

В.И. ГАРАДЖА

РЕЛИГИЕВЕВЕДЕНИЕ

*Учебное пособие для студентов
высших учебных заведений
и преподавателей средней школы*

2-е издание, дополненное

В.И. ГАРАДЖА

РЕЛИГИЕВЕДЕНИЕ

*Учебное пособие для студентов
высших учебных заведений
и преподавателей средней школы*

2-е издание, дополненное

ББК 86.3

Г 20

Данное издание представляет собой авторскую работу, вошедшую в число победителей в открытом конкурсе, который проводится Государственным комитетом РФ по высшему образованию и Международным фондом “Культурная инициатива”.

Гараджа В.И.

Г 20 Религиеведение: Учеб. пособие для студентов высш. учеб. заведений и преп. ср. школы. — 2-е изд., дополненное. -М.: Аспект Пресс, 1995.- 351 с. - ISBN 5-7567-0007-2

Пособие знакомит с основами религиеведения как самостоятельной научной дисциплины. В нем рассматриваются основные подходы к исследованию религии, ее место в жизни человека, общества, дается обзор основных этапов формирования религий, как ставших достоянием истории, так и существующих ныне. Особое место уделяется роли религии в современном мире.

РЕЛИГИЯ И НАУКА О РЕЛИГИИ

1. Основные подходы к объяснению религия — теологический, философский, научный.
2. Почему религия называется религией?
3. Религия как предмет научного исследования¹.

Слово “религия” встречается очень часто в обыденной речи, и в научных текстах, в публицистике и в художественной литературе. Может показаться, что, употребляя это слово, все имеют в виду одно и то же и знают, что это такое. На самом деле большей частью за этим словом стоят лишь представления, выражающие внешние проявления религии, с которыми она, как правило, связана. Это — совокупность взглядов на мир, которые чаще всего основываются на вере в бога, этот мир и самого человека сотворившего и давшего ему в “откровении” знание, которое должно принимать на веру, не требуя доказательств (поэтому религию называют часто просто верой); религиозные верования составляют мировоззренческий, интеллектуальный компонент религии. Это, затем, совокупность действий, составляющих культ, в которых религиозный человек выражает свое отношение к богу и вступает с ним в связь в молитве, жертвоприношении и т. д. Это также совокупность норм, правил, поведения, которым должен следовать человек как требованиям, предъявляемым ему богом. И, наконец, это объединения религиозных людей в те или иные организации, такие, как церковь или секта, монашеский орден, особые группы профессиональных служителей культа. Признаки, фиксирующие лежащие на поверхности проявления религиозной жизни, образуют то, что называется феноменом религии. Не довольствуясь выявлением и описанием признаков религии, человеческая мысль с давних пор стремится объяснить феномен религии, понять его природу и значение, понять, что составляет его сущность.

1. ОСНОВНЫЕ ПОДХОДЫ К ОБЪЯСНЕНИЮ РЕЛИГИИ - ТЕОЛОГИЧЕСКИЙ, ФИЛОСОФСКИЙ, НАУЧНЫЙ

В рамках религии такие попытки приводят к появлению (в наиболее развитых религиях) богословия, или теологии (от греч. *teos* — бог и *logos* — учение, буквально теология — учение о боге) В работах теологов религия пытается понять себя, это объяснение религии как бы “изнутри”, с позиций человека, принимающего “истины веры” и из них исходящего: религия — это “встреча” человека с богом. Религиозная вера дает ключ не только к объяснению мира и человека, но и ответу на вопрос, почему существует религия, как она возникла: если бы не было бога, его “откровения”, не было бы и религии. Это значит, что существование религии следует рассматривать как подтверждение, свидетельство существования бога. Теологический подход к объяснению феномена религии предполагает, что понять сущность религии может только религиозный человек, поскольку он обладает непосредственным опытом “встречи с богом”. Иными словами, объяснение религии возможно только с позиций самой религии, только на основе принятия религиозной веры в качестве исходной посылки и безусловной истины.

¹ Термин “религиеведение” вошел в употребление сравнительно недавно и встречается в двух написаниях: религиеведение и религиоведение. На наш взгляд, предпочтительнее первый вариант, образованный по традиционной модели от русского “религия”, а не от латинского “religio” — Авт.

Подход к объяснению феномена религии “извне”, не предполагающий заранее принятие ее истинности, возникает первоначально тогда, когда начинает развиваться философия. *Философский* подход — в отличие от теологического — в том, чтобы, не предполагая заранее существование “высшего начала”, “священного”, попытаться ответить на вопрос, какие имеет религия основания в человеческом опыте, в какой мере религиозные верования отвечают критериям истинного познания.

Так возникает *критический* подход к религии; критический не в том смысле, что обязательно негативный, отрицающий религию, но не довольствующийся простым принятием на веру, ставящий под сомнение все без исключения суждения и требующий подтверждения обоснованности их истинности.

Только в XIX в. складывается, наряду с теологическим и философским, еще один подход к объяснению религии — *научный*; религия становится предметом исследования, опирается на эмпирический материал, тщательно собирает, накапливает фактические данные о религии и анализирует их с помощью методов, Присущих научному мышлению. К концу XIX в. религиоведение конституируется в качестве самостоятельной области научного знания как историко-эмпирическая наука со своим вполне определенным, эмпирически данным предметом — религией как составной частью культуры в самом широком ее понимании.

Предметом науки о религии не является предмет религиозной веры, “священное”, бог или боги. Она изучает религию в реальном контексте культуры, в ее связи и взаимодействии с другими областями жизни и деятельности человека: как и какой образ действительности складывается в *религиозном сознании*, каким образом религия объясняет мир и какие способы действия, нормы поведения она предлагает, какие обязательства накладывает на человека, какие чувства она пробуждает и как влияет на эмоциональную жизнь людей. Ответы на эти и другие вопросы должны дать возможность выработать *определение религии*, понять и объяснить феномен религии.

Одна из первых трудностей на пути к такому объяснению заключается в том, что в реальной действительности не существует “религия”, а существуют многие “религии”, в чем-то сходные, а в чем-то отличающиеся одна от другой, и подчас достаточно существенно. Так, нельзя определить религию просто как веру в бога уже потому, что одним религиям присуще единобожие (монотеизм), а другим — многобожие (политеизм).

Один из подходов к решению этого вопроса заключается в признании того, что на самом деле, реально религия существует только в многообразии религий. Скажем, для примера, если вас попросят нарисовать позвоночное, то вы можете нарисовать кошку, корову, кита или человека, но вам вряд ли удастся нарисовать “позвоночное вообще”. Так и понятие “религия” есть абстракция, выделяющая признаки, которые являются общими для различающихся во многих других отношениях религий. Чтобы составить такое понятие, нужно изучить по возможности большое количество религий — и тех, которые существовали в прошлом и о которых сохранилась только память, как о мертвых языках, на которых сегодня уже никто не говорит, и тех, которые существуют и исповедуются сегодня людьми, населяющими Землю. Изучив их со всеми присущими им особенностями и затем, сравнив их между собой, можно выделить то, что входит в понятие религии.

Однако есть и другой, прямо противоположный, подход, согласно которому все религии, сколь бы разными они ни представлялись, на самом деле существуют как вариации одной религии, религии, как бы воплощающей в себе это понятие, представляющей собой некий эталон. Если с позиций первого подхода все религии равноправны в том отношении, что ни одна не может рассматриваться в качестве образца, с которым следует сверять другие, т. е. речь может идти лишь о том, относится ли тот или иной конкретный феномен к области религии, подпадает под ее определение или нет, то с точки зрения сторонников второго подхода религии можно и следует сравнивать между собой так, что становится возможным и даже необходимым различение “истинной” религии и религии “ложной”. Этот пример показывает, что в религиоведении существуют, как и в других науках, разные направления, школы, отличающиеся подходами, методологией изучения религии и своими взглядами на нее.

В числе проблем, рассматриваемых и решаемых религиоведением, наряду с упомянутыми выше, вопросы о происхождении религии, ее классификация, выявление ее роли в социальной и частной жизни человека.

2. ПОЧЕМУ РЕЛИГИЯ НАЗЫВАЕТСЯ РЕЛИГИЕЙ?

К числу вопросов, рассматриваемых религиоведением и различающихся по своей значимости, относится также вопрос о том, почему религия называется религией, т. е. каково происхождение этого термина. Религия — производное от латинского слова *religio*. Древние римляне обозначали этим словом все то, что было связано с почитанием (культом) богов. Именно в этом смысле употреблял слово “религия”, например, Цицерон в I в. до н. э. К религии относились и представления о богах (мифология), и соответствующие действия, с этими представлениями связанные и регламентирующие жизнь римлян. То, что у римлян называлось религией, у китайцев именовалось *chiao*, у индусов — *dharma*, у арабов — *din*.

Когда возникло христианство, оно восприняло от римлян это слово “религия” и использовало его в своих целях, вложив в него содержание, отличающееся от прежнего. Через христианство это слово вошло впоследствии во все европейские языки. Под религией христиане понимали сначала только свою, христианскую веру. Религией называлось только христианство, в отличие от всех нехристианских верований, которые объединялись в понятии язычества. Крупнейший христианский теолог, один из отцов церкви, епископ Августин, живший в IV в., называл христианство религией, рассматривая это слово как производное от “вновь связывать, воссоединять”: христианство есть религия — путь воссоединения и примирения человека с богом, — человека, отпавшего от бога, когда он встал на путь греха. Это действительно специфически христианское представление, которое нельзя перенести, например, на античные религии.

Раннему христианству было чуждо, таким образом, представление о других религиях, о нехристианских религиях, о том, что христианство — одна из многих религий. Христианская религия соединяет людей, обязательством призванных к служению, выделяя их из того мира, частью которого являются языческие культуры. Христианство, именуя себя религией, тем самым противопоставляет себя языческой культуре.

Первое в истории христианства расширение понятия “религия” и распространение этого термина на язычество имело изначально чисто полемическую функцию: христианство как “истинная религия” противопоставлялось “ложным религиям” — греческой и римской, которые рассматривались как неудачное, демоническое подражание божественному образцу христианской религии. Это давало также возможность оторвать язычество от его культурного контекста, и таким образом открывался путь для примирения христианства с античной культурой, для ее ассимиляции христианством.

Великие географические открытия, знакомство с Новым Светом привели к дальнейшему расширению понятия религии. Оно было распространено на верования американских индейцев и других “дикарей”. В XVIII в. возникает представление о том, что существуют разные проявления “естественной религии”, составляющей основу и общее достояние всех религий. “Естественная религия” воплощается в конкретных религиях, отличающихся друг от друга по форме выражения, но в основе своей сходных. Особенности разных религий обусловлены особенностями тех обществ, тех культур, в которых они существуют, подобно различиям в морали, искусстве, в целом — в образе жизни и мышления. Так к началу XIX в. появляется и входит в употребление термин “религия” в его современном значении: религия как одна из областей духовной жизни наряду с моралью, философией, наукой, искусством. Такова история слова “религия”. Теперь рассмотрим развитие представлений о том явлении, которое оно обозначает, а также те основные подходы, которые были предложены для объяснения феномена религии, и полученные результаты, т. е. те ответы на вопрос о том, что такое религия, которыми мы сегодня располагаем.

3. РЕЛИГИЯ КАК ПРЕДМЕТ НАУЧНОГО СЛЕДОВАНИЯ

Религия становится предметом научного изучения, как уже было сказано, в XIX в., когда, основываясь на теологических концепциях и на философском анализе “сущности” религии — но и размежевуясь с этими подходами, — создаются историко-эмпирически ориентированные исследования. От размышлений о “природе” или “тайне” религии, в основе которых лежал в конечном счете субъективный опыт того или иного мыслителя, историкам и этнографам (им — в первую очередь) удалось перейти к изучению религии как объективной

данности, как определенного способа самовыражения человека в ряду других способов и форм человеческого поведения и мышления. Для этого нужно было преодолеть важный барьер — представление о “святости” религии, т. е. о том, что она лежит за пределами постижимого для человека и, следовательно, недоступна для изучения методами, разработанными и применяемыми наукой в исследовании тех или иных областей природной и общественной действительности. Благодаря огромным усилиям ученых разных специальностей религия становится предметом научного изучения, включается в общую картину мира, в число явлений, постигаемых человеческой мыслью.

Право на существование научное религиоведение подтвердило значимостью и ценностью своих результатов: добытые с помощью научных методов знания о религии дают чрезвычайно много для понимания ее как реально существующего в человеческой жизни явления, и шире — проблем культуры в целом.

