрибутом персональности. Иудеи придавали Хокме статус особой божественной личности и синкретично совмещали в ней небесное и земное, нетварное и тварное, единое и многое. Хокма конкретизируется именами и образами: Имя Божье, Дух Божий, Слово Божье, Начало, Сила, Шехина.

Неоплатоники представляли Софию в виде такой внутриумной жизни космоса, которая постоянно порождает новые смыслы и воплощает их в интеллигибельной материи. В «Евангелии истины» (открытом в 1945 г. в составе библиотеки Наг Хаммади в Верхнем Египте и приписываемом христианскому гностику Валентину) говорится о ступенях изречения и самораскрытии имени Божьего. Вначале имя Отца открывается как Ум-Логос, затем — по вертикали вниз — зоны принимают всю полноту Логоса, частично впадая в заблуждение и развивая в себе демонические наклонности.

Под воздействием гностических концепций софийности II—III вв. В. С. Соловьев написал (после командировки в 1875 г. в Британский музей) два произведения: рукопись «*Sophia*» и «Чтения о Богочеловечестве», положив начало русской софиологии. Соловьев попытался выразить диалектический характер Софии, определяя ее то как тело Божества, то как душу мира. Метафизическую причину мирового зла русский философ усматривал в воспламенении эгоистической воли Софии, влекущей за собой падение мировой души. По Соловьеву, в процессе боговоплощения и искупления София выявляется как тело Христово, Богородица, церковь, единое Богочеловечество.

П. А. Флоренский увидел в Софии Логос, «образ и сына божественной Премудрости». С. Н. Булгаков приписал Софии свойство Вечной женственности и назвал ее *четвертой ипостасью*, в которой ипостаси Троицы зарождают мир. А. Ф. Лосев расположил софийные категории по принципу иерархического нисхождения Единого и выражения абсолютного первоначала во всеобщем. Религиозно-философская софиология представляет собой серию попыток конкретизировать и олицетворить процесс взаимоперехода абсолютного и относительного.

Основной вопрос религии

Можно ли кратко сформулировать основной вопрос религиозного мироотношения? Думаю, что любая религия сопряжена с ответами на три следующих вопроса:

1. Существует ли сверхчувственная реальность, которой подчиняется весь видимый порядок вещей, и чего больше в мире — открытого нам или сокровенного?

2. Если сверхчувственная реальность имеет объективное существование, то как мы, телесно принадлежащие к чувственно воспринимаемому миру, можем знать о ней?

3. Открыт ли нам сверхчувственный мир в знамениях обычных вещей, воплощается ли он в избранном человеке, его поведении и словах или дан в форме умопостижимых, но незримых законов природы и общества?

Но разве эти вопросы специфичны только для религиозного сознания? К тому же они сформулированы на языке философии. Эти вопросы ставят перед собой в той или иной форме не только богословы, но также философы, естествоиспытатели, художники, политики, юристы. Проблема связи явления и сущности — одна из онтологических формулировок основного вопроса философии. Естествоиспытатели видят важнейшую задачу науки в открытии сверхчувственных связей вещей и процессов — научный поиск нацелен на призрак закона.

Равным образом обстоит дело в искусстве. Гегель определял искусство как чувственное явление идеи (сущности) и усматривал основной вопрос искусства в поиске путей преодоления раздвоенности мира на мир идеальный и мир реальный. Воплощая сокрытые сущности в совершенных чувственных формах, искусство помогает людям устранять чувство страха перед неведомыми эссенциальными силами бытия. Гуманитарии и обществоведы вглядываются в глубины человека и социальной жизни и пытаются разгадать тайные законы произрастания человечества.

Как видим, пожалуй, все основные формы общественного сознания изначально сопряжены с одной и той же триадой вышеозначенных проблем, хотя всякий раз и в отдельности формулируют их на своем специфическом языке.

Для обнаружения тождества и разнообразия формулировок данных фундаментальных проблем человеческого существования наиболее подходит язык богословия и философии, к которому нам и пришлось прибегнуть. Тождество в отношении исходных вопросов свидетельствует о том, что нет независимых друг от друга форм общественного сознания, но все они проникают друг в друга, взаимодополнительны и суть ветви одного и того же древа познания добра и зла.

Из сказанного, в частности, следует, что религия пропитана философией, мифологией, искусством, наукой, моралью, правом, политикой. Поэтому невозможно точно определить ее границы и ясно ответить на вопрос, где кончается религия и начинаются наука, философия, мораль и т. д. Равным образом не поддаются однозначному определению, например, границы науки — как выделить из науки религиозные, мифологические, философские и иные компоненты? В сознании реального индивида обычно совмещены и взаимоувязаны все эти модусы духа и души.

Кто может сказать, где, допустим, кончается Ньютон-теолог и начинается Ньютон-физик и математик? Как можно четко различить в «Тайной вечере» Леонардо да Винчи схему оптико-физического эксперимента с отражением луча света и художественное

воплощение великим мастером религиозного предупреждения монахам: «Нет ничего тайного, что бы ни стало явным»? Что в первую очередь обусловило содержание принципа абсолютности скорости света в теории относительности Эйнштейна — библейское учение о вечном божественном свете, философский пантеизм Спинозы или всего только конструктивное обобщение оптических экспериментов физиков? Эйнштейн, как известно, любил советоваться с Торой, увлекался спинозизмом и не считал религиозно-философскую методологию чем-то внешним для теоретической физики.

Точных ответов на эти и подобные им вопросы не существует, поскольку человеческий дух вообще не знает четких границ и не поддается номенклатурному или дисциплинарному исчислению, как бы по этому поводу ни сетовали любители жестких классификаций.

Тем не менее абстрактное мышление помогает провести относительные, условные границы между различными формами общественного сознания. Философски сформулированная выше триада проблем восходит к основному вопросу религии о взаимосвязи человека и Абсолюта. Каждая религия дает Абсолюту разные имена: *Бог, Центральная Энергия, Сверхчеловек, Родовое «Я»*, абсолютное «Я» в моем эмпирическом «я», *Солнце, Огонь* и т. д. Категория Абсолюта предельно обобщает архетипические представления религий — космоцентрических, социоцентрических и эгоцентрических.

Поэтому основной вопрос религии «вообще», поставленный в самой абстрактной форме, имеет следующие три взаимосвязанных аспекта:

1. Существует ли Абсолют?
2. Как его можно познать?
3. Как к нему следует практически относиться?

Характер конкретной религиозной связи существенно зависит от особенностей решения этого основного вопроса. Из этого же вопроса можно философски вывести все принципиальные варианты религиозной рациональности.

§ 3. ЦЕРКОВЬ КАК СИСТЕМА

Понятие церкви. — Соборность. — Иерархия. — Церковь, ересь и секта. — Деноминация. — Культ. — Конфессионализм. — Типы связи церкви и государства.

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: вероисповеданием; совершением богослужений, других религиозных обрядов и церемоний; обучением религии и религиозным воспитанием 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*, шведское, финское и др. *kirka*) произошло от греч. *κύριος* — 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 единомышленников подчиняться своему уставу и правилам.

Первая община учеников Христа известна в истории под именем *эκκλeсия* (греч. *εκκλησία* — народное собрание), что означает собрание людей вследствие призыва, приглашения. Греческие слова *εκκλησία* и *συναγωγή* (собрание) суть синонимы, обозначающие собрание; 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 созванное 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».

Г. В. Ф. 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 сакрализирует 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. М. 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» Дж. 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 соборности, 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 *всеединства* (во всеедином единое существует в пользу всех), а С. А. Левицкий, Н. О. Лосский и С. Л. Франк конкретизировали его понятием *солидарности* — 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 идеале 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; разделение членов церкви на духовенство и мирян. Конституирующие элементы церкви: 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 контролирует поведение своих членов, вырабатывает, хранит и передает конфессиональные представления и обычаи. Церковная иерархия (от греч. *hierarkia* — священновластие) — 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, 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 Эконом» 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.

Православная вселенская церковь разделяется — в соответствии с этнографическим и политическим разделением населения — 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. *synodos* — 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 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. Папа Римский (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.

Храм — 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 являются 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, обозначавшим 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. *ἄρρεσις*, т. е. ересь, а также «избранный образ мыслей») применяется в значении «ложного учения». 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, монарханизм, 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, отличал 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 избранности (см.: *Вебер М. Протестантские секты и дух капитализма // Вебер М. Избр. произведения. М., 1990. С. 273—306*).

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. И 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 церковных 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 И. 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, например, в РПЦ 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 группах» (Хаутепен А. Бог: открытый вопрос. Богословские перспективы современной культуры. М., 2008. С. 17).

Церкви противостоит секта, «природа и цель которой не допускают всеобщности» (М. Вебер). Секта есть 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 с их группой (известна религиозоведческая поговорка: «Культовый 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 отвлечение 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 м о н о м а н и я — 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. Трёльч 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 *новые религиозные движения* (НРД; термин ввела английский социолог Э. В. 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 зависимости от отношения к наличной общественной жизни НРД бывают обновленческими (с эсхатологическим оптимизмом), оппозиционными (мироотрицающие) и альтернативными (см.: Балагушкин Е. Г. Нетрадиционные религии в современной России. М., 1999. Ч. 1).

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 насилию (см.: Дворкин А. Л. Сектоведение: тоталитарные секты. Н. Новгород, 2000). Правоведы определяют экстремизм 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 тоталитарно-деструктивных сект эксперты обычно относят: «Белое братство», «Аум Синрикё», «Богородичный центр», «Церковь свидетелей Иеговы», «Церковь сайентологии», «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 и не утратившее генеалогической преемственности с ранней христианской церковью, но которое тем не менее расходится с этой церковью в трактовке основных догматов.

Мистическое движение — 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 *деноминацией* (лат. *denominatio* — наименование).

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 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 «сектоподобные». Английский социолог Д. Мартин укрепил позитивный смысл понятия деноминации.

Культ

Американский социолог Г. П. Беккер предложил выделять особый тип религиозной организации — культ, 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» (West & Langone. N. Y., 1986. P. 119—120).

Репрезентативные примеры культа — спиритуализм и теософия. Для культа характерны негативное отношение к светскому миру и плюрализм в вопросе о религиозной истине (см.: *Васильева Е. Н.* «Культы» и «секта»: проблема разграничения // *Религиоведение.* 2007. № 3. С. 86—92). По функциональной концепции культа Е. Г. Балагушкина, специфическая функция культа — сакральное совершенствование (см.: *Балагушкин Е. Г.* Проблемы морфологического анализа религий. М., 2003. С. 9—99).

Конфессионализм

«Существуют разные типы религиозности: конфессиональная и неконфессиональная, активная и пассивная, организованная и неорганизованная» (*Ильин В. В. и др.* Религиоведение. СПб., 2007. С. 28). 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 вне конфессиональной 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.

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.

Государственная церковь 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.

В светском государстве действует 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.

§ 4. ИДЕОЛОГИЯ И ЦЕРКОВЬ

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

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 широкомасштабных социокультурных кризисов.

Авторы классической теории идеологии (К. Маркс, К. Мангейм, Т. Адорно, А. Грамши, Л. Альтюсер 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-х гг. XX в. негативную оценку всякой идеологии, а позже, по мере усиления скептицизма в отношении познаваемости социальной реальности, идеологию стали оценивать более диалектично. Ныне все чаще 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» (Э. Роттердамский, И. Кант, И. Бентам и др.), педагогические утопии (Я. А. Коменский, Ж. Ж. Руссо и др.), научно-технические утопии (Ф. Бэкон и др.). В библейских 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 партитивные идеологии различных социальных групп (классов, партий, элиты). Концепция К. Маннгейма помогла укрепиться современному мнению, что всякое историческое знание релятивно и обусловлено позицией наблюдателя.

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

Более точно, по-моему, определять ядро идеологии не просто как систему идей, а как систему идеалов, 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 уравновешивания 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 обозначения 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 Дж. Локка и Э. Б. 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 и 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 называли 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 О. 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 есть 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 узкокритический 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. Альтюсер 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 с идеологией

Религия во многом аналогична идеологии, если идеологию понимать в духе концепции Дестю де Траси и тем более в смысле семиотики М. М. 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, сосредоточиваются 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. Она обращена к душе индивида с целью ее спасения, тогда как идеология апеллирует к большим социальным группам.

У истоков богооткровенных религий стоят пророки, а идеология, прежде всего, опирается на рациональные доказательства. Обе требуют от человека незаурядных поступков, но вряд ли это требование посильно 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 Женеву 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, и на историческую арену пришли «новые» народы, обратившиеся к христианской проповеди, к Новому Завету.

Христианские историки объясняют гибель Киевской Руси Божиим гневом на гордость и высокомерие князей. Причину возвышения Москвы они усматривают в переезде в Москву митрополита Феофоста 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 утраты 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 реагируют на критику со слепой яростью (см.: *Сонди Л.* Судьбоанализ. М., 2007. С. 138—141).

Вопрос о соотношении религии и идеологии все еще остается нерешенным.

ГЛАВА 3

САКРАЛИЗАЦИЯ КАК СПЕЦИФИЧЕСКАЯ ФУНКЦИЯ РЕЛИГИИ

§ 1. САКРАЛЬНОЕ И НУМИНОЗНОЕ

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

Понятие сакрального

Сакральное (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.

Сакраментальное — освященное, святое, заветное; это 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 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 «перед 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). Л. 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, слей, 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» (П. Тиллих).

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

2) негативно-скрытое, 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 благодать 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 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» (*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» (*Юм. Д. Естественная история религии // Соч. : в 2 т. М., 1966. Т. 2. С. 404, 406*).

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 агрессивно-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, но 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. Благочестие — 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.

Августин Аврелий разъяснил, что действительность 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 развоплощенных душ, то звездочеты-астрологи обожествляли небесные светила, усматривали в их движениях знаменья 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 заметны следы святости. В частности, в том, что на его куплю-продажу наложено негласное табу. В этом плане поучительна следующая притча о Сократе. Однажды Сократ отправился со своей женой Ксантипой 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 злорадовалась 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 моральными моментами. Священное содержит в себе совершенно своеобразный момент, ускользающий от рационального, а потому оно само по себе недоступно для понятийного постижения (см.: *Отто Р. Священное*. СПб., 2008). 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 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 Отто обозначает термином *нуминозное* (от лат. *numen* — 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» (см.: *Забияко А. П. Категория святости. Сравнительное исследование лингворелигиозных традиций. М., 1998. С. 163*).

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 изначальную данность (первую реальность), которая позднее приобретает рассудочно-дискурсивную определенность в названиях священных существ различных религий (см.: *Пылаев М. А. Феноменология религии* Рудольфа Отто. М., 2000. С. 19).

На первичном нуминозном чувстве основано чувство *тварности*. Отто выделяет в нуминозном четыре грани: 1) чувство 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 М. Шелера (1874—1928) «Формализм в этике и материальная этика ценностей» (1916) и «О вечном в человеке» (1921) эта концепция получает дальнейшее развитие в духе феноменологии Э. 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, искупителем, посредником, мессией и, наконец, Богочеловеком. Таким образом, сакральное мироотношение человека можно классифицировать по уровням и степеням.

М. 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 Ф. Шлейермахера, Р. Отто, и М. Вебера, придав особое

внимание диалектическому противоречию между сакральным и профанным. Элиаде противопоставляет сакральное профанному.

В то же время сакральное способно стать источником многообразия земной жизни, проявляться и действовать в мире (иерофания), иллюстрировать феномен совпадения противоположностей. Прежде всего, 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 профанное (см.: *Элиаде М. Священное и мирское*. М., 1994).

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 общается 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 действительного могущества в мире.

По оценке А. П. Забияко, религиозные убеждения М. Элиаде суть языческая теология без Бога: в его «проекте Сакральное, абсолютная реальность без имени и лица, замещает собой Бога и становится предметом веры» (*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 Э. Дюркгейма. — Р. Генон. — Харизма. — Таинства в христианстве, эзотеризм и мистицизм. — Сакральные языки в религиях — Священное Писание и Священное Предание. — Система сакрализации.

Концепция Э. Дюркгейма

Помимо теологического понимания сакрального как производного от Бога, существует расширительное его 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 Р. 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 связей (см.: *Durkheim E. Les formes e elementaries de la vie religieuse*. P., 1960).

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 любопытно 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 сакрального (см.: *Гофман А. Б. Религия в философско-социологической концепции Э. Дюркгейма // Социол. исслед.* 1975. № 4. С. 182—183).

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» (*Медведев А. В. Сакральное как причастность к абсолютному*. Екатеринбург, 1999. С. 40).

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»

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

Р. Жирар, американский философ и антрополог, обосновал в 70-е гг. XX в. любопытную атеистическую гипотезу, согласно которой 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» (Жирар Р. Насилие и священное. М., 2000. С. 375).

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

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

обожествляемые предметы (релятивизм, гносеологический анархизм).

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

Р. Генон

Рене Генон (1886—1951) — французский мыслитель, принявший в 1912 г. ислам, обсудил различные версии сакральной традиции. Под традицией 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 именуется 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 переходящим, второстепенным, не имеющим самостоятельного значения приложением чисто духовных идей (см.: *Стефанов Ю. Н.*

Рене Генон и философия традиционализма // *Вопр. философии*. 1991. № 4).

Харизма

Понятие харизмы связывают с понятием святого человека. Харизма — наделенность какого-либо лица, действия, института или 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 Э. Трёльча и М. Вебера. Социоцентрические религии заимствовали представление о харизме. Сегодня харизматиком могут называть особо выдающегося писателя, художника, философа, политика и т. д.

Таинства в христианстве, эзотеризм и мистицизм

Таинство (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 — это особые священнодействия, установленные самим Иисусом Христом и сообщающие верующим невидимую благодать Божью. Считается, что дар благодати непостижимо соединен с чувственно воспринимаемым знаком мистериона. С XII—XIII вв. православие и католицизм культивируют семь таинств: крещение, миропомазание, причастие, 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.

Ядро религии соположено с тайной, таинственностью, невыразимостью и секретностью. В этом аспекте оно раскрывается понятием *эзотеризма*, определяемым как нечто тайное, известное только особо посвященным, скрытое, неясное, запутанное. В философии античной Греции 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.

Эзотеризм противоположен *экзотеризму* — профанному, постороннему, открытому непосвященному, общепонятному и общедоступному, т. е. знанию, доступному всем и имеющему публичный статус. В любом более или менее глубоком учении существуют взаимодополняющие друг друга моменты эзотеризма и экзотеризма — подобно тому, как дополняют друг друга дух и буква учения, сущность и явление, ядро и скорлупа ореха.

Древнегреческим философским учениям предшествовали религиозные мистерии, тайные действия; так, мисты клялись не разглашать того, что им было открыто во время элевсинских мистерий. Эзотеризм объективно обусловлен тем, что никакая объективная сущность не может быть до конца выявлена и исчерпывающе выражена в формах образного познания; непостижимые и невыразимые аспекты сущности в лучшем случае категоризируются особыми символами. Секретная сторона бытия частично постигается мистическим вживанием в эти символы (например, в имена).

Эзотеризм связан, во-первых, с запретами на разглашение секретов ремесла, науки, искусства, религии, мистической философии, а во-вторых, с запретами на обучение посторонних устной или письменной символике тайной доктрины. Низший уровень эзотеризма — тайна, воспринимаемая в молчании. Средний уровень — то, о чем запрещено говорить. Высший уровень — то, о чем трудно говорить из-за объективной невыразимости самых глубоких истин. В любом религиозном учении есть эзотерическая

и экзотерическая стороны. Вместе с тем эзотеризм не обязательно носит религиозный характер. Эзотеризм сопряжен с постижением предельных сущностей бытия через такие способности духа, как вера, совесть и мистическое прозрение. Как выразился Б. Паскаль, «у сердца есть свои доводы, неведомые разуму».