Изучение религии, начавшееся в прошлом столетии, находилось в русле общего интереса к культуре, расширяло знания европейцев об иных культурах, человеческой истории в целом. Таким образом, предпосылкой развития науки о религии стало убеждение в том, что религию можно и нужно изучать как некоторую человеческую реальность, доступную эмпирическому исследованию и теоретическому анализу, т. е. было преодолено традиционное представление о религии как сфере духовной деятельности человека, принципиально недоступной для рационального объяснения, “иррациональной”, “сверхразумной”. Развитие научного религиоведения подтвердило, что подобно явлениям природы и истории в целом, подобно морали или искусству религия поддается научному объяснению. Это объяснение призвано показать, что представляет собой религия, а не ответить на вопрос, как следует к ней относиться. Научное знание о религии является объективным и отличается этим от оценочного, идеологического, нацеленного на то, чтобы нарисовать либо позитивный, либо негативный образ религии. Наука о религии не берет на себя функции ее защиты, апологетики или, наоборот, критики, отрицания. Вопросы “как ты относишься к религии” и “что ты знаешь о религии”, конечно, соприкасаются, и все же это разные вопросы. Научное знание о религии само по себе не является ни религиозным, ни антирелигиозным. Среди ученых, успешно работавших в области религиоведения, были как верующие, так и неверующие. Научное знание приемлемо для людей разной конфессиональной принадлежности и даже для исследователей, в принципе по-разному относящихся к религии. Задача ученого или школьного преподавателя не совпадает с теми задачами, которые ставят перед собой религиозный проповедник или атеистический критик религии.

Другое дело, что развитие религиоведения связано не только с открытием новых фактов, но и с изменением самих представлений о религии. Конечно, на ученого, изучающего религию, влияют не только его собственные мысли и опыт и не только уже сложившиеся в науке представления, но и представления о религии того общества, той эпохи, в которую он живет. И развитие религиоведения является одним из факторов, в результате действия которых в обществе изменяются представления о самой религии. Одно из следствий заключается в том, что религия лишается ореола “вечной истины”, тайны. Поэтому, особенно на первых порах, развитие религиоведения встречало сопротивление со стороны тех, кто усматривал в нем опасность для религии. Но наряду с этим предпринимались и предпринимаются также попытки использовать данные религиоведения в интересах религии.

На науку о религии, так же как на любую другую общественную науку, идеология оказывает влияние главным образом через разработку *методологии* религиоведения. Это влияние подчас противоположных направлений, взглядов — теологического и философского, религиозного и антирелигиозного. Но в конечном счете результаты исследований в этой области оцениваются и получают признание на основе их соответствия научным критериям, а не идеологическим.

Религия — явление сложное, многообразное. Поэтому религиоведение характеризует не только разнообразие подходов, методов, точек зрения, но и междисциплинарность. Развитие религиоведения в XIX в. шло путем разработки целой совокупности дисциплин, каждая из которых рассматривает религию в одном из ее аспектов.

Глава I

ВОЗНИКНОВЕНИЕ И РАЗВИТИЕ НАУКИ О РЕЛИГИИ

1. Сравнительно-исторические исследования.
2. Вклад антропологии и этнологии.
3. Социологический подход.
4. Психологический анализ.

1. СРАВНИТЕЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Одно из направлений развития религиоведения было связано с тем, что открытие новых континентов и народов, не только живущих ныне, но и существовавших в прошлом, обнаружило многообразие форм и типов религии, в том числе и многих таких, которые ранее практически не были известны. Со временем накопился материал, значительно обогативший знания о религиях Востока — исламе, индуизме, буддизме. Появились достаточно объективные и обстоятельные описания так называемых примитивных религий, а вместе со всем этим — попытки систематизировать накопившийся материал, выработать типологию религий, попытки найти такую элементарную форму религии, из которой впоследствии развились другие формы, представить по возможности полный обзор религиозных феноменов и общей истории религии.

Были открыты древние тексты, сначала — египетские и индийские. Так, в 1830 г. Ж. Ф. Шампольон издал работу, в которой использовал расшифрованные им древнеегипетские тексты для описания основных направлений египетской религии. Специалистами по санскриту были открыты сходства между индийскими мифами, с одной стороны, и греческими, римскими и библейскими — с другой. Так начало развиваться сравнительное религиоведение и утвердилось мнение о том, что религия есть историческое явление и не может изучаться отдельно от истории.

История мифологии. На первых порах главное внимание уделялось сравнительному изучению мифологии, так что история религии в значительной степени совпадала с историей мифологии. В мифологии обнаружили особый, исторически ранний способ выражения человеческого переживания и объяснения реальности, когда природные явления и исторические события понимались как факты божественного вмешательства. Обнаружилось, что боги развитых мифологий возникли из народных верований. Исследователи фольклора, в их числе знаменитые братья Якоб и Вильгельм Гримм, в еще сохранившихся народных традициях, сказках, сагах выявили остатки древних мифов, представлений о языческих богах. Оказалось, таким образом, что определенные элементы древней религии дожили до нашего времени в том, что можно назвать народной религией.

Продолжая исследования в области мифологии и сравнительной лингвистики, Ф. М. Мюллер (1823—1900) сыграл решающую роль в становлении религиоведения как самостоятельной научной дисциплины. Он считается основоположником научного религиоведения. Мюллер поставил задачу понять, что такое религия, какое основание она имеет в душе человека, каким законам она следует в своем историческом развитии. Для решения этой задачи он предложил сравнительный метод и утверждал, что “тот, кто знает одну религию, не знает ни одной”. Чтобы понять и оценить значение той или иной религии, нужно выявить ее древнейшую форму, сравнить с другими типами религии. Не составляет в этом отношении исключения и христианство, оно является одной из многих религий, а потому его можно сравнивать с другими религиями мира. Ко всем формам религии должно быть объективное, непредвзятое отношение со стороны науки о религии.

История религий. Каждая конкретная религия должна рассматриваться исторически, в контексте мировой истории, определение же сущности религии должно быть философским, вычленяющим элементы, присущие всем религиозным формам.

Так было положено начало объективному изучению религии, утвердилось в качестве автономной науки религиоведение, а в его рамках к концу XIX — началу XX в. получила развитие в первую очередь история религии.

Исследование религии как исторического феномена шло в нескольких направлениях. И. Я. Бахофен (1815—1887) попытался описать развитие человечества (от промискуитета к матриархату и от него к патриархату) как историю форм его самовыражения в религиозных символах; он открыл древнейшую культуру матриархата и описал ее религиозный аспект. В то же время Бахофен утверждал важность всех исторически существовавших форм проявления религии.

Научному исследованию было подвергнуто также само христианство: Библия, жизнь Христа, история церкви и христианской догматики. В Германии много было сделано в этой области Ф.Х. Бауром (1792 — 1860), во Франции — Э. Ренаном (1823— 1892), который пытался осмыслить евангельские легенды, исключая из них все сверхъестественное, и с позиции исторического рассмотрения критически оценить традиционное религиозное истолкование христианства. Будучи христианином, разделяя и принимая христианские доктрины, Ренан полагал, что изучение религии требует свободы ученого в поисках истины и что ученый должен руководствоваться единственно лишь стремлением к ее установлению.

Изучая историю религии в различных цивилизациях, ученые приходят к важному выводу, что корни религиозных представлений и обычаев следует искать в том обществе, в котором они существуют, что важно определить функции обрядов, обычаев, представлений в данной социальной структуре. Исторические исследования приводили, таким образом, к пониманию религии и как элемента социальной среды, к необходимости дополнения исторических методов изучения религии социологическими.

Эти исследования привели к пониманию того, что религиозную историю человечества можно сравнить с геологической историей земной коры: в процессе ее не происходит полного разрушения того, что было прежде, но на одни, более древние пласты налагаются другие. Поэтому возможно и весьма важно в исторических исследованиях выявлять сходства между религиозными феноменами, существовавшими в разное время и на разных территориях, определяя заимствования, влияния ранее существовавших религий на более поздние. Например, интенсивные исследования месопотамской религии и цивилизации, развернувшиеся в конце прошлого века, показали, что целый ряд библейских мифов и ритуалов зародился в древнем Вавилоне, а потом распространился в античном мире и древнем Израиле. Эти исследования убедительно доказали, что Ветхий завет нельзя считать уникальным, единственным в своем роде литературным памятником, что многое в нем заимствовано из более древних вавилонских текстов, например история сотворения мира, грехопадения, миф о потопе, институт субботы и т. д. Оказалось, что возникновение религии единобожия в древнем Израиле имеет предысторию. Эти открытия делали проблематичной традиционную доктрину о Ветхом завете как “откровенном слове Божьем”. Многие религиоведы историко-критической школы претерпели гонения со стороны церковных властей, в том числе и католик Э. Ренан, и протестант В. Робертсон Смит.

История христианства. Наряду с Ветхим заветом был критически проанализирован по литературным и историческим источникам и Новый завет. История раннего христианства рассматривалась в историческом контексте культуры эллинистического мира, в котором возникли и существовали первые христианские общины, создавалась христианская литература, испытывая влияния сочинений “языческих” писателей, что-то заимствуя из них. Так же, как изучение Ветхого завета, анализ новозаветных текстов к концу XIX — началу XX в. очень остро поставил вопрос: кто создал “священные тексты” — Бог или человек? Полемика по этому вопросу отмечена в работах любых историков религии этого и последующего периода. Но во всяком случае с тех пор богословы предприняли немало, в том числе достаточно удачных, маневров, чтобы снять это противоречие, сохранив учение о богодухновенности Священного Писания. Благодаря историческим исследованиям пробудился интерес и появился целый ряд работ (из которых особенную известность приобрели книги Д. Штрауса, Э. Ренана, А. Швейцера) об историческом Христе, о его земной жизни.

Таким образом, во второй половине XIX в. сложилась история религии как одна из религиоведческих дисциплин, определились ее проблематика, методы исследования, были получены результаты, послужившие основой последующего ее изучения как исторического феномена. Эти исследования вносили существенный вклад в решение вопроса о том, что такое религия, как она может быть определена.

2. ВКЛАД АНТРОПОЛОГИИ И ЭТНОЛОГИИ

К историческим исследованиям религии близко примыкали работы в области антропологии и этнологии, интерес которых к религии в XIX в. сосредоточился преимущественно на проблеме ее происхождения. Считалось, что ответ на вопрос о происхождении религии дает ключ к пониманию ее сущности. В исследованиях по истории первобытного общества ставился вопрос о происхождении не только религии, но семьи, государства, права, частной собственности, искусства. Значительное влияние на эти работы оказали эволюционная теория Ч. Дарвина (“Происхождение видов”, 1859), эволюционный подход к изучению разных сторон жизни общества, включая религию, а также утверждение О. Контом (1798—1857) того, что религия представляет собой первую стадию человеческого духовного развития, на смену которой приходит метафизика, сменяемая затем наукой.

Анимистическая теория. Отправными в этой области были работы Э. Б. Тайлора (1832—1917). Он проследил эволюцию цивилизации от первобытного человека (высший уровень развития которого он видел в ныне живущих, отставших в своем развитии аборигенах Австралии и т. п.) до человека, каким он является в европейской культуре. Для религиоведения особенно важна разработанная Э. Тайлором теория *анимизма* (от лат. *anima* — душа): вера в существование души — исходная элементарная форма религии, которая развилась затем в более сложные религиозные представления и действия. “Вера в духовные существа” — вот что такое религия в ее простейшей форме, и одновременно это “фундамент всей религии, начиная от религии дикарей и кончая религией цивилизованного человека”. Анимизм включает в себя веру в души отдельных существ, которые продолжают жить после смерти и разрушения тела, и веру в духов, которые составляют иерархию, вплоть до высших духов ранга богов. Анимизм, вера в одушевленность всех вещей на практике развивается в культ предков, которых опасаются (отсюда — защитные ритуалы) и почитают. Так начинают развиваться магические приемы и мифологические представления, в которых предки наделяются особыми свойствами, могут превращаться в животных или другие природные объекты. Наделяемые душами животные, растения, природные явления и небесные тела воспринимаются как личности, обладающие сверхчеловеческими свойствами и способностями, возникает *олицетворение природы* и ее почитание. Особым случаем веры в духов является анимализм (от лат. *animal* — животное) — культ животных, и в первую очередь тех, на которых охотятся.

Тайлор не склонен отождествлять веру в действие сверхъестественных сил с реальным положением вещей, он видит в этой вере создание человеческого разума, а не сверхъестественного вмешательства или озарения. Религиозные феномены для него — порождения естественного развития человека, а не нечто данное свыше. В противном случае не была бы нужна и возможна наука о религии. Эволюционный подход у Тайлора выступает как основание для отрицания всего сверхъестественного и дает возможность научно исследовать религию. Сознание первобытного человека, который олицетворял вещи и события, Тайлор считал “детским”, началом всего последующего развития человечества, а не результатом чело-веческого “падения”, утраты исходного совершенства. Тайлор разделял представления ученых своего времени о том, что религия основывается на ошибке, заблуждении. Основой, на которой возникают представления о душе и духах, по Тайлору, являются видения и галлюцинации.

Магия и религия. Историю эволюции религиозного сознания стремился нарисовать Дж. Дж. Фрэзер (1854—1941), собирая и подвергая сравнительному анализу материал, относящийся ко всем историческим эпохам. Он руководствовался идеей эволюции и духовного единства человечества, полагая, что всегда предрассудки являются противоположностью разумного взгляда на вещи. В главной своей книге “Золотая ветвь” он излагает свое представление об эволюции первобытной религии в первобытном обществе.