Мистика (от греч. *μυστικός* — таинственный, закрытый), мистерия и мист — понятия, описывающие доступ человека к самому сокровенному и святому. Слово *мистика* ныне подобно чемодану, туго набитому всякой всячиной. Христиане могут относить к мистике, например, Святой Грааль, а дзен-буддисты — мотоцикл. Л. Витгенштейн отмечал: «Существуют явления, которые невозможно выразить с помощью слов. Они проявляются сами. Это и есть мистическое» (Логико-философский трактат. 6, 522). Путь просветления, по Августину, состоит в поэтапном движении от явлений внешнего мира к себе, внутрь себя и, забыв себя, к Богу, т. е. в процессе мистического познания объединяются уровни эмпирического, трансцендентального и трансцендентного.

Мистицизм — это религиозно-философская концепция, обосновывающая возможность непосредственного знания трансцендентной реальности, когда душа человека прямо соприкасается с этой реальностью, пребывает в ней. Вместе с тем в мистической когнитивной ситуации отсутствует объект сознания, который можно каким-либо образом определить. Понятие мистического постижения бытия противоположно понятию освоения мира через образы (копии) — эйдосы, идеи, идеалы, сенсорные восприятия, понятия, знаки, символы или модели.

В более узком смысле под *мистическим* понимают опыт непосредственного общения с Богом, переживание в экстазе подлинной встречи человека с Абсолютом, религиозную практику единения с полнотой бытия. Наличие онтологической тяги к Богу — неперемнное условие мистицизма. Своими корнями мистицизм уходит в древние религии, и сегодня его суть по-разному толкуется в религиозных системах и в теологии.

З. А. Абдурашидова предложила «определение религиозной мистики как вида трансцендентальной деятельности, осмысленной

в рамках определенного религиозного мировоззрения, целью которого является трансформация мистика — приобретение им чувства-понимания истинной реальности — конкретно-образной реальности Истины как бытия Сущего» (*Абдурашидова З. А. Мистицизм как концептуальная форма выражения деятельностного характера пути богопознания // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. М., 2010. № 2. С 134*).

Суфии полагают, что мистическое лицезрение Бога в вещах — это истина временная, но не вечная. «Ясная истина каждый раз оказывается очередной завесой (ситр, или хиджаб), поскольку она пребывает во временной, а не вечностной ипостаси бытия <...> сообщается, что пророк Мохаммед спросил ангела Джibriила, видит ли тот Господа Бога, на что ангел ответил: “Воистину, между мной и Им — семьдесят завес из света (нур). Если бы ты увидел ближайшую из них, то бы сгорел”» (*Насыров И. Р. К вопросу о сущности исламского мистицизма (суфизма) // Религиоведение. 2007. № 4. С. 42*).

Пантеисты индуистского и буддийского толка говорят о мистическом как слиянии человека с безличным Абсолютом, причем только по воле последнего. В системах теизма мистическое раскрывается как диалогическое общение верующего с личностным Богом (лицом к лицу), причем это «общение» обусловлено не только волеизъявлением Бога, но также свободой воли верующего. Практика мистицизма основана на разнообразных системах психотехники, упражнений и медитации (йога, гипнотическое сосредоточение ума на простейших фигурах и символах, на повторениях сочетаний слов и т. п.).

Развитию мистицизма способствовали индуизм (веданта), даосизм, пи-фагореизм, платонизм, а в современной внеконфессиональной сфере — теософия и антропософия. Сильны были мотивы мистицизма в раннем христианстве, гностицизме, манихействе, суфизме, каббале, исихазме. Иногда мистицизм становился формой протеста против церковной и социальной иерархии.

Не следует путать мистическое с необычными явлениями (призраками, левитацией и т. д.), с любыми невнятными видениями и бормотаниями во время транса, а также с продуктами

неуемной фантазии. Святитель Игнатий (Д. А. Брянчанинов) приводит в своих «Творениях» примеры «впавших в прелесть» от разыгравшегося воображения. Мистическое состояние достаточно редко, достигнуть его может далеко не каждый верующий. В XVI в. Игнатий Лойола, основатель ордена иезуитов, разработал для монахов особую мистическую систему духовных упражнений, позволяющих контролировать воображение (самоиспытание, многодневные молчания, тревога, тоска и т. д.).

Понятие мистерии обычно применяют в более узком и специфическом смысле тайного религиозного обряда. В таких обрядах участвовали мисты, т. е. посвященные. В Египте были мистерии Исиды и Осириса, в Вавилонии — мистерии Таммуза, в Греции — элевсинские, орфические, самофракийские мистерии, в Риме — мистерии Вакха, Атгиса и др. Под *мистерией* также понимается жанр средневекового религиозного театра в Западной Европе; мистерия представлялась на площадях городов, где религиозные сцены чередовались с вставными комедийно-бытовыми эпизодами, интермедиями.

Мистицизм одной стороной уходит в сердцевину религии, и в этом смысле мистицизм есть ядро религии, однако второй стороной, как пишет П. Минин, он имеет тенденцию стать к религии в оппозиционное отношение, «образовать религию в религии» (Минин П. Мистицизм и его природа. Сергиев Посад, 1913. С. 10).

Бергсон различал статичную религию церквей и динамичную религию мистиков; первая социальна и консервативна, вторая — личная и обновляющаяся. К крайним формам мистики тяготеют немногие ищущие, остальные же верующие довольствуются подчинением догматическому учению и принудительному авторитету (см.: Бергсон А. Два источника морали и религии. М., 1994).

Сакральные языки в религиях

Религиозный пророк, задающий новое направление в религии, сообщает свое видение ученикам не просто на обычном разговорном языке, но также через дополнение естественного языка своим

личным метафорическим языком притч. Нередко пророческий язык, непохожий на обиходную речь, сакрализовался и придавал Священному Писанию ощущение особенной истинности и вечности (правда, Будда Гаутама и Иисус Христос проповедовали на простом народном языке, а не на священном языке литургии).

Язык новой веры создается путем преобразования обыденных значений этнического языка. По мере становления какой-нибудь вновь появившейся церкви новояз Писания и Предания уточняется, развивается, становится традиционным, транслируется на языки других народов. Духовные смыслы и значения базовых слов и предложений конфессионального языка начинают все более отличаться от их естественной этимологии, и таким образом возникает особый — наполовину искусственный — язык религии, все еще остающийся в той или иной степени доступным и понятным непосвященным.

Вот перечень основных священных пророческих языков: у индустов первым культовым языком был ведийский язык, потом санскрит; у зороастрийцев — авестийский язык; у китайцев, японцев и корейцев — взньянь (язык сочинений Конфуция) и письменный тибетский; у иудеев — древнееврейский и арамейский; у мусульман — арабский и классический персидский; апостольские языки христиан — греческий и латынь.

Средневековое русское православие в борьбе с римской курней, признававшей «богодухновенными» только еврейский, греческий и латинский языки, отвоевало право на собственный культовый язык — древнецерковнославянский. «Критика «трехязычной ереси» со стороны первоучителей славян братьев Кирилла и Мефодия означала утверждение права славянского языка на «апостолизацию», возведение его до уровня божественного» (*Безлепкин Н. И.* *Философия языка в России. К истории русской лингвофилософии.* СПб., 2002. С. 7). Этот язык пользовался двумя системами письма, кириллицей и глаголицей, и сложился на основе перевода богослужебных книг с греческого языка на южномакедонский (солунский) диалект. Затем древнецерковнославянский

язык продолжил свое литературное развитие в церковнославянском языке. Однако известно, что у славян их письменность возникла задолго до «солунских братьев» Кирилла и Мефодия, которые верно служили католической церкви и способствовали своим учительством реализации целей Рима в отношении славян.

Большинство русских мыслителей оценивали апостализацию болгарского языка как выражение любви Бога к русскому народу. Но некоторые философы (Г. П. Федотов, Г. Г. Шпет и др.), напротив, доказывали, что принятие слабо развитого болгарского языка в качестве русского богослужебного языка сыграло для России фатальную роль, поскольку в Средние века болгарский народ, в отличие от греков и римлян, был лишен мощных культурных традиций, литературы и истории. По их мнению, отечественная культура многократно выиграла бы, усваивая христианство не на славянском, а на греческом языке.

Как бы то ни было церковно-славянское влияние на характер русского языка было мощным — сказывалось через алфавит (кириллицу), множество абстрактных понятий и ряд грамматических форм. В отличие от католического Запада, где христианство сопрягалось с «иностранным» латинским языком, на Руси сама идея обучения народа грамоте прямо ассоциировалась с православным миссионерством. Под сильным влиянием православия находились классическая русская литература и философия, что объясняется, в частности, сравнительно поздней секуляризацией России.

Священное Писание и Священное Предание

Священное Писание — книга, написанная под прямым или косвенным влиянием абсолютных сил. Так, индусы считают Веды записью небесных звуков, не предназначенных человеку, но «услышанных» или «подслушанных» нашими далекими предками. Коран, напротив, считается прямой речью Аллаха, обращенной непосредственно к человеку. Библию рассматривают как

боговдохновенные тексты, написанные людьми под воздействием на них Святого Духа.

Понимание Писаний имеет диалектический характер: ему присущи референтная и поэтическая функции. С одной стороны, Писание — это окно, через которое читатель всматривается в прошлое пространство-время. С другой стороны, в тексте Писания, как в зеркале, читатель созерцает себя в современном хронотопе.

Каждая религия основывается на своем особом Писании. Писание указывает верующим нравственные правила поведения двумя путями: прямыми предписаниями (например, декалог Моисея) и на живых примерах как образцах для подражания. Перечислим наиболее знаменитые Писания.

В ведической религии это Веды, Брахманы и Упанишады. В иудаизме — Танах. Тора (или Пятикнижие Моисея), главная часть Танаха, была записана около 1220 г. до н. э. В зороастризме, основанном Заратуштрой, Писанием является Авеста; ее начали проповедовать между X и VI вв. до н. э., а записали в I в. н. э. Конфуцианство было основано Конфуцием (551—479 гг. до н. э.) и Мэн-цзы (372—289 гг. до н. э.); главные книги — И-цзин («Книга перемен») и «Беседы и суждения Конфуция»; канон отредактирован в 481 г., а «Тринадцатикнижие» было кодифицировано в 140—87 гг. до н. э.

Будда Гаутама (623—544 гг. до н. э.) основал буддизм, его учение было записано на первых соборах буддистов в 483, 383, 285 гг. до н. э. В I в. до н. э. на о. Цейлон сложился палийский канон Трипитака, т. е. «Три корзины (закона)» на языке пали. (Название произошло от того, что буддисты писали текст на пальмовых листьях и укладывали листья в корзину.) Даосизм был основан Лао-цзы в VI—V вв. до н. э., автором Лао-цзы («Книги учителя Лао») и Дао дэ цзин («Книги о дао и дэ»). В конце X—начале XI в. и XV—XVI вв. проведена кодификация 4 565 сочинений даосизма в Дао-цзан; в шанхайском издании канона (1923—1926) 1 500 томов.

Писание у христиан — Библия, ее начали записывать в 50-х — середине 60-х гг. I в. Христианское учение было кодифицировано на Гиппонском поместном соборе 393 г. и Тридентском Вселенском соборе 1546 г. Книги Библии, написанные до Рождества Христова, христиане называют «Ветхим Заветом», а после этого события — «Новым Заветом». Это собрание книг, создававшихся в течение многих веков, считается написанным по вдохновению и откровению Святого Духа через пророков и апостолов. Ветхий Завет состоит из 39 книг (причем три книги Маккавейские не считаются каноническими). Новый Завет состоит из 27 книг, написанных Матфеем, Марком, Лукой, Иоанном, Петром, Павлом, Иаковом и Иудой. Книги Нового Завета так же, как и Ветхого, распадаются по содержанию на три отдела: книги исторические (четыре Евангелия и Деяния апостолов), книги учительные (апостольские послания); к отделу пророческих книг относится только одна — Апокалипсис (Откровение Иоанна Богослова).

Один из первых переводов Ветхого Завета на греческий выполнен около 130 г. до н. э. для евреев диаспоры в г. Александрия (*Септуагинта*, т. е. перевод семидесяти толковников). Им пользовались апостолы Петр и Павел, а также святые отцы Церкви. В первые века нашей эры Библию перевели на ряд языков: латинский, сирийский, эфиопский, готский, армянский, грузинский, арабский, персидский, самаритянский и египетский. На латинский язык Библия была впервые переведена во II в. В конце IV в. святой Иероним, поселившись в Вифлееме, в течение 20 лет трудился над новым латинским переводом Ветхого Завета. Но только с XIII в. его переводом стали широко пользоваться (перевод назвали «Вульгата» — общеупотребительным), а в середине XVI в. католическая церковь признала его боговдохновенным.

Впервые на славянский язык Библию перевели святые равноапостольные братья Кирилл и Мефодий в 862—885 гг. В середине XIX в. Священный синод (по настоянию митрополита Московского Филарета) образовал специальный комитет, приступивший к переводу Библии на современный русский язык, и в 1876 г. появился полный текст русской Библии (синодальный), в том составе

и порядке, в каком ее содержит православная церковь. Этот порядок полностью соответствует библиям греческой и славянской. Ислам проповедовался Мохаммедом (ок. 570—632) в 610—632 гг., а Коран был записан в 650 г. и кодифицирован в 656 г. при халифе Османе, а также в X в.

Сравнительное религиоведение испытывает трудности с определением понятия Священного Писания. С социологической точки зрения, некоторый текст становится Писанием, когда группа людей начинает свято относиться к нему и наделять его сверхчеловеческой природой. Наиболее простая и ясная дефиниция Писания дана исламом: Писание состоит из Слова Божия, явленного через Мохаммеда и воплощенного в арабской копии предвечного и нерукотворного Корана. Правда, подчас мусульмане фактически принимают за Писание также слова самого Мохаммеда — хадисы, или традиции. Более того, многие шииты относятся к словам имамов как к авторитетным дополнениям к Корану.

В христианстве и иудаизме к а н о н — официальный перечень священных книг — был окончательно определен собором либо высшим религиозным лидером. В обеих религиях есть апокрифы, т. е. книги полуканонического статуса, «отреченные книги» (например, Евангелия от Фомы, Иуды, Филиппа). Некоторые современные направления в христианстве (мормоны, Христианская наука, Церковь единения и др.) обращаются не столько к Библии, сколько к книгам, прибавленным их основоположниками.

В индуизме мы не обнаруживаем однозначного определения Писания. В нем различают священные тексты, «услышанные» священниками-браминами, когда их прошептал ветер (*sruti*), и тексты «запомнившиеся» (*smrti*), составленные предками и передаваемые от поколения к поколению. Первые максимально святы, входят в состав четырех Вед и Упанишад, а вторые и, пожалуй, наиболее популярные Писания индуизма включают в себя Пураны и Бхагават-гиту.

Тхеравада, самая ранняя школа в буддизме, опиралась на Типитаку (Трипитаку) — палийский канон, тогда как в Махаяне этот древний канон был дополнен сотнями сутр или предполагаемых

высказываний Будды. Сикхи обращаются к Ади Сахиб — книге гимнов. Зороастрийцы чтут Авесту и множество полуканонических пророческих книг и комментариев. Традиционная китайская культура признает священным собрание классических текстов числом от пяти до тринадцати. Даже в античной Греции было такого рода Писание — «Илиада» и «Одиссея» Гомера.

Конфессиональная литература складывается постепенно. Вначале записывается устно проповедуемое учение. Потом признается канон, который противопоставляется неканоническим произведениям (например, апокрифам). Затем канон дополняется высокоавторитетными и священными текстами и комментариями — Священным Преданием. Впоследствии складывается теология, формулируются Символ веры, правовые нормы и катехизис, создаются богослужебные книги и сборники молитв, а также книги конфессионально-светского характера.

Авторитет всех Писаний защищается специальными средствами сакрализации. Н. Б. Мечковская пишет: «Сакрализация Откровения, записанного в Писании, создает феномен неконвенционального (безусловного) восприятия знака в Писании: свят не только Бог, но и его записанное слово, его имя, буква в имени; святы и должны быть неизменны те слова, которыми пророк или ученики славилы Бога и говорили ему о своей любви и верности. В глубинах религиозного сознания и подсознания вера в Св. Писание сливалась с архетипическим фидеизмом — с тем ощущением “волшебства” слова, которое жило в древнейшей дописьменной магии и ритуале <...> Сакрализация слова и буквы Писания уходит в прошлое <...> Люди все больше уверены, что священны не буквы и слова, а именно смыслы Откровения Бога, и эти смыслы могут быть выражены и поняты на любом из языков человечества» (Мечковская Н. Б. Язык и религия. М., 1998. С. 319, 312).

Всегда остра герменевтическая дилемма: буквально или мифологически следует понимать библейские предания (о творении мира за шесть дней, грехопадении Адама и Евы и т. п.)? В протестантизме XX в. эта дилемма представлена противостоянием фундаментализма и либерализма. Фундаменталисты призывают

читать и понимать Библию б у к в а л ь н о, а либеральные теологи опознают в религиозных догматах прежде всего м е т а ф о р ы и м и ф ы. Диалектическая теология движима целью найти консенсус.

Так, Р. Бультман (1884—1976) в книге «Новый Завет и мифология» (1941) обосновывает идею «демифологизации» христианства. Этот немецкий богослов-диалектик предложил освободить христианские догматы от их древней мифологической оболочки, противоречащей современным научным и философским знаниям, и придать им человеческий смысл — понять догматы не как миф, а как к е р и г м у (проповедь Божью к человеку), которую еще предстоит выразить с помощью экзистенциальной аналитики Хайдеггера. Напротив, П. Тиллих, другой сторонник диалектической теологии, полагает, что миф есть язык «предельной заботы» и, следовательно, не может быть изъят из религии. Вместе с тем в своей «Теологии культуры» (1959) Тиллих проводит мысль, что при разъяснении символов Божественного Откровения миф не надо путать с исторической реальностью, но важно понимать его именно как миф.

Швейцарский теолог Ю. Бохеньский также не согласен с требованием Р. Бультмана очистить религию от мифов, оставив в ней положения, истинные в буквальном смысле. Он пишет: «Демифологизация — явное заблуждение, ибо существенной чертой религии является разговор о предметах, выходящих за пределы возможностей обыденного языка, т. е. о Боге, и поэтому любая религия использует и должна использовать мифы в их символическом значении. Религия без мифов, подобно квадратному кругу или красной зелени, представляет собой противоречие в терминах» (*Бохеньский Ю.* Сто суеверий. М., 1993. С. 99).

Священное Предание — та или иная религиозная традиция. В христианстве оно произрастает из проповедей апостолов и представляет собой совокупность вероучительных положений, выработанных устной и письменной внебиблейской традицией. Священное Предание дополняет и комментирует Писание; оно есть дух и смысл традиции, а не буква, его тайны прежде всего

передаются изустно (например, через тайную школу или монашеский орден). Многое сохранилось в памяти христиан только путем изустной передачи (крещение знамением святого креста, освящение воды и т. д.).

К Священному Преданию относят Символ веры, сочинения причисленных к святым Отцов Церкви, Правила апостольские, решения вселенских и некоторых поместных соборов, апокрифы. Православные и католики признают Предание авторитетным и отвечающим духу Писания. Протестанты отрицают его боговдохновенный характер, считают сугубо рукотворным.

М. Лютер утверждал, что из одного только Священного Писания мы можем научиться, во что верить и как мы должны жить. В православии и католицизме возрастает фактическая значимость Предания, которое заслоняет собой Писание; само Писание рассматривается как часть Предания. Предание возникло раньше Писания и постоянно дополняется, а Писание — это записанная и неизменяемая часть прежнего устного Предания. Так, русский архимандрит Афанасий Дроздов (XIX в.) заявлял, что «со Словом Божиим не спасешься, а с церковными книгами спасешься». В исламе Священное Предание — Сунна (биография Мохаммеда), Ахбар, хадисы. В иудаизме — Талмуд. Есть оно и в других религиях.

Основные Предания описывают космический порядок и отношение к нему людей; их следует отличать от исторических описаний и богословских утверждений. Религиозные общины возникают под влиянием преданий. В свою очередь, общины добавляют к преданиям и традициям новые предания. Предания нередко служат источником философских и богословских рассуждений.