Фрэзер пришел к выводу, что магия и религия противоположны друг другу и что магия предшествует исторически религии. Магия была в понимании Фрэзера “примитивной наукой” — тем же, чем для Тайлора был анимизм в примитивном сознании: результатом неправильного употребления разума. Хотя и магия, и анимизм были попытками человека найти рациональные средства для того, чтобы объяснить мир и действовать в нем. Магия не является религией, она представляет собой элементарный способ мышления. Религия возникает тогда, когда магия себя изживает. В религии человек стремится познать себя, признавая свою зависимость от богов, которым он поклоняется, признавая существование сверхчеловеческого сознания и персонифицированных сил.

Теория преанимизма. Продолжение исследований в этом направлении привело к установлению такой формы религии, которая связана с верой в некую “силу”. Исследования, которые проводились в 70—80-е годы прошлого века в Меланезии, обнаружили, что основным понятием в религии меланезийцев является понятие “мана”. Это некая исключительная, необычная, повсюду действующая таинственная сила, она может проявляться в обезличенном виде и оказывать магическое действие, но чаще она исходит от высших духовных сущностей, концентрируясь в определенных природных явлениях, объектах, личностях. Она может уменьшаться и совсем исчезать у одних объектов, а появляться у других. В представлении о “мана” отражается все непонятное, таинственное, священное в природе и в космосе. Меланезийская религия состояла в том, чтобы приобрести эту силу, овладеть ею в своих целях, использовать ее себе во благо. Аналогичные понятия были обнаружены и в других религиях. Понятие “мана”, в отличие от понятий “душа” или “высшее существо”, согласно Р. Маретту (1866—1943), означает признание существования некой безличной сверхъестественной силы, которую человек ощущает, но не может выразить с помощью разума. Маретт предложил свою теорию преанимизма, или “динамизма”, согласно которой вере в души или духов предшествует еще более древняя форма религии, которая коренится в человеческих эмоциях и выражает опыт восприятия “сверхъестественного”. Сверхъестественное — важнейшее понятие в теории Маретта. Он переключает внимание в исследовании происхождения религии с исторического на психологический подход — описание религиозных чувств и эмоций, среди которых выделяет “чувство страха” как пронизанное благоговением и самое характерное для религиозных чувств. Человек сначала эмоционально воспринимает и переживает сверхъестественное, а потом уж интеллектуально выражает его в осознанном виде. Магия и религия в “мана” имеют общее основание. На уровне психологической действительности это — сверхъестественное, переживаемое как “ужасное”, как сила, вызывающая страх. Еще одно направление развития религиоведения на основе антропологических и этнологических данных — изучение этических норм и моральных представлений в различных религиях. Религиозное развитие представляется как путь, ведущий от магии к элементарным формам религии, таким, как анимизм, динамизм, или тотемизм, и далее — к вере в личное духовное высшее существо, творца мира, к появлению этической религии, в которой бог становится не грозным властелином, но “отцом”, санкционирующим нравственность, источником добра, целителем душ, “спасителем” мира, погрязшего в грехе. Высшим проявлением веры в развитых религиях становится не магический обряд, не жертва, не слепое послушание, но любовь к богу.

3. СОЦИОЛОГИЧЕСКИЙ ПОДХОД

С середины прошлого века в религиоведении складывается и затем получает большое развитие еще одна научная дисциплина — *социология религии*. Своим возникновением она во многом обязана тем процессам в европейском обществе, начало которым положила в XVII—XVIII вв. эпоха Просвещения и антифеодальных, буржуазных революций. Пробуждается интерес к вопросу о социальной обусловленности религии и ее роли в обществе.

Религиозная стадия истории. Одна из первых серьезных попыток решения этих вопросов принадлежала О. Конту, который ввел в употребление само понятие “социология”. Он предложил применить к исследованию социальной жизни индуктивные методы, с успехом используемые естественными науками. С помощью социологии он искал

возможности преодоления кризисных явлений в европейском обществе, вызванных потрясениями Французской революции, средства, которые обеспечили бы его стабильность и нормальное развитие. Перед ним встал вопрос о том, что лежит в основе социального порядка, и в этой связи — вопрос о роли религии. Ответ был дан в выдвинутом О. Контom “законе трех стадий истории”. Первая стадия — религиозная, “теологическое состояние”, когда в человеческом сознании господствуют не имеющие доказательств фикции, выдумки, субъективный произвол. Вторая — философская, “метафизическое состояние”, когда господствуют абстракции, чисто спекулятивные умозрительные построения принимаются за саму реальность. Третья — позитивная, когда с помощью науки достигается точная оценка существующего положения вещей. Каждое из этих трех “состояний умов” образует основу всей социальной организации. “Теологическое состояние”, т.е. вера в бога или богов, обуславливает военно-авторитарные режимы и, таким образом, обеспечивает “гармонизацию” противоречивых интересов, препятствует распаду социальной системы, поддерживает порядок в обществе. Последней исторической формой теологического порядка вещей был, по Конту, соответствующий христианскому монотеизму средневековый “католический и феодальный режим”. Поскольку Конт признал неизбежным конфликт между религией и позитивным сознанием, т. е. наукой, и предсказывал уже в недалеком будущем победу науки над религией, поскольку освобождающее и просвещающее человека воздействие науки ведет, по мнению Конта, к упадку и неизбежной гибели религии, возникает угроза распада социальных связей. До сих пор связующей силой, основой социального порядка служили религиозные убеждения. Религия выполняла интегративную функцию в обществе. Теперь, когда религия приходит в упадок, эта функция переходит к позитивному синтезу научного знания, сердцевину которого составляет социология, и именно она позволяет связать воедино идеи порядка и прогресса.

Впоследствии Конт убедился в шаткости надежд на осуществление социального переустройства с помощью просвещения умов и пришел к выводу, что нужен “второй теологический синтез” как духовная опора социальных связей. Он разрабатывает “позитивную религию” — культ человечества как единого “Великого существа”, огромного социального организма, всех живших, ныне живущих и будущих поколений людей.

Религия как социальный феномен. К. Маркс (1818—1883) также рассматривал религию в ее взаимосвязях с обществом, но в его понимании это не было взаимодействие двух самостоятельно существующих величин. Маркс подошел, по сути впервые, к религии как социальному феномену, по самой природе своей включенному в систему общественных связей, отношений. Религия коренится в социальных структурах, в них следует искать объяснение религии. Представления о сверхъестественном, священном порождаются этой основой: религия живет за счет Земли, а не Неба. Понимание религии как социального феномена означает также понимание того, что она выполняет вполне реальные функции в жизни общества, отвечает вполне определенным потребностям. Религия как социальный феномен представляет собой объективный фактор, внешним и принудительным образом воздействующий на людей подобно любому другому общественному институту. Маркс заложил, таким образом, основу развитого впоследствии функционального метода исследования религии. Отличительная особенность концепции Маркса составляет убеждение в исторической природе религии как порождения не вечных, а преходящих социальных условий, тех условий, основу которых составляет система присвоения чужого труда, социальное неравенство, суть которого в том, что свобода одних предполагает и означает порабощение других; отсюда — социальное неравенство общества, социальные антагонизмы, классовая борьба. Религия, согласно Марксу, больше обуславливаемый этими общественными отношениями, нежели обуславливающий их фактор. Религия — надстройка над порождающим ее экономическим базисом, производное от него. Ее общественная функция заключается в том, что она определенным образом интерпретирует существующие отношения, а не продуцирует их. Религия есть идеология, ее самая ранняя, исторически первая форма. Ее социальная функция — функция идеологическая: она или оправдывает и тем самым узаконивает существующие порядки, или осуждает их, отказывает им в праве на существование. Она может питать социальный конформизм, служа тормозом общественного развития, или же стимулировать социальный протест, играя революционную роль. На протяжении почти двухтысячелетней истории христианства, с того времени, когда был заключен союз “алтаря и трона”, когда христианство было признано государственной

религией Римской империей в IV в., его социальные принципы оправдывали существовавший социальный порядок, эксплуатацию человека человеком, как порядок богоустановленный; примиряя с ним, оно обещало компенсацию в потустороннем мире и объясняло, что “царство божье не от мира сего”. Религия была в этом смысле “опиумом народа”.

Религия может выполнять функцию интеграции общества, но она не является единственно возможной интегрирующей силой, и она может также действовать как дезинтегрирующий общество фактор, когда возникают конфликты на религиозной почве. Религия, согласно Марксу, — порождение таких социальных условий, которые характеризуются существенной ограниченностью человеческой жизни и деятельности. Это условия, при которых значительная часть общества — угнетенные и презренные существа, принужденные всю жизнь работать на других; “другие” владеют и их судьбами, и их помыслами, навязывая им свои ценности, свое понимание социального порядка и жизни. Это условия глубокого раскола общества, когда интересы одной его части могут быть обеспечены только за счет другой. В этих условиях только иррациональные факторы — верования и ценности, которые не могут быть проверены и не подлежат проверке, которые как бы заданы извне в качестве сакральных (религией в традиционных формах или ее идеологическими светскими эквивалентами), — играют решающую роль в поддержании социального порядка, культурной интеграции. В таком обществе она не может быть достигнута иначе — на какой-то другой, ясной, разумной договорной основе. В таком обществе иначе не может быть обеспечена законопослушность людей, их нерассуждающая преданность системе. Короче говоря, религия выступает как разновидность идеологии, т. е. “отчужденного сознания”, как порождение общественного процесса, развивающегося в отчужденных формах. Религиозное отчуждение — лишь одно из проявлений основного, экономического отчуждения. Преодоление его означает устранение тех условий, которые необходимы для существования религии. Она исторически изживает себя в той мере, в какой развиваются свобода и самостоятельность человека. Отправной точкой марксистской критики религии является, таким образом, не атеизм, а “эмансипация человека”. В марксизме основной тезис иррелигиозной критики, согласно которому не религия создает человека, а человек — религию, переводится на язык социологических понятий. Религии противостоит идея самоосуществления человека, критика религии завершается категорическим императивом, требующим ликвидации тех условий, которые мешают человеку в полной мере реализовать себя.

Центральную роль в учении Маркса, так же как до него у Л. Фейербаха, а впоследствии у З. Фрейда, играл тезис о компенсационной роли религии. Религия — это “сердце бессердечного мира”: страдания и лишения человека в “этом мире” не напрасны, за них он будет вознагражден в будущей жизни, он должен относиться к ним как к испытанию и принимать со смирением. Эта критическая по отношению к религии позиция продолжает традиции Просвещения, за плечами которого опыт XVII—XVIII вв., когда острота противоречий на религиозной почве достигла предела и вылилась в религиозные войны, опустошившие Европу. Для достижения хотя бы относительного мира и спокойствия в обществе нужно было разграничить “сферы влияния” светской и духовной властей, государства и церкви. В то время трудно было говорить о позитивной роли религии в обществе, тем более об интегрирующей функции религии.

Во второй половине XIX в. положение меняется. Промышленная революция и утверждение новых общественных отношений были сопряжены с выделением достаточно автономных сфер жизнедеятельности общества — экономики, политики, религии, морали и т.д. Остро встала проблема социальной организации, социальных связей. В этих условиях о позитивной роли религии начинают говорить ученые, сами далекие от религиозной веры. На первом плане в социологии религии — новое направление, интеграционное. Наиболее показательна в этом отношении концепция Э. Дюркгейма (1858—1917), который в отличие от Маркса специально занимался изучением религии и которого по праву считают основоположником социологии религии как научной дисциплины. Религию он рассматривал как основу единства общества.

Религия как фактор социальной интеграции. Дюркгейм разрабатывал свою теорию религии на основе изучения тотемизма в Австралии (“Элементарные формы религиозной жизни”, 1912). Он связывает религию не с социальным неравенством или

властью, но с обществом в целом: религия есть ответ на определенные условия существования, она отвечает важным социальным потребностям. Источник религии — само общество, и она существует поэтому вне зависимости от существования или несуществования бога и потустороннего мира. Дюркгейм сосредоточивает внимание на изучении первобытной религии с тем, чтобы выявить элементарную форму религии (что в религии является самым важным и постоянным, неотъемлемо присущим ей во всех ее последующих модификациях), определить главную функцию религии в обществе.

Дюркгейм считал, что именно тотемизм, а не анимизм, представляет такую “элементарную форму” религии. Тотем — животное или растение, которое рассматривается группой, образующей социальное целое (у австралийских аборигенов — клан), как ее общий предок и покровитель, как то, что отличает эту группу от всех других, как ее символ, священное. Священные объекты отличаются от обычных, мирских, светских или “профанных”, как их называет Дюркгейм. На обычных животных можно охотиться, можно употреблять их мясо в пищу, а со священными этого делать нельзя. Священные животные служат для других целей, они становятся объектом особой — ритуальной — деятельности, почитания, благоговения. Они священны как символ группы, как главная ее ценность. В жизни тотема воплощена жизнь самого общества, члены которого считают себя произошедшими от тотема. Почитание тотема, священного — это почитание как святыни главной социальной ценности, самого этого общества. Социальная жизнь, согласно Дюркгейму, по самой природе своей является коллективной. Переживание членами общественной группы объединяющей их связи с “высшей силой”, представленной тотемом, ритуальная деятельность, совместные обряды, в том числе в таких жизненных ситуациях, как рождение, брак, смерть, укрепляют чувство групповой солидарности. Дюркгейм видит в религии особое социальное действие, которое отличается от всех других тем, что направлено на священный объект. Это самое главное в религии — различение священных вещей и профанных, обычных. Представления о священном одеваются в мифологические формы и выливаются в ритуалы (жертвоприношения, очистительные обряды и т. д.), роль которых состоит в том, что они открывают доступ к священным объектам и затем обеспечивают возвращение в профанный мир. Религиозное сознание — сознание, различающее два мира — священный и профанный, которые не смешиваются между собой.