В XX—XXI вв. потребность в сакральной «Книге Жизни» породила в интеллигентских «бунтующих» течениях (типа движения хиппи) своего рода светски-религиозные культовые книги. Характерные примеры: на Западе — «Властелин колец» Толкиена, в СССР в 60-е гг. — «Двенадцать стульев» Ильфа и Петрова. Возможно, в скором времени культовой станет какая-нибудь компьютерная игра, видеофильм или радиопостановка.

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, любомудрие, 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 работой 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, прежде всего, обеспечивается субъективными актами веры, предметом веры и религиозными авторитетами. Благодаря сакральным традициям и 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 всесовершенство 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 святых 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, проникание 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 не абсолютна, и со временем относительность и обмирщение священных идеалов может 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 нерастраченной 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 неверен 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 являемся» (Юнг К. Г. Об архетипах коллективного бессознательного // Вопр. философии. 1988. № 1. С. 138—139).

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 профанировались 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, 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.

Особое место в системе сакрализации играют священная клятва и проклятие. 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 клятвopеступника, 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 клятвопреступника: от его имени будут предавать анафеме» (*Орехов С. И.* Клятва и проклятие как элементы религиозного культа // *Отношение человека к иррациональному.* Свердловск, 1989. С. 213).

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 делаются ближе друг к другу в любви своей, и поскольку они любят друг друга, постольку они делаются ближе к Богу» (цит. по: *Лодыженский М. В.* Свет незримый. Пг., 1915. С. 234).

§ 3. РЕЛИГИОЗНЫЙ КУЛЬТ: ОПЕРАЦИОНАЛЬНЫЕ МОДИФИКАЦИИ

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

Далее обсудим операциональный аспект сохранения и воспроизводства религиозных идеалов — различные модусы религиозной культуры. Религиозная деятельность бывает внекультовой и культовой. Духовная внекультовая деятельность: выработка религиозных идей, догматов, теологических систем, сочинение духовных книг, музыкальных произведений и т. п. Практическая внекультовая деятельность: миссионерство, религиозная пропаганда в семье, в 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 экстерниорируются 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, наделяемых 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. 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» (*Гегель Г. В. Ф. Философия религии* : в 2 т. М., 1975. Т. 1. 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. Культ многих религий включает в себя колдовские пляски. Культ молитвы, скорее всего, вырос из колдовских заклинаний и заговоров. Культ 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 культ 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. Культ священных предметов, утвари и изображений восходит к фетишизму, связан с приписыванием неодушевленным 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 представлено 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 культы: тотемический, погребальный, промысловый, шаманский; 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 социологии традиция есть механизм воспроизводства социальных институтов и норм, когда необходимость сохранения этих норм оправдывается самим фактом их существования в прошлом;

— в науке под традицией подразумевают преемственность знаний и методов исследования, в искусстве — преемственность стиля, мастерства;

— в обыденном сознании 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 подobaющие 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 должна следить 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 религиозные традиции. 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 Великой 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, и 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

Религиозный традиционализм — 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 XIX 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» (Кырлежев А. И. Традиционализм религиозный // Религиоведение : энцикл. словарь. М., 2006. С. 1074).

В XX в. термин *традиционализм* чаще применяют к философско-религиозным взглядам Р. Генона, Ю. Эвола, А. Г. Вирта, М. Элиаде, Т. Буркхардта, Ф. Шуона, А. Дугина, Е. Головина, Г. Джемалия 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 создает 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.

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 первобытнообщинном строе обычай выполнял функцию нравственного закона, и 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 упраздняется, 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 — пост стал духовным испытанием 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

Норма (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.

Религиозные нормы — 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 ее этосе сосредоточена воля к справедливости и общему благу. Если номос — это сила религиозного сознания, то этос — его достоинство» (Бачинин В. А. Религиоведение : энцикл. словарь. СПб., 2005. С. 163).

Поскольку верующие относятся к религиозным нормам как к откровению воли абсолютного разума, то 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 безапелляционных 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 (например, норма иудаизма: «око за око, зуб за зуб», норма христианства: «если тебя ударили по правой щеке, то подставь левую»). Исполнение религиозных норм обеспечивается силой веры человека в Абсолют и гарантируется возможностью применения религиозными объединениями санкций. Позитивные стимулы и санкции для нарушителей 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 не только регулировали отношения между членами религиозных общин, но использовались также в качестве общесоциальных правовых норм (в частности, регулировали семейно-брачные отношения, землепользование, наследование). Ярким примером творения «первоформ» 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);

4) общие (рассчитанные на всех единоверцев) и особенные (только для мирян или только для клира).

Ритуал

Ритуал (от санскр. глагола *ar* — двигаться, существительного *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 *puma* 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 *puma* являются английские слова: *right* (право), *art* (искусство), *rite* (обычай, обряд), а также русские слова: *ряд, обряд, порядок, чин*. Обряд в большей мере сопряжен с понятием традиции, а ритуал — с представлением о высшей ценности.

О законе Рита 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» (цит. по: Емельянов В. В. Ритуал в Древней Месопотамии. СПб., 2003. С. 13).

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

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 соотносится с христианским культом и наполняется 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 (Б. Малиновский, Э. Дюркгейм), снимает психологическое напряжение и гармонизирует человеческую психику (К. Г. 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.).

У. 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 общества (см.: *Smith W. R. Lectures on the religion of the Semites. N. J., 1969*).

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 ритуалы, «мемориальные» ритуалы («культ предков»), очистительные ритуалы («траур»).

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 героев (см.: *Радклифф-Браун А. Р. Структура и функция в примитивном обществе. М., 2001*).

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 объектами (см.: *Malinowski B. Magic, science and religion. Boston, 1948*).

М. Дуглас рассматривает ритуал как важнейшую характеристику не только традиционного, но и современного общества, десакрализуя и сближая его с символическими аспектами обычаев, церемонии, любого периодически повторяемого действия. Например, она называет деньги крайним и наиболее специализированным видом ритуала (см.: *Дуглас М. Чистота и опасность. М., 2000*).

В социологии Э. Гоффмана к ритуалам отнесены этикетные нормы повседневного социального поведения: приветствия, знаки уважения, запреты (см.: *Goffman E. Interaction Ritual. L., 1972*).

В социальной антропологии У. Уорнера используются понятия сакрального и секулярного ритуалов. Сакральный ритуал символически связывает его участников с божеством, духами мертвых, с внешними символами, представляющими Бога и священных умерших. Секулярный ритуал 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 консолидации (см.: *Уорнер У. Живые и мертвые. М. ; СПб., 2000*).

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 человека (см.: *Геннеп А. ван. Обряды перехода. М., 1999*).

Дж. Харрисон рассматривает ритуал как сакрально-магическую драматизацию обычной деятельности; для него драма — это поздняя светская форма ритуала (см.: *Harrison J. Ancient Art and Ritual. L., 1913*).

В. Тернер трактует ритуал как символический язык и описывает три параметра символа: экзегетический, операциональный и позиционный. Он считает ритуал первичной реальностью, в которую личность вовлечена целиком, а не только интеллектуально (см.: *Тернер В.* Символ и ритуал. М., 1983).

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 богами (см.: *Элиаде М.* Космос и история. М., 1987).

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 бояться (см.: *Жирар Р.* Насилие и священное. М., 2000).

В современной отечественной литературе тема ритуала детально проанализирована в работах В. В. Глебкина (см.: *Глебкин В. В.* Ритуал в советской культуре. М., 1988).

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 н е 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, т. е. 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).

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 мира (см.: *Элиаде М. Словарь религий*. СПб., 1997).

В прошлых культурах возникло множество государственных, воинских и спортивных обрядов, и часть из них и поныне актуальны. 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» реформируется 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, которые составляют «обрядовый минимум». Обряды могут переходить из одного цикла ритуала в другой.

Традиционные обряды выполняют такие функции, как оградительная, продуцирующая, очистительная, умиловительная. Различают традиционные обряды по основанию их субъектов: общенародные, племенные, родовые, семейные и индивидуальные. Обряды, связанные с рождением, свадьбой, смертью, называются *семейными обрядами*.

По основанию цикличности исполнения обрядов традиционные обряды подразделяют на единичные, календарные и постоянные. Пример единичного обряда: сначала в новый построенный дом впускают кошку, а затем 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).

Религиозные обряды — 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, объемов 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. Русская православная церковь 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 обрядоверие.

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 боже-ству или связанному с ним событию, и начинался с благословле-ния этого божества. В устном творчестве разных народов самым сильным и действенным средством достижения цели магического обряда считалась словесная формула «заговора» (от болезней, любовного, охотничьего, рыбацкого, пастушеского, земледель-ческого, торгового). Для поздних обрядов характерно выпадение магических элементов и преобладание символических и игровых.

Молитва

Молитва — специфический сакральный текст и тип культо-вого высказывания; составная часть богослужения. Часто прини-мает 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) канонизирован-ный текст этого обращения.

В молитве человек называет Бога и высказывает самого себя. В этом ее коренное отличие от мистического созерцания, с кото-рым она имеет сходство в концентрации внимания. По Платону, созерцание есть отрешенное от мира сверхчувственное (интуитивное) постижение божественных идей и тайн. Разно-видность созерцания — духовная практика медитации (пер-воначально — концентрации). Медитация более характерна для

восточных эзотерических традиций, а молитва традиционно относится к христианскому 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 смыслах. 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 жизни (см.: *Скупат К. Е.* Христианское учение о молитве и ее значении в деле нравственного совершенствования. Клин, 1999).

В «Беседе на Псалом 4» святитель 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. д. (см.: *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы и псалмы.

М., 2005. С. 13—41). Посредством молитвы, считал Иоанн Златоуст, в уме рождается 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 (messe, литургии), семейной, индивидуальной — приписывается чудодейственная сила, а обмолвки и запинки при ее произнесении считаются дурным предзнаменованием. Молитва принимает формы поклонения, восхваления, просьб 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. Самый полный свод по христианской молитве содержится в «Добротолубии» (1992. Т. 1—5) и «Сборнике о молитве Иисусовой». В христианских молитвенниках мы находим: 1) типичную литургическую молитву — коллекту; 2) тексты со структурой литании; 3) индивидуальные высказывания, облегчающие связь с сакральной сферой. Другие классы: молитвы в течение года; по случаю разных событий; на каждый день. Молитвы делят также на: 1) покаянные (Иисусова молитва: «Господи, Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя, грешного»); 2) спасительные («Пресвятая Дева Мария, спаси нас»); 3) просительные («Господи, даждь нам днесь»); 4) благодарственные («Слава Отцу, и Сыну, и Святому Духу»).