Тотемистические верования и ритуалы объединяют членов клана в единое социальное целое. Так отвечает Дюркгейм на вопрос о том, что порождает религию, что заставляет людей представлять ту или иную обычную вещь в качестве священной. Благоговение по отношению к тотему, почитание его — это почитание “своего” социума, прочность которого — залог продолжения жизни рода, это признание его безусловной власти над каждым и всеми вместе. Тотем — знак, которым человек отмечает свою принадлежность к определенному социальному единству. Источником религиозной жизни является, таким образом, сам социальный способ существования людей. При всех изменениях в ходе истории религиозных верований, ритуалов, организации религиозной жизни эта главная интегрирующая функция религии в обществе остается. Дюркгейм определяет религию как “целостную систему верований и обрядов, относящуюся к священным, т. е. отделенным (от обычных. — В.Г.), запретным вещам, — верований и обрядов, которые объединяют в одну моральную общину, называемую церковью, всех, кто им следует”. По сути, это такое определение религии, которое исключает представление о сверхъестественном. В религии общество обожествляет само себя; ее смысл в том, чтобы культивировать социальное чувство, обеспечивать влияние коллектива на индивида. Дюркгейм полагал, что оценка религиозных верований в категориях истины и заблуждения лишена смысла, важно то, что она справляется со своей функцией. Это не исключает того, что в истории общества на смену одним религиям приходят другие, старые боги рано или поздно умирают, рождаются новые. Более того, Дюркгейм констатировал ослабление влияния религии в современном обществе и связывал это с тем, что общество, бывшее всегда объектом религиозного поклонения, становится предметом научного исследования. Тот социальный смысл, который был душой религии и выражался в мифах и символах, утверждается теперь в науке, ее объяснении мира, уже не скрываясь за мифами и символами. Религиозное чувство получает рациональное выражение в морали. Секуляризация сужает область действия традиционной религии, различные сферы общественной жизни приобретают все более светский характер. Сама социология становится новым символом веры, утверждая “научный дух” в

противоположность клерикализму, освобождая общество от церковного руководства, утверждая гуманизм и социальную солидарность. Этот прогноз относительно будущего религии в традиционном понимании, когда “святое” церковь воплощала в своих богах, — прогноз, согласно которому на смену старым религиям придет “религия человечности”, в которой святыней станет человек, — обусловлен главной идеей социологии Дюркгейма: в религии реализуется присущая людям способность к обожествлению обычных вещей, которым придается сакральный характер, благодаря чему они становятся способными выполнять интегрирующую функцию, сплачивая общество в единое целое.

Наряду с этой главной функцией, религия способна, полагал Дюркгейм, выполнять и “моторную функцию”, поскольку она формулирует идеалы, к которым стремятся люди и которые стимулируют общественное развитие.

Дюркгейм считает необходимым изучать религии не вообще, а в конкретной социальной системе. На разных этапах истории и в разных типах общества роль религии неодинакова. Архаическим обществам присущ “механический” тип солидарности, означающий полное поглощение индивидуального сознания коллективным. В ходе истории возрастающее разделение труда приводит к тому, что “коллективное сознание” утрачивает прежнюю силу, действует в более ограниченной сфере: “механическая” солидарность сменяется “органической”, когда учитываются различия индивидов и их взаимозависимость. Преобладающая роль религии в обществе связана с “механической солидарностью”, коллективное сознание здесь тождественно религиозному. Вот почему с развитием общества религия играет все более ограниченную роль и охватывает все более узкую сферу социальной жизни, теряет прежнюю власть над умами и душами. Совершенно очевидно, что на определенных этапах истории “без богов” люди не могли бы жить. У Дюркгейма это не апологетика религии, а просто признание реального положения вещей, характеристика ее социальной полезности и значимости.

В теории Дюркгейма происходит десакрализация религии, ее сведение к социальной реальности. Но при этом само общество становится объектом почитания, приобретает мистические черты некоей “вышей” реальности, в этом смысле — сакрализуется. Определение религии, которое дал Дюркгейм, оказалось слишком широким и потому вызывающим следующее затруднение при его применении: по существу, у Дюркгейма религия отождествлена с идеологией, специфика религии этим определением не улавливается и термин “религия” приобретает метафорический смысл. С этих позиций коммунизм, например, подпадает под определение религии как ее функциональный эквивалент, т. е. должен рассматриваться как религия.

Еще одно затруднение вызывает главный тезис Дюркгейма о религии как источнике солидарности, сплоченности людей в обществе. Дело в том, что объединение внутри одной какой-то религиозной организации часто происходит за счет ее противопоставления другим. Факт сплоченности последователей той или иной религии не исключает, а часто вызывает на самом деле конфликт со сторонниками других религий или с обществом, в котором существует религиозная община, если эта община не приемлет существующие социальные порядки. Иными словами, религия может выступать как источник напряжения и конфликтов в обществе, как фактор его дезинтеграции, раскола.

Религия как фактор социальных изменений. Наряду с Дюркгеймом, основоположником социологии по праву считается немецкий ученый Макс Вебер (1864—1920). Он исследовал место и значение религии в изменяющемся обществе, влияние религии на развитие экономики, политических систем, семьи. Другой важный аспект исследований М. Вебера — анализ форм институционализации религии (“церковь — секта”). Если Дюркгейма интересовала религия в ее простейших формах, т. е. в обществе на сравнительно низкой ступени его развития, то Вебер исследовал главным образом мировые религии и их влияние на ход истории. В работе, которая сделала его знаменитым: “Протестантская этика и дух капитализма” (1904—1905), он исследует влияние христианства на историю Запада, его экономическое развитие и социальную жизнь. Протестантизм дал мощный стимул развитию современной западной цивилизации, тогда как восточные религии послужили барьером, который воспрепятствовал индустриальному развитию в таких, например, странах, как Китай и Индия.

Вебер доказывал, что решающую роль в возникновении “духа капитализма” сыграло теологическое учение одного из реформаторов христианства Ж. Кальвина о

предопределении. Согласно этому учению каждому еще до рождения определена его судьба — спасение или вечные муки. Никакие усилия человека и помощь церкви ничего изменить не могут. Все решено богом, когда он сотворил мир. Никто не знает, к чему он избран. Как показал Вебер, в этом учении с точки зрения социологического анализа важны два момента — мирская аскеза и поиски возможности преодолеть мучительные сомнения, найти признаки, указывающие на избранность к спасению. Кальвинистское учение о предопределении закрыло путь, ведущий на небо с помощью “добрых дел” или монастыря — “внемирской аскезы”. Единственным поприщем, на котором человек мог достичь успеха, который давал бы надежду, свидетельство об избранности, оставалась профессиональная деятельность, а остальное — искусство, созерцание, — все было идолопоклонством. Должно быть отброшено все, что мешает преуспеванию в делах, умножению богатства. Так формируется образ мышления, необходимый для капиталистического развития: труд ради труда, исполнение долга, самоограничение и отказ от роскоши. Капитализм для своего развития нуждался в таких мощных духовных стимулах, которые в то время, в XVI—XVII вв., могла дать только религия. Вебер предупреждал, что его анализ протестантизма в экономическом развитии Запада не следует упрощать. Однако это нередко делали впоследствии те, кто приписывал Веберу утверждение, что для развития капитализма необходим протестантизм. Это, конечно, глупость. Вебер отмечал, что возможны другие варианты становления рыночного хозяйства. Что иначе, чем на Западе, пойдет процесс модернизации в таких странах, как Китай или Индия. Современные социологи, используя предложенный Вебером подход, разработали теорию, объясняющую роль японской религии в стремительном промышленном развитии этой страны в XX в. Теория Вебера имеет свои слабые стороны и была подвергнута серьезной критике. Однако новейшие исследования подтвердили обоюдную связь между религией и экономическим развитием общества, хотя эту связь нельзя упрощать и сводить к какой-то стандартной схеме.

В той же мере, в какой капитализм как особый способ регуляции производственных отношений, им обусловленная и его поддерживавшая “хозяйственная этика” получали развитие, капитализм обретал собственные механизмы, обеспечивающие его функционирование, т.е. во все большей степени становился, как это показывает Вебер, независимым от поддержки со стороны религии. Результатом оказывается капитализм, представляющий собой секуляризованное общество, экономическое развитие которого теперь практически уже не связано с религией, не зависит от нее.

Так от анализа рождения капитализма и религиозных корней современной эпохи Вебер приходит к разработке второй ведущей темы его социологии религии — анализу так называемого процесса разволшебствления. Разволшебствление мира — это процесс, в ходе которого из человеческой деятельности, используемых средств достижения определенных целей постепенно устраняются все магические средства, они уступают место ориентированным (исключительно на достижение успеха, нужного результата) средствам, методам действия. В основе такого рационалистического образа действий лежит убеждение в том, что мир есть “материя”, которую человек способен постичь и подчинить себе. К такому представлению о мире приводит само развитие религиозного сознания в иудаизме и христианстве, которое достигает в Реформации, в кальвинизме своей кульминации: чем больше подчеркивается различие между миром и богом, тем больше бог отдаляется от мира, который оказывается полностью “обезбоженным”, в нем не остается ничего, кроме голой “материи”. Протестантизм отказывается от культов плодородия, от всего, что можно заподозрить в “идолопоклонстве”: бог действует только в истории.

И еще одна важная часть веберовской социологии религии — изучение типов религиозных организаций, которое приводит к рассмотрению системы “церковь — секта”.

Религия как институт культуры. К числу основоположников социологии религии должен быть отнесен также Б. Малиновский (1884—1842). В 20-х годах он изучал жителей Тробрианских островов (в Меланезии), на основании чего пришел к новому пониманию мышления так называемых примитивных народов. Дж. Фрэзер считал, что на низшей стадии развития человека его мышление носит пралогический характер. Разграничивая магию и религию, Фрэзер полагал, что магия коренится в некомпетентности и невежественности, обрекает усилия человека, к ней прибегающего, на неудачу. Религия же коренится в социальной природе человека, она не связана с магией, и когда начинает развиваться наука, она обрекает магию на гибель, приходит ей на смену (не затрагивая религию). Малиновский

показал, что на самом деле эти люди мыслят вполне рационально там, где их деятельность достаточно им подвластна — на своем огороде, в лагуне на рыбной ловле. Магия вступает в силу там, где велики элемент риска и непредсказуемость результатов деятельности. Свои выводы Малиновский изложил в вышедшей в 1926 г. книге “Магия, наука и религия”. Магия и наука представляют собой не две стадии эволюционного процесса (наука приходит на смену магии), но две антропологические константы, т.е. существуют бок о бок. У магии — свое и достаточно прочное место в человеческой жизни, поскольку она (жизнь) никогда полностью не находится во власти человека и не укладывается ни в какие расчеты. Степень, масштабы влияния магии в том или ином обществе зависят от степени достигаемого в этом обществе контроля над природными процессами. Магии находится место и в современном обществе. Малиновский предлагает, таким образом, чисто функциональное понимание магии. Он, как и Фрэзер, видит ее сходство с религией в том, что в обоих случаях речь идет о средствах получения желаемого результата, которые не поддаются проверке. Согласно функциональному взгляду на религию и культуру в целом, в каждом типе цивилизации каждый обычай, идея, верование выполняет некоторую жизненную функцию. Из них главная — поддержание стабильности общественного порядка. Функция магии, согласно Малиновскому, состоит в том, чтобы помогать человеку справляться с, казалось бы, безнадежными ситуациями, над которыми он не властен, помогать преодолевать страх, обретать надежду и таким образом преодолевать трудности. С точки зрения функционализма религия играет аналогичную роль: она является, как и у Дюркгейма, фактором интеграции общества.

Работы названных основоположников социологии религии определили все ее последующее развитие, основные направления исследований, проблематику, методологию. К концу XIX — началу XX в. социология религии складывается как самостоятельная дисциплина.

4. ПСИХОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ

Представление о религии будет неполным, если ограничиться лишь выяснением ее места в обществе. Она представляет собой не только социальный, но и психологический феномен, а потому должна быть рассмотрена также в ее отношении к внутреннему миру человека. Психологический анализ религиозных представлений и верований имеет самостоятельное значение наряду с социальным. Эти два подхода дополняют друг друга. Вместе они помогают составить более полное и точное представление о том, что такое религия. Религия является предметом психологического анализа в той мере, в какой речь идет о переживаниях индивида или группы людей, в какой мере и каким образом влияет на них религия, каков их религиозный опыт.

В традиционном понимании психология — знание о душе — имеет своей целью помочь человеку сделаться лучше. В таком понимании психология руководствуется моральными мотивами или же религиозными — заботой о “спасении души”. Развитые религии, в особенности это относится к буддизму и христианству, действительно имеют достаточно разработанную психологическую систему воздействия на человека. До сих пор священник воспринимается как человек, который занимается именно душой. В древнем Египте, например, жрецы были “целителями душ”. В античной Греции эту функцию выполняли уже и философы, которые в заботе о человеческом счастье полагались на разум. Психология религии представляет собой область, в которой граничат, соприкасаются между собой теология, философия, физиология, религиоведение.