По доктрине православия Иисусова молитва должна постоянно повторяться, а монахи повторяют ее практически непрестанно.

В древних культах 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 установлены 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 головой, 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 коленопреклонение и распростертие ничком (только во время уединенной келейной молитвы). В общинах христиан утвердился греческий обычай молиться с непокрытой головой (но для женщин было установлено противоположное правило). 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, 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 костеле 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 Мохаммед 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. Каждый 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 иудаизме, в эпоху после вавилонского изгнания, молитвы (евр. *тефилла* — обращение к Богу) подверглись тщательной регламентации. Были установлены часы для их совершения. Евреи молятся с покрытой головой. Утром на левую руку и на голову налагается тфилин, предпочтительно в собрании 10 совершеннолетних (после 13 лет), которое называется *миньян*. Мужчины молитвы обыкновенно читаются на иврите и арамейском языке (есть специальные молитвы для женщин на идише); в числе их, помимо псалмов, много поэтических гимнов и 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 *сидур*.

Индусы считают свои молитвы по шарикам или кораллам (прототип четок). 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 либо ветряными или 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 угодничать языческому многоглаголанию (Лк. 11, 1). Молитва Господня состоит из призывания, семи прошений и славословия:

Отче наш, Иже еси на небесех!
Да святится Имя Твое,
да придет Царствие Твое,
да будет воля Твоя, яко на небеси и на земли.
Хлеб наш насущный даждь нам днесь;
и остави нам долги наша, якоже и мы
оставляем должником нашим;
и не введи нас во искушение,
но избави нас от лукаваго.
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.

§ 4. ТРИ МОДЕЛИ РОЛИ РЕЛИГИИ В КУЛЬТУРЕ

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? Или иначе, 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, Г. В. Ф. Гегель в своей «Философии права» (1821) подчеркивал, что все, что есть ценного в современной европейской культуре, так или иначе обязано своим происхождением христианству; 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», некой 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 и прямо, 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 структуры (см.: *Балагушкин Е. Г. Религия и культура // Культурология. XX век : энциклопедия. СПб., 1998. Т. 1. С. 157—158*).

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 произрастает культурный фенотип, все духовное и материальное разнообразие национального и межнационального бытия. Религия во все времена является самым доступным способом приобщения людей к культуре. «Религиозная модель культуры», пожалуй, наиболее древняя, уже послужила выше для анализа общего строения культуры.

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» (*Шпенглер О. Закат Европы*. М., 1993. Т. 1. С. 606). 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» (Там же. С. 262). Шпенглер отождествляет цивилизацию с упадком и гибелью культуры под воздействием атеизма и социалистической идеологии.

Считая религию «ключом к истории», К. 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 неизменными» (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 жестко требует от личности 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. культуры), либо по их географическому местонахождению. Разновидностью этой модели является географический детерминизм Гиппократов, Ш.-Л. Монтескье, А. Р. Ж. Тюрго, Г. Т. Бокля, Ж. Э. 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 системообразующий 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 М. 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 Г. В. Ф. 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 избежать 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, демографического 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 *творит культуру*, — 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...» (Булгаков С. Н. Философия хозяйства. М., 1990. С. 110, 257).

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 князем Владимиром Крестителем именно православия, а не католицизма или ислама. 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.

Чем активнее происходит воздействие признанной народом религии на хозяйственную жизнь, а последней — на первую, 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 воздвигания идеала коммунистического (уравнительного) рая на земле. Немало придется потрудиться, чтобы отчистить 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, синтетическая, модель места религии в культуре мне 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 культуры, самой высокой по тем временам. 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 много доказывать, что христианство предопределило культуры большинства народов Европы и Америки, а также 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 сути дела, 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 Мохаммеда, родоначальника ислама. Проповедь Иисуса Христа о равенстве всех людей и народов перед Богом, против порабощения человека человеком проложила дорогу Мохаммеду. Его именуют *отцом наций* по аналогии с Авраамом — *отцом народов*. Пророк Мохаммед в кратчайшие исторические сроки духовно объединил 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 вплоть до XIII в. христианская церковь, борющаяся с гностиками, арианами и другими ересями, 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 полудиких и почти безграмотных бедуинов до алгебры и утонченной поэзии — немыслим без миссии Мохаммеда. 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, 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 ослабевает, 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 надо отмечать с порога. И все же более внимательный анализ религиозных движений может привести и к другим выводам.

Взятые сами по себе священные книги кришнаитов, парсиев, буддистов, иудеев, христиан и мусульман 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 ответом на этот вопрос не стоит.

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 встал проповедник, консультант. Лютер вынес из католической церкви Библию, текст, оставив за дверями церкви литургию (или, по крайней мере, многое выхолостив из литургии). Что же получилось в результате? Реформация.

Нередко считается, 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, на свой лад, 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» (Кураев А. В. Все ли равно как верить? Клин, 1994. С. 72—73).

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» (Там же. С. 76—77).

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, свидетельствуя чему — культура православия, концентрирующаяся вокруг Предания, и культура протестантизма, помещающая в свой духовный центр Библию, Слово Божье. Следовательно, формула о возрождении 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. Деполитизируясь 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 (Аббас-эфенди), 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»; но, наоборот, часто именно священнослужители вдохновляют нации на борьбу, религиозная же ненависть — воистину самая ужасная (см.: *Абдул-Баха. Мысль мира. М., 1992. С. 33*). Абдул-Баха добавил, 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, по-моему, 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 сумела создать сколь-либо значимую собственную оригинальную культуру, сопоставимую, например, с христианской или мусульманской культурами (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», и человек никак не может быть вне политики. Таким образом, есть две актуальные проблемы, не имеющих однозначного решения: а) может ли культура возникнуть и полноценно развиваться под влиянием религии, в которой нет профессиональных священников? б) какова

оптимальная мера участия церкви в политике государств, степень стягивания духовных лидеров, священников и паствы в политическую борьбу? Для России обе эти проблемы становятся все более актуальными.

Фундаментализм

На Ниагарских библейских межконфессиональных конференциях (они начались в 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 Даунтоне (1925, Теннесси) фундаменталисты добились официального запрета преподавания учения Ч. 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 противостоит 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 она 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”» (Хайек Ф. А. Пагубная самонадеянность. Ошибки социализма. М., 1992. С. 234—235).

Глава 4 РЕЛИГИОЗНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ

§ 1. РЕЛИГИОЗНАЯ ШКОЛА И ДУХОВНОЕ 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 признанной 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. Это учение о человеке, который имеет право на индивидуальную жизнь, 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 раздельное 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 (они дают высшее образование и присваивают степени бакалавра, кандидата, магистра, доктора);

2) богословские семинарии, колледжи, медресе, высшие теологические и коранические школы (они дают 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 немалом вкладе религии в культуру и искусство, игнорировала наличие в ней общечеловеческих ценностей морали и того психологического потенциала, который поддерживает многих в трудных жизненных ситуациях» (*Писманик М. Г. Лекции по религиоведению. Пермь, 2006. С. 214—215*).

Светская школа

Светская 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 вне рамок образовательной программы.

В РФ 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 — для этого им нужно получить государственную лицензию и аккредитацию.

Исторические сведения о религиозной школе

Школа как социальный институт имеет религиозное происхождение, раньше учителями 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, школы-общежития при монастырях. В Византии появились также духовные семинарии армяно-григорианской и грузинской церковей. В XI—XII вв. в монастырях Западной Европе зарождаются университеты, в составе некоторых из них были богословские факультеты (к XV в. факультеты теологии были в 18 из 46 университетов).

До конца Средневековья монастыри и храмы оставались главными очагами образования. Позже появились 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, теологические 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 того, в Италии более 60 различных монашеских орденов, десятки монастырских школ и региональных семинарий.

В Западной Европе христиане-протестанты имеют 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 принадлежали 21 тыс. приходских школ. (Светские школы появились только при Петре I. К началу XIX в. их было всего 315.) Приходские школы финансировались государством, и их обычно размещали 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 академии, 57 духовных семинарий, 186 духовных училищ и 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 др.

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 требуют только, чтобы ребенок был крещен в православной

вере и желал изучать церковные предметы. Существуют также общеобразовательные православные школы и классические гимназии.

Основные предметы в православных школах: Закон Божий, литургия, церковное пение, христианская этика. Среднее православное образование предоставляют: духовные училища, пасторские курсы, регентские и иконописные школы. Священником можно, как правило, стать, лишь окончив духовную семинарию или духовную академию.

Профессиональное религиозное образование мусульманин может получить в 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 тыс. 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 обозначает *создание образа*. Подобно тому, как папа Карло выстругивает из бревна своего Буратино, обучаемому человеку-материалу придается требуемая форма по матрице признаваемого идеала. Образование — созидание по образцу.

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 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 обучения 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. Говоров; 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 во-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» (*Феофан Затворник, свт. Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться?* М., 2001. С. 65).

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 общего образования ориентированы на идею целостности человека и сопряжены с верой в возможность высвободить самые неожиданные и дремлющие в любом индивиду уникальные способности. Однако при этом приходится выбирать между двумя 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 возвращение греха, корнящегося 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 у учащегося подлинный интерес к усвоению наук о природе и обществе.

Между собой противостоят 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 народа, 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» (см.: *Чуринов Н. М. Совершенство и свобода. Новосибирск, 2005*).

Христианство учит, что любовь к другим людям и Богу есть необходимое (но не достаточное) условие высвобождения в себе способностей ко всем производным от онтологической любви формам творчества — политическому, художественному, техническому, научному 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 глубинах человека коренится самая глубокая мотивация к перманентному и прогрессивному социальному изменению. Творческая природа Абсолюта отвечает 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 не достает 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, противоположенные 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, устанавливая 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 планировании широкомасштабных социальных действий.