Психологический подход к изучению религии оформляется в самостоятельную дисциплину к концу XIX в. в первую очередь благодаря работам американца У. Джемса и немца В. Вундта, а затем и З. Фрейда. Ее предмет составляли индивидуальные чувства, связанные с религией (религиозный опыт индивида), и “религиозное обращение”, обретение веры или переход из одной веры в другую, воздействие религиозного опыта на поведение индивидов и групп людей. Религия рассматривается как стержень, основа внутренней духовной жизни личности, а затем и как средство групповой и социальной интеграции (социальная психология). Со временем центральное значение в психологии приобретает вопрос о мотивах человеческого поведения.

В первой половине XX в. сложились три подхода к объяснению человеческого поведения: один из них сводил все к врожденным инстинктам; другой утверждал, что врожденных стимулов не существует и человеческое поведение является результатом социальных условий и манипулирования человеком со стороны общества, семьи (бихевиоризм), и, наконец, третий подход представлен психоанализом, идущим от работ З. Фрейда.

Религиозный опыт индивида. Сторонником первого направления был У. Джемс (1842—1910). В работе “Многообразие религиозного опыта” он утверждал, что религия имеет эмоциональную, а не интеллектуальную природу. Религиозность является результатом особенностей психики того или иного человека, корни религии лежат в области индивидуальных чувств и настроений. Одним из нас присущ, необходим и полезен “научный опыт”, а другим — “религиозный опыт”. С этой точки зрения религия — дело глубоко личное: у каждого своя религия, сформировавшаяся в рамках его индивидуальной психики. Социальные проявления религии вторичны и малосущественны, производны по отношению к религиозному опыту индивида. Решающее значение имеет опыт немногих: “первичный религиозный опыт” дан исключительным личностям, “религиозным гениям”, способным ощутить, воспринять присутствие божества, мистически слиться с ним. От них религиозные чувства воспринимаются и воспроизводятся обычными людьми.

У. Джемс изучает самосвидетельства таких “религиозных гениев”. Он анализирует автобиографическую литературу, письма, дневники и т. п. Джемс собрал огромный материал из таких “психологических документов”, в которых запечатлены попытки людей, живших в разных странах и в разные исторические эпохи, выразить свои религиозные переживания. Они оказались довольно единообразными. Первый вывод Джемса относительно этого опыта: религиозное переживание есть именно религиозное переживание, оно отлично от всех других переживаний и чувств — эстетических, этических и т. д. Это — ощущение соприкосновения, встречи с иным миром, оно ближе всего приближается к чувству благоговения. Это может быть ощущение красоты и одухотворенности природы, какой-то тайны, чуда.

Отличительная особенность религиозных чувств — религиозной любви, религиозного страха или радости и т. д., согласно Джемсу, заключается не в их психологическом содержании, а в направленности на религиозный объект. Религиозная любовь, например, это общее всем людям чувство любви, только обращенное к богу, так же как и страх, связанный в религии с опасением божественного наказания. И еще один вывод Джемса, имеющий существенное значение: религиозный опыт лежит за пределами различий между разными религиями. Он одинаков у христиан, мусульман, синтоистов, у всех верующих людей. Этот опыт универсален, хотя разные люди в разной степени обладают религиозной одаренностью. Одни мистически восприимчивы, и им “открывается” запредельное, другие остаются глухи и “не слышат”. В зависимости от конкретных условий, от социальной принадлежности у разных людей этот универсальный опыт облекается в различные конфессиональные формы, и человек становится либо католиком, либо мусульманином, либо буддистом и т. д.

Религиозное переживание трудно передать, выразить в понятии, слове. Оно иррационально по своему существу. Конечно, человек может выразить чувство или мысль только в слове, но слово приобретает в сфере религиозного опыта значение *символа*, т. е. слова, за которым кроется нечто невыразимое до конца. Формы, в которые облекается религиозный опыт, — это миф, символ, икона.

Религия, по мнению Джемса, скрывает в себе некий психологический механизм, благотворно воздействующий на людей. Она несет облегчение мук, вселяет надежду в отчаявшегося, становится стимулом к творческим достижениям художников, мыслителей, ученых, поэтов. Вот ответ Джемса на вопрос о том, в чем заключен этот механизм религиозного воздействия: “...Существование Бога является ручательством за то, что есть некий высший гармонический порядок, который остается нерушимым вовеки. Мир погибнет, как уверяет наука, — сгорит или замерзнет; но если он является составной частью высшей гармонии, то замысел этого мира не погибнет и даст наверное плоды в ином мире: где есть Бог, там трагедия только временна и частична, а крушение и гибель уже не могут быть действительным концом всего существующего”.

Иной подход предлагает психоанализ. 3. Фрейд (1856—1939) обращается к исследованию религии в целом ряде работ, из них важнейшие — “Тотем и табу” (1913) и “Будущее одной иллюзии” (1927). Цель Фрейда заключалась в том, чтобы движущие человеческим поведением *страсти*, т. е. нечто по своей сути иррациональное, объяснить рациональным образом, чтобы помочь человеку научиться управлять своими страстями. Для этого нужно понять, каковы причины любви, ненависти, зависти, страха.

Психоанализ — наука об иррациональном. Помимо познавательной и практической, у нее еще и моральные цели: помочь человеку понять себя, перестать быть игрушкой страстей, преодолеть власть иллюзий, стать свободным, стать зрелым, разумным существом. В этом отношении Фрейд во многом следует идеалам Просвещения. Психоанализ сохраняет основную посылку психологии религии, согласно которой — как, например, у У. Джемса, — основной источник религии находится в самом человеке, в его внутреннем мире. Новый момент, который вносит в объяснение религии Фрейд, заключается в том, что он устанавливает связь между религией и субъективными влечениями, желаниями личности. Среди этих стремлений, возникающих первоначально в форме бессознательного намерения или желания, главную роль играет сексуальный инстинкт. Социальные нормы мы вынуждены ограничивать произвол индивида, вводить его поведение в определенные границы, иначе невозможна совместная жизнь людей, культура. Подавление мощных природных стремлений социальными нормами и порождает религию. Религия, по Фрейду, есть не что иное, как иллюзорное исполнение древнейших, сильнейших, навязчивых желаний человечества, желаний, которые остаются неудовлетворенными и вытесняются в сферу бессознательного. Религия — способ защиты индивида от враждебного ему социального начала, той узды, которая сдерживает его природные инстинкты, ограничивает его эгоистические, агрессивные, сексуальные устремления.

Религия, в силу сказанного есть также способ защиты культуры от индивида с его инстинктами, которые ведут к разрушению и хаосу, если им дать свободу. Этот способ основывается на использовании и создании иллюзий, когда желаемое выдается или принимается за действительное, когда моральное поведение основывается на вере в бога-отца, строгого, но и заботливого. Фрейд считал этот способ обоснования морали и защиты человечности ненадежным, поскольку рано или поздно иллюзии терпят крах. Всякая деятельность, основываемая на иллюзии, чревата неудачей. Нужны более прочные основания, и их могут дать человеческий разум, наука, а не религия — этот общечеловеческий навязчивый невроз.

Существенный вклад в психоанализ и новый аспект в понимание религии внесли исследования К. Г. Юнга (1875—1961). Он выявлял роль прошлого опыта в формировании последующих стадий сознания, роль детского опыта в становлении индивида, роль первобытных “архетипов сознания” во всех последующих многообразных модификациях человеческого сознания. Согласно Юнгу, в психике каждого человека присутствует “коллективное бессознательное”, оно содержит архетипы — символы, представления, идеи, свойственные всему роду человеческому. Одним из таких архетипов Юнг считал религиозные символы и образы. Если Фрейд видел в религии “общечеловеческий невроз”, то, по мнению Юнга, вера в бога необходима для психического здоровья. Юнг обращается к вопросу о том, что такое религия, в целом ряде своих работ: “Психология и религия” (1939); “К психологии западных и восточных религий” (1963); “Введение в сущность мифологии” (1941).

Итак, в XIX—XX вв. границы изучения религии значительно расширились. Оказалось, что, подобно природным явлениям и историческим событиям, подобно искусству и морали, религия поддается научному описанию и объяснению. Чтобы решиться рассматривать религию как предмет эмпирического исследования и начать изучать ее как человеческое “дело”, потребовалась значительная смелость. Ведь религия, в отличие от обычных вещей и явлений, в силу своей особой, божественной природы считалась “иррациональной”, недоступной научному анализу. С середины прошлого века ведутся интенсивные исследования мифологии, которую рассматривают как разновидность религии; развивается сравнительное религиоведение на основе данных истории культуры, этнологии, антропологии (Мюллер, Бахофен, Фрэзер, Тайлор, Леви-Брюль). Закладываются основы понимания религии как исторического явления (Баур, Ренан, Робертсон Смит). Зарождается и получает значительное развитие социология религии (Дюркгейм, Маркс, Вебер,

Малиновский). Складываются разные подходы к изучению религии как психического феномена (Джеме, Фрейд, Юнг).

Постепенно на основе этих исследований формируется представление о религии как сложном феномене культуры, выполняющем в обществе на разных стадиях его развития ряд важных функций, обеспечивающих его жизнеспособность. К концу прошлого — началу нынешнего столетия религиоведение завоевывает признание как самостоятельная отрасль научного знания.

ЛИТЕРАТУРА

1. Тайлор Э.Б. Первобытная культура. М., 1989.
2. Фрэзер Дж. Золотая ветвь. М., 1986.
3. Вебер М. Наука как призвание и профессия // Избр. произв. М., 1990.
4. Джемс У. Многообразие религиозного опыта. М., 1910 (репр.1993).

ТЕКСТЫ

Макс Мюллер²

Религия как предмет научного изучения

Сегодня, начиная курс лекций по “науке о религии”, — или, точнее, рассмотрение тех предпосылок, которые делают возможным действительно научное исследование религий, существующих в мире, — я испытываю те же чувства, какие испытал здесь же (в Оксфорде. — В.Г.), выступив с обоснованием науки о языке.

Я знаю заранее, что встречу противников, которые будут отрицать саму возможность научного изучения религии, подобно тому как отрицали возможность научного подхода к изучению языков. Я предвижу даже более серьезный конфликт с привычными предрассудками и укоренившимися убеждениями. Но я чувствую себя готовым к встрече с моими оппонентами и настолько верю в благородство их намерений и любовь к истине, что не сомневаюсь — они согласятся выслушать меня со спокойным беспристрастием и на их вердикт не повлияют никакие иные соображения, помимо достоверности того, что я намерен предложить и отстаивать.

В наше время невозможно говорить о религии, не задевая при этом кого-то справа или слева. Одним религия представляется предметом слишком священным, чтобы быть доступным для научного исследования. Другие же ставят ее на одну доску с алхимией или астрологией и рассматривают как результат заблуждения и галлюцинаций, недостойный внимания ученого.

В известном смысле, я понимаю и то и другое мнение. Религия действительно является священным предметом и как в своих возвышенных, так и еще несовершенных формах имеет право на безусловное уважение. Такому уважительному отношению мы можем поучиться и у тех, кого всегда готовы поучать (...) Я могу обещать, что никто из слушающих эти лекции — христианин ли он, еврей, индус или магометанин, — не услышит

² М. Мюллер (1823—1900) по праву считается основоположником научного религиоведения. Только сравнение разных религий народов мира, включая и христианство в этот ряд, дает возможность понять, что такое религия, “какое основание имеет она в человеческой душе и каким законам следует в своем историческом развитии”. Для этого и нужна, полагал М. Мюллер, “наука о религии”. Курс лекций, из которых взят данный фрагмент, был издан в 1873 г. в Лондоне в виде книги “Введение в науку о религии”.

ни одного оскорбительного слова тому роду почитания, которое он воздает своему Богу. Однако истинное уважение к этому предмету заключается вовсе не в провозглашении того, что он не может быть подвергнут нами добросовестному и вполне непредвзятому исследованию на том основании, что он нам дорог. Мы должны это решительно преодолеть! Истинное уважение проявляется в том, что любой предмет, будь то самый дорогой сердцу нашему, мы можем подвергнуть беспристрастному и непредвзятому исследованию, без страха и упрека; со всей бережностью и любовью, безусловно, но прежде всего — с неуклонным и бескомпромиссным стремлением к истине.

В практической жизни занимать такого рода нейтральную позицию в отношении этих конфликтующих мнений не очень-то просто. Когда мы видим, что уважение, которое должно оказывать религии, ей не оказывается, мы обязаны протестовать; когда мы видим, что суеверие истощает питающие веру корни, а лицемерие и ханжество отравляют истоки морали, мы должны принимать ее сторону. Но как исследователи, занимающиеся наукой о религии, мы решаем иные задачи. Мы изучаем заблуждение, как физиолог изучает болезнь, выясняя ее причины, прослеживая последствия, размышляя о возможных средствах исцеления, но предоставляя заниматься использованием этих средств людям другого рода — хирургам и практикующим врачам.