Эти и аналогичные им принципы содержатся во всех мировых религиях. Так или иначе, их провозглашали Кришна, Авраам, Зороастр, Моисей, Будда, Христос, Мохаммед. 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 скептически относится к отношению всех космоцентрических

религий, не сумеет с подлинным уважением излагать религиозные учения, будет сеять в учащих 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 Бхагават-гиты, Авесты, Библии, Корана, Китаб-и-Агдас 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 сказано выше, 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

несводимо 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 идеалообразующую сторону жизни того или иного этноса, то следует признать существенную обусловленность любой конкретно-исторической системы общего образования главными образцами этнического мироотношения. В процессе представления, признания и сакрализации идеалов родной культуры огромную роль играют не только опыт и разум, но и верующее сердце людей. 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» (Кураев А., диак. Школьное богословие. СПб., 2000. С. 368).

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.

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? Рискну предположить, что 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 становиться 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 (с 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 инославных парадигм 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 схоластики. 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 теперь требуется 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. В целом 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 уничижали человекотворческие и культуросозидающие свойства религии. Настало время понять, что религия (в теистической или атеистической форме) пронизывает все отрасли культуры, в том числе философию и науку. Эмансипация философии и культуры от религии невозможна; реальной же проблемой является выбор отечественной философией религиозной национальной идеи, в которую россияне способны поверить.

А. Кураев о факультативе «Основы православной культуры»

Сегодня российский закон разрешает вводить в школах (при согласии самих школ) факультативный курс «Основы православной культуры». Диякон А. Кураев четко показал, чем этот культурологический предмет должен отличаться от Закона Божия (подробнее см.: *Кураев А.* «Основы православной культуры» как лекарство от экстремизма // *Голос православия.* 2005. Нояб. С. 5—7). Его тезисы таковы.

Религиозное образование 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». Попытаемся разграничить религиозное и культурологически-религиоведческое образование: если преподаватель считает, что ту информацию, которую он дал, дети должны принять лично, перевести в свою жизнь; если на экзамене оценка ученика будет зависеть от того, согласен ли он с учителем или нет, как часто он ходит в храм, постится и т. д. — 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 бес-культурие” <...> 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» (*Кураев А.* «Основы православной культуры» как лекарство от экстремизма. С. 7).

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 педагогики на основе антиномизма, органически присущего православному богословию (см.: *Ничипоров Б., священник.* Введение в православную психологию. М., 1994 ; *Остапенко А. А.* Антиномии как принципы православного воспитания или основания догматической педагогики // Учен. зап. Т. 3 : Религиоведение. Орел, 2005. Вып. 3. С. 59—65). 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 и безвластие педагога, свобода и послушание ученика;
- вселенское и местное;
- традиционное и инновационное;
- молчание и назидание;
- романтизм и реализм духовника;

— интеграционность (цельность) и дифференцированность (частичность) подходов и т. д.

Общая методология христианской педагогики достаточно широко освещена, например, в русской православной литературе (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).

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.

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 внушить ребенку какую-нибудь премудрость из области естествознания или научить искусству извлекать из природы пользу для временной жизни человека на земле, а просветить его светом правильного понимания и оценки человеческих действий, добрых и злых, воспламенить любовью к добрым поступкам и отвращением от злых.

СПИСОК РЕКОМЕНДУЕМОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

- Августин Аврелий* О граде Божиим / Августин Аврелий. М., 1994.
- Алексеев В. И.* Роль церкви в создании русского государства: период централизации / В. И. Алексеев. СПб., 2004.
- Антология исследований культуры. СПб., 1997.
- Антонов К. М.* Святое в русской философской мысли и в западной феноменологии религии / К. М. Антонов, М. А. Пылаев // Религиоведение. 2008. № 3.
- Байбурин А. К.* Ритуал в традиционной культуре / А. К. Байбурин. СПб., 1993.
- Баркер А.* Новые религиозные движения / А. Баркер. СПб., 1997.
- Бартольд В. В.* Ислам и культура мусульманства / В. В. Бартольд. М., 1992.
- Батай Ж.* Сакральное / Ж. Батай, К. Пенью. Тверь, 2004.
- Бердяев Н. А.* Истоки и смысл русского коммунизма / Н. А. Бердяев. М., 1990.
- Бицилли П.* Элементы средневековой культуры / П. Бицилли. М., 1995.
- Булавка Л.* Феномен советской культуры / Л. Булавка. М., 2008.
- Булгаков С. Н.* Философия хозяйства / С. Н. Булгаков. М., 1990.
- Бурлака А. К.* Метафизика культуры / А. К. Бурлака. СПб., 2009.
- Бытие культуры: сакральное и светское : сб. ст. Екатеринбург, 1994.
- Вандерхилл Э.* Мистицизм: опыт исследования природы и законов развития духовного сознания человека / Э. Вандерхилл. Киев, 2003.
- Вандерхилл Э.* Мистики XX века : энциклопедия / Э. Вандерхилл. М., 1996.
- Васильева Е. Н.* «Культ» и «секта»: проблема разграничения / Е. Н. Васильева // Религиоведение. 2007. № 3.
- Введенский А. И.* Церковь и государство: Очерк взаимоотношений 1918—1922 гг. / Введенский А. И. М., 1923.
- Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма / М. Вебер. М., 2006.

- Гаврюшин Н. К.* Окультное в русской и советской культуре / Н. К. Гаврюшин // *Вопр. философии.* 2000. № 3.
- Гараджа В. И.* Социология религии / В. И. Гараджа. М., 2005.
- Гараджа В. И.* Светское и религиозное в пространстве культуры / В. И. Гараджа // *Свобода совести в России.* СПб., 2011. Вып. 9.
- Геннеп А., ван.* Обряды перехода: Систематическое изучение обрядов / А. ван Геннеп. М., 1999.
- Гердер И. Г.* Идеи к философии истории человечества / И. Г. Гердер. М., 1977.
- Гегель Г. В. Ф.* Философия религии : в 2 т. М., 1975, 1977.
- Генон Р.* Очерки о традиции и метафизике / Р. Генон. СПб., 2000.
- Глебкин В. В.* Ритуал в советской культуре / В. В. Глебкин. М., 1998.
- 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 А. Я.* Категории средневековой культуры / А. Я. Гуревич. М., 1984.
- Гуревич П. С.* Философия культуры / А. Я. Гуревич. М., 1994.
- Давидович В. Е.* Теория идеала / В. Е. Давидович. Ростов н/Д, 1983.
- Дугин А. Г.* Философия традиционализма / А. Г. Дугин. М., 2002.
- Данилевский Н. Я.* Россия и Европа / Н. Я. Данилевский. М., 1991.
- Дворкин А. Л.* Сектоведение. Тоталитарные секты / А. Л. Дворкин. Н. Новгород, 2000.
- Джемс У.* Многообразие религиозного опыта / У. Джемс. СПб., 1993.
- Дионисий Ареопагит, св.* Мистическое богословие / св. Дионисий Ареопагит. М., 1993.
- Доусон К.* Религия и культура / К. Доусон. СПб., 2000.
- Дубровский Д. И.* Проблема идеального / Д. И. Дубровский. 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 : 2 ч. / А. Ф. Еремеев. Екатеринбург, 1996.

- Еремина В. И.* Ритуал и фольклор / В. И. Еремина. Л., 1991.
- Живов В. М.* Святость : крат. словарь агнограф. терминов / В. М. Живов. М., 1994.
- Жижек С.* Возвышенный объект идеологии / С. Жижек. М., 1999.
- Жирар Р.* Насилие и священное / Р. Жирар. М., 2000.
- 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 лингво-религиозных традиций / А. П. Забияко. М., 1998.
- 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.
- 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 И. И.* Sacra doctrina: теология, богословие, теософия / И. И. Иванова // *Религиоведение.* 2006. № 2.
- Ильенков Э. В.* Об идолах и идеалах / Э. В. Ильенков. М., 1968.
- Ильенков Э. В.* Идеальное / Э. В. Ильенков // *Филос. энциклопедия : в 5 т.* М., 1962. Т. 2.
- Ильенков Э. В.* Философия и культура / Э. В. Ильенков. М., 1991.
- 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.
- 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 // Кант И. Трактаты и письма / И. Кант. М., 1980.
- 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.
- 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.
- Килис Ю. А.* Абсолютное и человеческое / Ю. А. Килис. Омск, 1999.
- Кириллов А. И.* Мистическое учение древних / А. И. Кириллов. М., 1994.
- Классен Э. Г.* Идеальное. Концепция Карла Маркса / Э. Г. Классен. Красноярск, 1984.
- Клибанов А. И.* Религиозное сектантство в прошлом и настоящем / А. И. Клибанов. М., 1973.
- Козловски П.* Культура постмодерна / П. Козловски. М., 1997.
- Кравченко В.* Вестники русского мистицизма / В. Кравченко. М., 1997.
- Красиков В. И.* Экстремизм / В. И. Красиков. М., 2009.
- Кураев А. В.* Все ли равно как верить? / А. В. Кураев. Клин, 1994.
- Культура и религия: линии сопряжения. М., 1994.
- Лебон Г.* Психология народов и масс / Г. Лебон. СПб., 1995.
- Левада Ю. А.* Социальная природа религии / Ю. А. Левада. М., 1995.
- Леви Э.* Ритуал трансцендентной магии / Э. Леви. М., 1995.
- Леви Э.* Учение и ритуал / Э. Леви. М., 2004.
- Ле Гофф Ж.* Цивилизация средневекового Запада / Ж. Ле Гофф. М., 1992.
- Лезов С.* Национальная идея и христианство / С. Лезов // Октябрь. 1990. № 10.
- Леонтьев К. Н.* Храм и церковь / К. Н. Леонтьев. М., 2003.
- Лилиенфельд Д. фон.* В поисках идеала: о взаимоотношении религии и культуры / Д. фон Лилиенфельд // Вопр. лит. 1989. № 6.
- Лобковиц Н.* Христианство и культура / Н. Лобковиц // Вопр. философии. 1993. № 3.