Разделение труда соответственно способностям и вкусам индивидов всегда сулит наилучший результат. Ученый, исследующий историю естественных наук, не испытывает гнева против алхимиков и не вступает в спор с астрологами; он скорее стремится понять их взгляд на вещи и в заблуждениях алхимии обнаружить зародыш химии, а в астрономических галлюцинациях поиски и нащупывание истинных знаний о небесных телах. И то же самое относится к ученому, занимающемуся научным исследованием религии. Он хочет раскрыть, что есть религия, на чем она основывается в душе человека и каким законам следует в своем историческом развитии. В этих целях изучение заблуждений для него не менее поучительно, чем изучение истины.

Само уже название “наука о религии” будет звучать, я знаю, неприятно для ушей многих, а сравнение всех существующих в мире религий, при котором ни одна не может претендовать на привилегированное положение, покажется многим опасным и достойным порицания, поскольку оно не разделяет того особого благоговения по отношению к *своей* религии и *своему* богу, которое испытывает приверженец каждой религии, вплоть до поклоняющихся фетишам. Признаюсь, что я тоже разделял эти предрассудки, но сумел преодолеть их, потому что не позволял себе изменить тому, что я признавал истиной, и тому, что дороже истины — праву подвергать все испытанию на истинность. Я не сожалею об этом.

Почему мы должны испытывать колебания, следует ли применять сравнительный метод к изучению религий, если этот метод в области других наук приводит к столь блистательным результатам? Я не отрицаю, что применение этого метода приведет к изменению многих общепринятых понятий и взглядов на происхождение, характер, развитие и упадок существовавших в мире религий. Однако мы должны преодолеть предубеждение, что смелый и независимый образ действий, составляющий нашу обязанность и гордость в других сферах знания, представляет опасность применительно к исследованию религии.

Когда работающие в области сравнительного языкознания лингвисты взяли на вооружение парадокс Гете, гласивший: “кто знает только один язык, тот не знает ни одного”, это сначала вызвало удивление, но вскоре многие почувствовали истину, выраженную в такой парадоксальной форме. Конечно, Гете не имел в виду, что Гомер не знал греческого, а Шекспир английского, поскольку и тот и другой знали только свой язык. Гете хотел сказать другое — что ни Гомер, ни Шекспир не имели понятия о том, что представляет собой язык по своей сути, тот язык, которым они владели с такой впечатляющей силой. (...) Однако мне кажется вполне очевидным, что самый красноречивый оратор и самый вдохновенный поэт, несмотря на все богатство выражений, которым они владеют, несмотря на свое владение

словом и стилистическое искусство, оба оказались бы в немалом затруднении, если бы им пришлось отвечать на вопрос: “что такое язык?”

Сказанное можно отнести и к религии. *Кто знает одну религию, не знает ни одной.* Можно найти тысячи людей, чья вера сродни той, что способна сдвинуть горы, и которые, однако, были бы вынуждены либо промолчать, либо говорить о внешних проявлениях веры, а не ее внутреннем существе и истинном характере, если бы их спросили: “что такое религия? <>

(...) Итак, наиболее существенное для нас как исследователей религии приобретение заключается в том, что мы имеем теперь дающий нам огромные преимущества в изучении религии критический метод исследования. Сегодня никто уже не позволит себе привести выдержки из священной или светской книги, не задавшись сначала вопросом о том, когда эта книга была написана, где и кем. А в этом последнем случае — еще и о том, свободны ли его свидетельства от предвзятости, от влияний, ослабляющих их ценность. Написана ли эта книга вся сразу, как целое, или включает фрагменты из более ранних работ? А в случае, если верно последнее, то можно ли эти более древние документы выделить из остального состава книги?

Исследование оригинальных документов главных религий мира, проводимое в этом духе, позволило отделить в каждой религии самый древний ее пласт от сравнительно более поздних наслоений, учения основателей религий — от добавлений, внесенных их ближайшими учениками, и последующих добавлений и переделок, подчас способных исказить учение основателя.

Развитие науки о религиях, основывающейся на беспристрастном и правдивом, подлинно научном сравнении всех или по крайней мере важнейших религий, является теперь вопросом времени. Это потребность нашей эпохи, которую нельзя игнорировать. Название этой науки, хотя она представляет собой пока скорее проект, нежели построенное здание, уже привилось в Германии, во Франции, в Америке; огромной важности проблемы, с ней связанные, привлекли к себе внимание многих ученых и достигнутые результаты позволяют не опасаться за ее будущее. Вступить во владение этой новой территорией во имя истинной науки и оградить ее священные границы от вторжения тех, которые полагают, что имеют право рассуждать о любой древней религии, будь то брахманизм, зороастризм или буддизм, иудаизм или христианство, не потрудившись для этого изучить те языки, на которых были написаны священные книги этих религий, — обязанность тех, кто посвятил свою жизнь исследованию главных религий мира и изучает их на основе подлинных документов, кто ценит и уважает религию, в какой бы форме она ни выступала.

(...) Тот, кто захотел бы воспользоваться сравнительным изучением религий для нападок на христианство, ставя выше него какие-то другие религии, предстает в моих глазах союзником столь же опасным, так и те, кто считает необходимым унижать все остальные религии, чтобы тем самым лучше подчеркнуть величие христианства. Науке нужны апостолы, а не люди партий. Мне представляется, что христианство больше выигрывает в величии и достоинстве, по мере того как мы лучше узнаем и справедливее оцениваем сокровища истины, заключенные в религиях обычно наиболее презираемых. По справедливости, никто не должен основывать высокую оценку христианства, не воздав должного другим религиям. Для любой религии была бы губительной привилегия изучения ее в ином духе, чем изучаются другие верования, и наиболее губительной была бы такая привилегия для христианства.

Э.Б. Тайлор³
Теория анимизма

³ Т а й л о р Э. Б. Первобытная культура. М., 1989. Первое издание книги вышло в Лондоне в 1871 г.

Первое, что представляется необходимым при систематическом изучении религии примитивных обществ, — это определение самой религии. Если в этом определении требовать для религии верования в верховное божество или суд после смерти, поклонения идолам, обычаев жертвоприношения или других каких-либо более или менее распространенных учений или обрядов, то, конечно, придется исключить многие племена из категории религиозных. Но столь узкое определение имеет тот недостаток, что оно отождествляет религию скорее с частными проявлениями верований, чем с более глубокой мыслью, которая лежит в основе их. Целесообразнее всего будет просто принять за определение минимума религии верование в духовных существ.

Если приложить эту мерку к описанию примитивных обществ в отношении их религий, получатся следующие результаты. Нельзя положительно утверждать, что каждое из живущих племен признает существование духовных существ, потому что первобытное состояние значительного числа их в этом отношении темно и вследствие быстрых изменений или вымирания племен оно может остаться совсем неизвестным. Еще менее основательно было бы считать, что каждое племя, упоминаемое в истории или известное нам по древним памятникам, безусловно, обладало принятым нами минимумом религии. Но, конечно, всего неразумнее было бы признавать такое зачаточное верование естественным или инстинктивным у всех человеческих племен во все времена. В самом деле, нет никаких фактов, оправдывающих мнение, будто человек, способный, как известно, к столь высокому умственному развитию, не мог возвыситься из нерелигиозного состояния, предшествовавшего тому религиозному уровню, к которому он пришел в настоящее время. Желательно было бы, впрочем, взять за основание наших исследований наблюдение, а не умозрительное заключение. Здесь, насколько я могу судить на основании громадной массы фактов, мы должны допустить, что верование в духовных существ обнаруживается у всех примитивных обществ, которые удалось узнать ближе. Сведения же об отсутствии такого верования относятся или к древним племенам, или к более или менее неполно описанным современным народам.

Точное значение такого положения вещей может быть вкратце выражено в следующих словах. Если бы было ясно доказано, что безрелигиозные дикари существуют или существовали, эти последние могли бы служить по крайней мере представителями того состояния человека, которое предшествовало достижению религиозной фазы культуры. Употребление подобного аргумента, впрочем, нежелательно, так как указания племен, не знающих религии, опираются, как мы видели, на факты, часто ложно понятые или всегда лишенные доказательности. Доводы в пользу естественного и постепенного развития религиозных идей в человеческом роде не теряют своей силы, если мы отвергнем союзника, пока еще не слишком слабого, чтобы служить надежной опорой. Племена, не знающие религии, может быть, не существуют в наши дни, но этот факт в вопросе о постепенном развитии религии значит не более, чем невозможность найти в настоящее время английское селение, в котором не было ножиц, книг или спичек, по отношению к факту, что было бы время, когда в стране не знали подобных вещей.

Я намерен проследить здесь под именем анимизма глубоко присущее человеку учение о духовных существах.

Анимизм характеризует племена, стоящие на весьма низких ступенях развития человечества, он поднимается отсюда без перерывов, но глубоко видоизменяется при переходе к высокой современной культуре. Там, где отдельные личности или целые школы придерживаются противных мнений, последние можно обыкновенно объяснить не низкой степенью цивилизации, а позднейшими изменениями в ходе интеллектуального развития, как уклонение от веры предков или как отрицание ее. Такие позднейшие уклонения, однако, вовсе не мешают изучению основного религиозного состояния человечества. Анимизм составляет в самом деле основу философии как у дикарей, так и у цивилизованных народов. И хотя на первый взгляд он представляет как бы сухое и бедное определение минимума

религии, мы найдем его на практике вполне достаточным, потому что где есть корни, там обыкновенно развиваются и ветви.

Обыкновенно находят, что теория анимизма распадается на два главных догмата, составляющих части одного цельного учения. Первый из них касается души отдельных существ, способной продолжать существование после смерти или уничтожения тела. Другой — остальных духов, поднимаясь до высоты могущественных богов. Анимист признает, что духовные существа управляют явлениями материального мира и жизнью человека или влияют на них здесь и за гробом. Так как, далее, анимисты думают, что духи сообщаются с людьми и что поступки последних доставляют им радость или неудовольствие, то рано или поздно вера в их существование должна привести естественно и, можно даже сказать, неизбежно к действительному почитанию их или желанию их умиловить. Таким образом, анимизм в его полном развитии включает верования в управляющие божества и подчиненных им духов, в душу и в будущую жизнь, верования, которые переходят на практике в действительное поклонение.

Весьма важный элемент религии, именно тот нравственный элемент, который ныне составляет саму жизненную часть ее, встречается весьма слабо выраженным в религии примитивных племен. Это не означает отсутствия у них нравственного чувства или нравственного идеала — и то и другое есть у них, хотя и не в форме определенных учений, а в виде того традиционного сознания, которое мы называем общественным мнением и которое определяет у нас добро и зло. Дело в том, что соединение нравственной и анимистической философии, столь тесное и могущественное в высшей культуре, по-видимому, едва начинается в низшей. Я почти не намерен касаться чисто морального характера религии. Я имею в виду изучить анимизм на земном шаре, насколько он составляет древнюю и новую философию, которая в теории выражается в форме веры, а на практике в форме почитания. Пытаясь обработать материал для исследования, которое оставалось до сих пор в странном пренебрежении, я ставлю своей задачей представить со всевозможной ясностью анимизм примитивных обществ и проследить в общих чертах его развитие до высших ступеней цивилизации.

Мне хотелось здесь раз и навсегда установить два главных принципа, которыми я руководствуюсь в настоящем исследовании. Во-первых, религиозные учения и обряды рассмотрены здесь как части религиозных систем, созданных человеческим умом, независимо от сверхъестественной помощи, или откровения, другими словами, как дальнейшие ступени развития естественной религии. Во-вторых, мы будем разбирать связь между сходными понятиями и обрядами в религиях дикарей и цивилизованных народов. При рассмотрении с некоторой обстоятельностью учений и обрядов примитивных обществ мне придется по особым причинам останавливаться на сходных с ними учениях и обрядах народов высокой культуры, однако я не ставлю своей задачей разрабатывать подробно связанные с этим вопросы об отношениях между различными учениями и верованиями христианства. Такие вопросы стоят слишком далеко от прямого предмета сочинения о первобытной культуре.

*Дж. Фрэнкленс*⁴

Золотая ветвь. Исследование магии и религии

Нет такого предмета, в отношении которого мнения расходились бы так сильно, как в отношении природы религии. Невозможно дать определение религии, которое удовлетворило бы всех. Автор может лишь, во-первых, выразить, что он понимает под религией, во-вторых, во всей работе последовательно употреблять этот термин в указанном смысле. Так вот, под религией я понимаю умиловление и умиротворение сил, стоящих выше человека, сил, которые, как считается, направляют и контролируют ход природных

⁴ Ф р э н к л е н Дж. Золотая ветвь. М., 1986. Первое издание вышло в Лондоне в 1890 г.

явлений и человеческой жизни. Религия в таком понимании состоит из теоретического и практического элементов, а именно из веры в существование высших сил и из стремления умиловить их и угодить им. На первом месте, конечно, стоит вера, потому что, прежде чем угождать божеству, надо верить в его существование. Но если религия не ведет к религиозному образу действий, это уже не религия, а просто теология, так как, по выражению святого Иакова, “одна вера без дел мертва”. Другими словами, тот, кто не руководствуется хоть в какой-то мере в своем поведении страхом перед богом или любовью к нему, тот не религиозен. С другой стороны, нельзя назвать религиозным и поведение, не подкрепленное религиозной верой. Два человека могут вести себя одинаково, и тем не менее один из них будет человеком религиозным, а другой — нет. Если человек действует из любви к богу или из страха перед ним, он религиозен. Если же он действует из любви и страха перед человеком, он является человеком моральным или аморальным в зависимости от того, согласуется его поведение с общим благом или находится в противоречии с ним. Поэтому верование и действие или, говоря языком теологии, вера и “дела” равно важны религии, которая не может существовать без того и другого. Но необязательно и не всегда религиозное действие принимает форму ритуала, то есть состоит в произнесении молитв, совершении жертвоприношений и других внешних обрядовых действий. Цель их — угодить божеству. Но если божество, по мнению его приверженцев, находит удовольствие в милосердии, прощении и чистоте, а не в кровавых жертвах, пении гимнов и курении фимиама, то угодить ему лучше всего можно, не простираясь перед ним ниц, не воспевая хвалы и не наполняя храмы дорогими приношениями, а исполнившись чистотой, милосердием и состраданием к людям. Ведь, поступая таким образом, они подражают, насколько позволяет им их человеческая слабость, совершенству божественной природы. Такова этическая сторона религии, которую неустанно внедряли иудейские пророки, вдохновленные благородными идеалами божественной святости и доброты. И в позднейшие времена христианство черпало силу, с помощью которой оно завоевало мир, из того же высокого представления о моральной природе бога и о возложенной на людей обязанности сообразоваться с ней.

Но если в религии заложена, во-первых, вера в существование сверхъестественных существ, во-вторых, стремление снискать их благосклонность, это предполагает, что ход природных событий в какой-то мере эластичен и изменчив и что можно уговорить или побудить всемогущие сверхъестественные существа для нашей пользы вывести его из русла, в котором он обычно протекает. Предположение об эластичности и изменчивости природы прямо противоречит принципам магии и науки, которые считают, что природные процессы жестки и неизменны в своем течении, поэтому их невозможно вывести из своего русла ни уговорами и мольбами, ни угрозами и запугиванием. Различие между этими двумя соперничающими мировоззрениями зависит от ответа на следующий принципиально важный вопрос: носят ли управляющие миром силы сознательный и личный или бессознательный и безличный характер? Стремясь к умиротворению сверхъестественных сил, религия признает за богами сознательный и личный характер. Всякое умиротворение подразумевает, что умиротворяемое существо является сознательным и личным, что его поведение несет в себе какую-то долю неопределенности и что рассудительным обращением к его интересам, склонностям и эмоциям его можно убедить изменить свое поведение. Умиротворение никогда не применяется к вещам, которые считаются неодушевленными, и к лицам, поведение которых в конкретных обстоятельствах известно с абсолютной точностью. Так что религия — поскольку она предполагает, что миром управляют сознательные агенты, которых можно отвлечь от их намерений путем убеждения, — фундаментально противоположна магии и науке. Для последних само собой разумеется, что ход природных процессов определяют не страсти и причуды личных сверхъестественных существ, а действие неизменных механических законов. Правда, в магии это допущение содержится имплицитно, зато наука его эксплицирует. Магия часто имеет дело с духами, то есть с личными агентами, что роднит ее с религией. Но магия обращается с ними точно так же, как

она обращается с неодушевленными силами, то есть, вместо того, чтобы, подобно религии, умиловать и умиротворять их, она их принуждает и заставляет. Магия исходит из предположения, что все личные существа, будь они людьми или богами, в конечном итоге подчинены безличным силам, которые контролируют все, но из которых, тем не менее, может извлечь выгоду тот, кто знает, как ими манипулировать с помощью обрядов и колдовских чар. Например, в Древнем Египте колдуны считали, что они могут принуждать даже высших богов выполнять их приказания, и в случае неповиновения грозили им гибелью. Иногда колдун, не доходя до таких крайностей, заявлял в подобных случаях, что разбрасает на все четыре стороны кости Осириса или, если тот будет упрямиться, разгласит посвященный ему священный миф. В Индии до настоящего времени великая троица индуизма — Брахма, Вишну и Шива — “подчиняются” брахманам, которые с помощью своих чар оказывают на самые могучие божества такое воздействие, что те вынуждены на небе и земле смиренно выполнять приказания, которые их хозяевам-колдунам заблагорассудится отдать. В Индии имеет хождение поговорка: “Весь мир подчинен богам; боги подчинены чарам (мантрам); а чары — брахманам; поэтому брахманы — наши боги”⁵.

Радикальной противоположностью магии и религии объясняется та Непреклонная враждебность, с которой священнослужители на всем протяжении истории относились к колдунам. Священника не могла не возмущать высокомерная самонадеянность колдуна, его надменность в отношении к высшим силам, бесстыдное притязание на обладание равной с ними властью. Жрецу какого-либо бога с его благоговейным ощущением божественного величия и смиренным преклонением перед ним такие притязания должны были казаться неблагочестивой, богохульной узурпацией прерогатив, принадлежащих одному богу. Иногда обострению этой враждебности способствовали более низменные побуждения. Жрец провозглашал себя единственным подлинным заступником и истинным посредником между богом и человеком, и его интересы, равно как и чувства, часто шли вразрез и с интересами соперника, который проповедовал более верную и гладкую дорогу к счастью, нежели тернистый и скользкий путь снискания божественной милости.

Но вот антагонизм, каким бы привычным он нам ни казался, по-видимому, появляется на сравнительно поздней стадии религии. На более ранних стадиях функции колдуна и священника часто сочетались или, вернее, не разделялись. Человек добивался благосклонности богов и духов с помощью молитв и жертвоприношений и одновременно с этим прибегал к чарам и заклинаниям, которые могли возыметь желаемое действие сами по себе, без помощи бога или дьявола. Короче говоря, человек совершал религиозные и магические обряды, произносил молитвы и заклинания на едином дыхании, при этом не обращал внимания на теоретическую непоследовательность своего поведения, если всеми правдами и неправдами умудрялся достичь желаемого. С примерами такого слияния и смещения магии и религии мы уже сталкивались у меланезийцев и других народностей.

У народов, поднявшихся на более высокую ступень культуры, смещение магии и религии сохранилось в качестве пережитка. Оно наблюдалось в Древней Индии и Древнем Египте и поныне еще встречается в среде европейского крестьянства.

Если предположить, что эпоха магии повсеместно предшествовала эпохе религии, то, естественно, подлежат исследованию причины, которые побудили человечество (или его часть) оставить теорию и практику магии и перейти к религии. Если взять в расчет количество, разнообразие и сложность подлежащих объяснению фактов и скудность наших сведений, то едва ли можно надеяться на совершенно удовлетворительное разрешение столь глубокой проблемы. Самое большее, чего можно достичь при нынешнем состоянии наших знаний, — это выдвижение более или менее правдоподобной гипотезы. Со всей надлежащей скромностью я бы предложил следующую гипотезу: признание присущей магии ложности и бесплодности побудило мыслящую часть человечества заняться поисками более истинной теории природных явлений и более плодотворного метода использования природных

⁵ Заклинание духов с целью заставить их служить человеку иногда обозначается термином “экзорцизм” (в отличие от собственно магии и умиловительного культа).

ресурсов. Со временем проницательные люди, должно быть, заметили, что в действительности магические обряды и заклинания не приносят результатов, на которые они рассчитаны. Великое открытие недейственности магических процедур и произвело, вероятно, радикальный, хотя и медленный, переворот в умах тех, у кого достало сообразительности его сделать. Открытие это привело к тому, что люди впервые признали свою неспособность по собственному произволу манипулировать силами природы, которые до того времени считались полностью находящимися в их власти. Это было признанием своего невежества и слабости. Люди увидели, что принимали за причины то, что таковыми не являлось, поэтому все старания действовать с помощью этих воображаемых причин оказались тщетными. Мучительный труд затрачивался даром, пытливая изобретательность расточалась бесцельно. Люди дергали нити, к которым ничего не было привязано. Им казалось, что они шли прямо к цели, тогда как в действительности они блуждали по кругу. Природные явления, которые люди с помощью магии старались вызвать, происходили, но совершалось это без вмешательства человека; дождь все так же падал на иссохшую почву, солнце все также совершало свое дневное, а луна ночное круговращение, молчаливая процессия времен года все так же двигалась по земле в любую погоду. На свет по-прежнему рождались люди для трудов и страданий, и по-прежнему после короткого пребывания на земле они навечно уходили к праотцам в заоблачную обитель. Все шло своим обычным ходом, но для того, с чьих глаз спала пелена, это теперь выглядело иначе. Он не мог более тешить себя приятной иллюзией, что руководит движениями земли и неба, что стоит ему убрать с рулевого колеса свою слабую руку, и светила прекратят свои великие круговращения. Он более не видел в смерти своих врагов или друзей доказательство неодолимой силы своих собственных или вражеских заклинаний. Теперь он знал, что как друзья, так и враги пали жертвами силы более могущественной, чем та, которой обладал он сам: они подчинялись судьбе, перед которой и он бессилён.

Итак, наш примитивный философ, оторвавшийся от прежних якорных цепей, носимый по бурному морю сомнения иной неопределенности, жестоко поколебленный в своей прежней вере в себя и свои силы, должно быть, был совершенно сбит с толку и выведен из равновесия, пока, подобно кораблю, который после бурного путешествия прибывает в тихую гавань, не остановился на новой системе веры и действия, разрешившей его тревожные сомнения и давшей замену (пусть непрочную) верховной власти над природой, от которой он был вынужден отречься. Если весь огромный мир продолжал идти своим ходом без помощи его и ему подобных, то происходило это, конечно, потому, что имелись другие существа, похожие на него, но куда более могущественные, направляющие, будучи сами невидимыми, течение природы и порождавшие разнообразные серии явлений, которые человек до сих пор ставил в зависимость от совершаемых им магических обрядов. Теперь он понял, что эти высшие существа заставляли дуть штормовой ветер, блистать молнию и гроыхать гром. Это они заложили основание земной тверди и положили пределы беспокойному морю. Это они заставили сиять славные небесные светила, дали пищу птицам небесным и добычу диким зверям пустыни, приказали плодородно земле рожать в изобилии, высоким холмам — одеться лесами, кипящим источникам — бить из-под скал в долинах, а зеленым пастбищам — раскинуться на берегах спокойных вод. Это они вдохнули в человека дыхание жизни и насылали на него голод, чуму и войны. Человек обращался теперь к этим могущественным существам, униженно признаваясь в своей зависимости от их незримой силы, умоляя даровать ему всевозможные блага, защитить от опасностей, которыми со всех сторон окружена жизнь смертного, привести его бессмертный дух, освобожденный от телесного бремени, в счастливый мир, недостижимый для боли и тревог, в мир, где он мог бы навечно успокоиться в блаженстве и радости вместе с душами других благочестивых людей.

Можно предположить, что так, или примерно так, самые прозорливые из людей совершили великий переход от магии к религии. Но даже в них подобная перемена не могла произойти внезапно. Совершалась она, вероятно, очень постепенно и для своего более или менее полного завершения потребовала многих лет. Признание человеком того, что он

бессилен оказать существенное влияние на ход природных процессов, пришло, должно быть, постепенно: он не мог сразу, одним махом отказаться от своего воображаемого господства. Шаг за шагом освобождался человек от своей гордыни, пядь за пядью со вздохом сожаления сдавал свои позиции. То он признавал себя неспособным подчинить своей воле ветер, то дождь, то солнце, то гром. Природные стихии одна за другой выпадали из-под влияния до тех пор, пока то, что когда-то казалось царством, не сжалось до размеров тюрьмы. Человек все более проникался чувством собственной беспомощности и сознанием могущества невидимых существ, которые его окружали. Религия начинается со слабого, частичного признания существования сверхличных существ, но с накоплением знаний человек приходит к признанию своей полной и абсолютной зависимости от божественного начала. Его в прошлом непринужденная манера держать себя с богом сменяется глубочайшей протрацией перед таинственными, невидимыми силами, и подчинение их воле становится величайшей добродетелью. Но это углубление религиозного чувства и прогрессирующее подчинение божественной воле во всех вопросах касается только людей высокого ума, чей кругозор достаточно широк, чтобы постичь громадность мира и незначительность места человека в нем. Люди же недалекого ума не в состоянии постичь великих идей: их слабому зрению ничто, кроме них самих, не представляется действительно великим и важным. Они вообще едва ли поднимаются до религиозных воззрений. Их, правда, обучают внешнему соблюдению религиозных предписаний и исповеданию религиозных учений, но в глубине души они цепляются за старые магические суеверия, которые религия может отвергать и осуждать, но искоренить, которые она не властна, поскольку своими корнями они глубоко уходят в ментальную (психическую) структуру огромного большинства рода человеческого.

Э. Дюркгейм⁶

Элементарные формы религиозной жизни.