- Лосский Н. О.* Характер русского народа / Н. О. Лосский. М., 2005.
- Любутин К. Н.* Синтетическая теория идеального / К. Н. Любутин, Д. В. Пивоваров. Екатеринбург ; Псков, 2001.
- Любутин К. Н.* Диалектика субъекта и объекта / К. Н. Любутин, Д. В. Пивоваров. Екатеринбург, 1993.
- Майоров Г. Г.* Философия как искание Абсолюта: Опыт теоретические и исторические / Г. Г. Майоров. М., 2004.
- Малер А. М.* Стратегии сакрального смысла / А. М. Малер. М., 2003.
- Маркс К.* Тезисы о Фейербахе / Маркс К. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. М., 1955. Т. 3.
- Медведев А. В.* Сакральное как причастность к абсолютному / А. В. Медведев. Екатеринбург, 1999.
- Меркулов И. П.* Истоки сакрализации теоретической науки / И. П. Меркулов // Вопр. философии. 1998. № 10.
- Мень А.* Таинство, слово и образ / А. Мень. Л., 1991.
- Милоков П. Н.* Очерки по истории русской культуры : в 3 т. / П. Н. Милоков. М., 1974.
- Минин П. М.* Мистицизм и его природа / П. М. Минин. Киев, 2003.
- Мировоззренческий выбор современной культуры. М., 2009.
- Митрохин Л. Н.* Понятие религии / Л. Н. Митрохин. М., 2003.
- Московичи С.* Машина, творящая богов / С. Московичи. М., 1998.
- Московичи С.* Век толп: Исторический трактат по психологии масс / С. Московичи. М., 1998.
- Мистики XX века : энциклопедия. М., 1996.
- Митрохин Л. Н.* Философские проблемы религиоведения / Л. Н. Митрохин. СПб., 2008.
- Митрофанова А. В.* Политизация «православного мира» / А. В. Митрофанова. М., 2004.
- Михаил (Мудьюгин), архиеп.* 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.
- Мосс М.* Социальные функции священного / М. Мосс. СПб., 2000.

- Немировский Л. Н.* Мистическая практика как способ познания / Л. Н. Немировский. М., 1993.
- 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.
- 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.
- Панарин А. С.* Православная цивилизация в глобальном мире / А. С. Панарин. М., 2002.
- Пащенко В. Я.* Социальная философия евразийства / В. Я. Пащенко. М., 2003.
- Петров А. П.* Мессианство русской культуры / А. П. Петров. Екатеринбург, 1999.
- Пивоваров Д. В.* Синтетическая парадигма в философии / Д. В. Пивоваров. Екатеринбург, 2011.
- Пивоваров Д. В.* Праксеология религии / Д. В. Пивоваров. Екатеринбург, 2010.
- Пивоваров Д. В.* Онтология религии / Д. В. Пивоваров. СПб., 2009.
- Пивоваров Д. В.* Гносеология религии / Д. В. Пивоваров. Екатеринбург, 2009.
- Пивоваров Д. В.* Философия религии / Д. В. Пивоваров. М., 2006.
- Писманик М. Г.* Лекции по религиоведению / М. Г. Писманик. Пермь, 2006.
- Плахов В. Д.* Традиции и общество: опыт философско-социологического исследования / В. Д. Плахов. М., 1982.
- Победоносцев К. П.* Государство и церковь : в 2 т. / отв. ред. О. А. Платонов / К. П. Победоносцев. М., 2011.
- Полонская И. Н.* Традиция: от сакральных оснований к современности / И. Н. Полонская. Ростов н /Д, 2006.
- 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.
- Рашкова Р. Т.* Ватикан и современная культура / Р. Т. Рашкова. М., 1989.
- Религиозные традиции мира : в 2 т. М., 1996.
- Религия. Философия. Культура. М., 1992.
- Религия и общество : хрестоматия по социологии религии. М., 1996.
- Религиоведение : энцикл. словарь. М., 2006.
- 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.
- Сагатовский В. Н.* Бытие идеального / В. Н. Сагатовский. СПб., 2003.
- Саркисян М.* Россия и мессианизм: К «русской идее» Н. А. Бердяева / М. Саркисян. СПб., 2005.
- Серафим (Роуз), иером.* Православие и религия будущего / иером. Серафим (Роуз). М., 1991.
- Серафим (Соболев).* Русская идеология / Серафим (Соболев). СПб., 1992.
- Синелина М. Ю.* Секуляризация в социальной истории России / М. Ю. Синелина. М., 2004.
- Соловьев В. С.* Духовные основы жизни / В. С. Соловьев. СПб., 1995.
- 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.
- Степанянц М. Т.* Исламский мистицизм / М. Т. Степанянц. М., 2009.
- Странден Д.* Герметизм / Д. Странден. М., 2001.
- 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 / Там же. 1991. № 4.

- Судзуки Д. Т.* Мистицизм: христианский и буддийский / Д. Т. Судзуки. София, 1997.
- Судьба. Интерпретация культурных кодов. Саратов, 2004.
- Тажуризина З. И.* Мистика / З. И. Тажуризина // Религиоведение : энцикл. словарь. М., 2006.
- Тайлор Э. Б.* Первобытная культура / Э. Б. Тайлор. М., 1989.
- Тиллих П.* Избранное. Теология культуры / П. Тиллих. М., 1995.
- Тихомиров Л. А.* Религиозно-философские основы истории / Л. А. Тихомиров. М., 2004.
- Тойнби А.* Постигание истории / А. Тойнби. М., 1991.
- Токарев С. А.* Религия в истории народов мира / С. А. Токарев. М., 2005.
- Томпсон М.* Философия религии / М. Томпсон. М., 2001.
- 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.
- Традиция в истории культуры. М., 1978.
- Тэрнер В.* Символ и ритуал / В. Тэрнер. М., 1983.
- Федотов Г. П.* Святые Древней Руси / Г. П. Федотов. М., 1990. Т. 1—2.
- Федосик В.* Церковь и государство / В. Федосик. Минск, 1988.
- Фейербах Л.* Избранные философские произведения / 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.
- Франк С. Л.* Культура и религия / С. Л. Франк // Филос. науки. 1991. № 7.
- Франк С. Л.* Метафизика человеческого бытия / С. Л. Франк. М., 1990.
- Фрейд З.* Будущее одной иллюзии / З. Фрейд // Сумерки богов. М., 1990.
- Фромм Э.* Психоанализ и религия / Э. Фромм // Там же.
- Фукуяма Ф.* Конец истории? / Ф. Фукуяма // Вопр. философии. 1990. № 3.
- Хабермас Ю.* Между натурализмом и религией / Ю. Хабермас. М., 2011.
- Хантингтон С.* Столкновение цивилизаций / С. Хантингтон // Полис. (М.). 1994. № 1.

- 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.
- Шишков А. М.* Средневековая интеллектуальная культура / А. М. Шишков. М., 2003.
- Шлейермахер Ф.* Речи о религии к образованным людям, ее презирающим / Ф. Шлейермахер. СПб., 1994.
- Шохин В. К.* Введение в философию религии / В. К. Шохин. М., 2010.
- 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.* История веры и религиозных идей. Т. 1 : От каменного века до Элевсинских мистерий / М. Элиаде. М., 2001.
- Элиаде М.* Священное и мирское : пер. с англ. / М. Элиаде. М., 1994.
- Энциклопедия мистицизма. СПб., 1997.
- Энгельс Ф.* К истории первоначального христианства / Ф. Энгельс // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. М., 1962. Т. 22.
- Эпштейн М.* Новое сектанство: Типы религиозно-философских умонастроений в России (70—80 гг. XX века) / М. Эпштейн. М., 1994.
- Эсселемонт Дж. Э.* Баха-Улла и Новая Эра / Дж. Э. Эсселемонт. Екатеринбург, 1991.
- Эткинд А.* Хлыст: секты, литература и революция / А. Эткинд. М., 1998.
- Юм Д.* Естественная история религии // Юм Д. Малые произведения / Д. Юм. М., 1996.
- Юнг К.-Г.* Архетип и символ / К.-Г. Юнг. М., 1991.
- Юрганов А. Л.* Категории средневековой культуры / А. Л. Юрганов. М., 1998.
- Яблоков И. Н.* Религиоведение : учеб. пособие / И. Н. Яблоков. М., 2008.
- Яковлев А. И.* Религиозное сознание / А. И. Яковлев. М., 2004.
- Ясперс К.* Смысл и назначение истории / К. Ясперс. М., 1991.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3
Глава 1. ПОНЯТИЕ КУЛЬТУРЫ В СВЕТЕ СИНТЕТИЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦИИ ИДЕАЛЬНОГО И ИДЕАЛА	6
§ 1. Культура — идеалообразующая сторона деятельности	6
§ 2. Синтетическая концепция идеального и идеала	16
§ 3. Религиозные идеалы в основании культуры: ядро и периферия культуры	37
Глава 2. РЕЛИГИЯ И ЦЕРКОВЬ.....	44
§ 1. Многообразие определений религии.....	44
§ 2. Интегральная дефиниция и основной вопрос религии	67
§ 3. Церковь как система.....	107
§ 4. Идеология и церковь	124
Глава 3. САКРАЛИЗАЦИЯ КАК СПЕЦИФИЧЕСКАЯ ФУНКЦИЯ РЕЛИГИИ.....	133
§ 1. Сакральное и нуминозное	133
§ 2. Религия как сакрализация базовых ценностей.....	143
§ 3. Религиозный культ: операциональные модификации	165
§ 4. Три модели роли религии в культуре	190
Глава 4. РЕЛИГИОЗНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ	212
§ 1. Религиозная школа и духовное образование	212
§ 2. О преподавании религии	225
СПИСОК РЕКОМЕНДУЕМОЙ ЛИТЕРАТУРЫ.....	236

Научное издание

Пивоваров Даниил Валентинович

КУЛЬТУРА И РЕЛИГИЯ
САКРАЛИЗАЦИЯ БАЗОВЫХ ИДЕАЛОВ

Зав. редакцией *М. А. Овечкина*
Редактор и корректор *Н. В. Чапаева*
Компьютерная верстка *Н. Ю. Михайлов*

План выпуска 2013 г. Подписано в печать 02.04.2013.
Формат 60×84 ¹/₁₆. Бумага офсетная. Гарнитура Times.
Уч.-изд. л. 12,4. Усл. печ. л. 15,0. Тираж 100 экз. Заказ № 755.