Тотемическая система в Австралии

В этой книге мы ставим перед собой цель исследовать наиболее простую и неразвитую из всех первобытных религий, известных в настоящее время, проанализировать ее и попытаться ее объяснить. Мы говорим о религиозной системе, что ей присущи в наибольшей степени черты первобытности, если она соответствует двум условиям. Во-первых, необходимо, чтобы общества, в которых она встречается, не имели себе равных по простоте организации. Во-вторых, необходимо, чтобы ее можно было объяснить, не прибегая к какому бы то ни было элементу, заимствованному из предшествующей религии.

...Мы стремимся исследовать отжившие формы цивилизации не только с целью познать и реконструировать их. Как и у всякой Позитивной науки, ее предмет состоит прежде всего в объяснении реальности современной, близкой к нам и, следовательно, способной повлиять на наши идеи и поступки. Эта реальность — человек, главным образом человек сегодняшнего дня, так как для нас нет ничего более интересного. Стало быть, весьма архаичную религию, о которой пойдет речь, мы исследуем не просто ради удовольствия. Если мы выбрали ее в качестве объекта исследования, то потому, что в нашем представлении она больше, чем любая другая, способна прояснить религиозную природу человека, иначе говоря — раскрыть нам существенный и постоянный аспект человеческой природы.

Но такой подход нередко вызывает резкие возражения. Находят странным, что для того, чтобы познать современное человечество, надо отвернуться от него и перенестись к началу истории. Такой подход представляется особенно парадоксальным в занимающем нас вопросе. В самом деле, считается, что ценность и достоинство различных религий не одинаковы; обычно говорят, что не все они заключают в себе одинаковую долю истины.

⁶ Д ю р к г е й м Э. Элементарные формы религиозной жизни // "Социология религии. Реферативный журнал", 1991. № 4 (ИНИОН РАН). Первое издание вышло в Париже в 1912 г.

Отсюда представление о том, что невозможно сравнивать наивысшие формы религиозного мышления с низшими, не низводя при этом первые до уровня вторых. Допустить, что грубые культы австралийских племен могут помочь нам понять, например, христианство, не значит ли тем самым предположить, что последнее коренится в том же сознании, иначе говоря, что оно содержит те же суеверия и базируется на тех же заблуждениях? Вот каким образом теоретическое значение, приписываемое иногда первобытным религиям, могло истолковываться как признак систематизированной иррелигиозности, которая, предрешая результаты исследования, заранее порочит их.

У нас нет надобности выяснять здесь, существовали ли в действительности ученые, заслужившие этот упрек и сделавшие из истории и этнографии религии орудие войны против нее. Во всяком случае, точка зрения социолога не может быть таковой. В действительности основной постулат социологии состоит в том, что созданный человеком институт не может базироваться на заблуждении и обмане: иначе он не смог бы существовать достаточно долго. Если бы он не основывался на природе вещей, он встретил бы сопротивление, которое не смог бы преодолеть. Стало быть, мы приступаем к изучению первобытных религий, будучи уверены в том, что они укоренены в реальности и выражают ее. Мы увидим постоянное применение этого принципа в дальнейшем, в ходе анализа и обсуждения, и как раз в его непризнании мы упрекаем школы, с которыми расходимся. Несомненно, если ограничиваться только буквой религиозных формул, эти верования и действия кажутся иногда странными, и возникает соблазн объяснить их чем-то вроде глубинной аберрации. Но под символом надо суметь обнаружить представляемую им реальность, которая и придает ему его истинное значение. Самые варварские или диковинные обряды, самые странные мифы выражают какую-либо человеческую потребность, какой-то аспект жизни, либо индивидуальный, либо социальный. Причины, которыми обосновывает их сам верующий, возможно, а чаще всего и действительно, ошибочны. Но истинные причины тем не менее существуют, и дело науки раскрыть их. Таким образом, в сущности нет религий, которые были бы ложными. Все они по-своему истинны: все они, хотя и по-разному, соответствуют данным условиям человеческого существования. Вероятно, можно расположить их в иерархическом порядке. Одни могут считаться выше других в том смысле, что приводят в действие более высокие мыслительные функции, богаче идеями и чувствами, включают в себя больше понятий и меньше ощущений и образов, отличаются более изощренным характером систематизации. Но как бы сложны и идеалистичны ни были в действительности соответствующие религии, этого недостаточно, чтобы поместить их в особые виды. Все они в равной мере являются религиями, так же как все живые существа равным образом относятся к живым, начиная от низших пластид и кончая человеком. Стало быть, мы обращаемся к первобытным религиям не с тайным намерением умалить значение религии в целом, так как эти религии достойны не меньшего уважения, чем другие. Они отвечают тем же самым нуждам, играют ту же самую роль, зависят от тех же самых причин. Они могут поэтому так же хорошо послужить выявлению сущности религиозной жизни и, следовательно, решению проблемы, которую мы хотим рассмотреть. Но почему эти религии надо наделять чем-то вроде прерогативы? Почему именно их надо предпочесть всем другим в качестве объекта нашего исследования? Все это исключительно по причинам, связанным с методом. Прежде всего, мы можем прийти к пониманию новейших религий, только прослеживая тот исторический путь, которым они постепенно сформировались. В действительности история составляет единственный метод объяснительного анализа, который можно к ним применить. Только она позволяет нам разложить институт на его составные части, поскольку она показывает нам их рождающимися во времени друг за другом. С другой стороны, помещая каждый из них в совокупность обстоятельств, в которых он возник, она дает нам в руки единственный возможный метод определения породивших его причин. Поэтому всякий раз, когда предпринимается попытка объяснить какое-нибудь человеческое явление, взятое в определенный момент времени — будь-то религиозное верование, нравственное правило,

правовое предписание, художественная техника, экономический порядок — надо начать с восхождения к его наиболее простой, первобытной форме, постараться понять его особенности, характерные для этого периода его существования, затем показать, как оно стало тем, что оно есть в рассматриваемый период. Отсюда легко представить себе, насколько важно для этого ряда последовательных объяснений определить отправной пункт, от которого они отталкиваются. Согласно картезианскому принципу в цепи научных истин первое звено играет решающую роль. Речь, конечно, идет о том, чтобы положить в основу науки о религиях представление, разработанное в картезианском духе, т. е. логическое понятие, чистую возможность, сконструированную исключительно силой ума. Нам необходимо обнаружить конкретную реальность, раскрыть которую нам поможет только историческое и этнографическое наблюдение. Но, хотя к этой основной концепции следует идти иными путями, тем не менее, она призвана оказать значительное влияние на весь ряд утверждений, выдвигаемых наукой. Биологическая эволюция стала пониматься совершенно иначе, начиная с того момента, когда узнали, что существуют одноклеточные существа. Подобно этому и совокупность религиозных фактов объясняется по-разному, в зависимости от того, помещают ли в начало эволюции натурализм, анимизм или какую-либо другую религиозную форму. Даже наиболее узкоспециализированные ученые, если они не намерены ограничиваться просто демонстрацией эрудиции, если они хотят попытаться понять анализируемые факты, обязаны выбрать ту или иную из этих гипотез и руководствоваться ею. Хотят они того или нет, вопросы, которыми они задаются, неизбежно принимают следующую форму: как здесь или там натурализм или анимизм были детерминированы таким образом, что приняли такой-то облик, развились или деградировали в той или иной форме? Поскольку, стало быть, неизбежно надо занять какую-то позицию в этой исходной проблеме и поскольку предлагаемое ее решение призвано повлиять на науку в целом, следует вплотную и прямо приступить к ее рассмотрению. Именно это мы и намереваемся сделать.

Кроме того, даже помимо этих косвенных следствий, изучение первобытных религий само по себе представляет непосредственный, первостепенной важности интерес.

В самом деле, если полезно знать, в чем состоит та или иная отдельная религия, то еще важнее исследовать, что есть религия вообще. Проблема эта вызывала любопытство философов во все времена, и не без основания, так как она интересует все человечество; к сожалению, метод, обычно применяемый ими для ее решения, — сугубо диалектический: они ограничиваются лишь анализом идеи, формируемой ими по поводу религии, иллюстрируя результаты этого мыслительного анализа примерами, взятыми из религий, наилучшим образом реализующих их идеал. Но если от этого метода и следует отказаться, то проблема целиком остается, и большая заслуга философии состоит в том, что она не была забыта из-за пренебрежительного отношения эрудитов. А подойти к ней можно и другими путями. Поскольку все религии сопоставимы, поскольку все они составляют виды одного и того же рода, постольку неизбежно существуют основные, общие для них всех элементы. Под ними мы подразумеваем не просто внешние и видимые черты, всем им в равной мере присущие и позволяющие в самом начале исследования дать им предварительное определение. Обнаружить эти явные знаки относительно легко, так как наблюдение, которого это требует, не должно идти дальше поверхностной стороны вещей. Но эти внешние сходства предполагают существование других, глубинных. В основе всех систем верований и всех культов с необходимостью должно существовать некоторое число основных представлений и ритуальных установок, которые, несмотря на все возможное разнообразие принимаемых ими форм, везде имеют одно и то же объективное значение и выполняют одинаковые функции. Это постоянные элементы, образующие в религии то, что есть в ней вечного и человеческого; они составляют объективное содержание идеи, которую выражают, когда говорят о религии вообще. Как же можно прийти к их постижению?

Это возможно отнюдь не путем наблюдения сложных религий, возникающих в ходе истории. Каждая из них сформировалась из столь разнообразных элементов, что очень трудно отличить в них вторичное от главного, существенное от преходящего. Возьмем

религии Египта, Индии или классической древности. Это запутанное переплетение многочисленных культов, меняющихся в зависимости от местности, храмов, поколений, династий, вторжений и т. д. Народные суеверия смешаны в них с самыми рафинированными догмами. Ни религиозное мышление, ни деятельность не распределены здесь равномерно в массе верующих: разными людьми, кругами, в различных обстоятельствах верования, как и обряды, воспринимаются по-разному. В одном случае это жрецы, в другом монахи, в третьем — миряне; встречаются мистики и рационалисты, теологи и пророки и т. д. В этих условиях трудно уловить то общее, что присуще всем. Можно вполне найти полезное средство изучить через ту или иную из этих систем какой-то отдельный факт, который получил в ней особое развитие, например жертвоприношение или пророчество, монашество или таинства. Но как обнаружить общее основание религиозной жизни под скрывающими его пышно разросшимися зарослями? Как за столкновениями теологии, изменчивостью ритуалов, множественностью группировок, разнообразием индивидов выявить фундаментальные состояния, характерные для религиозного сознания вообще?

Совершенно иначе обстоит дело в низших обществах. Незначительное развитие индивидуальностей, меньшие размеры группы, однородность внешних условий — все способствует сведению различий и изменчивости к минимуму. Группа постоянно создает интеллектуальное и моральное единообразие, которое в более развитых обществах мы находим лишь в редких случаях. Все одинаково присуще всем. Движения стереотипизированы: все выполняют одни и те же в одинаковых обстоятельствах, и этот конформизм лишь выражает конформизм мышления. Поскольку все сознания втянуты в один и тот же круговорот, индивидуальный тип почти полностью смешивается с родовым. В то же время все не только единообразно, но и просто. Ничто так не примитивно, как эти мифы, состоящие из одной-единственной, бесконечно повторяемой темы, как эти обряды, состоящие из небольшого числа непрерывно возобновляемых жестов. Воображение народа или духовенства еще не располагало ни временем, ни средствами, чтобы рафинировать и преобразовывать исходный материал религиозных идей и действий. Последний поэтому оказывается открытым и доступным наблюдению, которому требуется лишь малейшее усилие, чтобы его обнаружить. Преходящее, второстепенное, избыточное еще не стало скрывать главное. Все сведено к необходимому, к тому, без чего религия не может существовать. Но необходимое — это также и существенное, т. е. то, что нам важно прежде всего познать.

Таким образом, первобытные цивилизации составляют для нас факты исключительного значения, потому что факты эти просты. Вот почему среди всех категорий фактов наблюдения этнографов часто были настоящими откровениями, обновившими изучение институтов, созданных человеком. Например, до середины XIX в. были убеждены, что отец является главным элементом семьи; даже представить себе не могли, что возможно существование семейной организации, где отцовская власть не составляет ее основу. Открытие Бахофена разрушило эту старую концепцию. До совсем недавнего времени считалось очевидным, что моральные и юридические отношения, образующие родство, составляют лишь иной аспект физиологических отношений, вытекающих из общности потомства; Бахофен и его последователи, Мак-Леннан, Морган и многие другие находились еще под влиянием этого предрассудка. С тех пор, как мы узнали природу первобытного клана, мы, напротив, знаем, что родство не может определяться единокровием. Возвращаясь к религиям, отметим, что рассмотрение только наиболее близких к нам религиозных форм в течение длительного времени заставляло считать понятие бога характерным для всего религиозного. Однако религия, которую мы далее исследуем, в значительной мере далека от всякой идеи божества. Силы, к которым обращены в ней обряды, весьма отличны от сил, занимающих первостепенное место в наших современных религиях, и тем не менее они помогут нам лучше понять последние. Нет, стало быть, ничего несправедливее, чем пренебрежение, с которым многие историки относятся к трудам этнографов. Несомненно, что этнография очень часто вызывала в различных отраслях социологии наиболее плодотворные, революционные изменения. Впрочем, именно по такой же причине открытие

одноклеточных существ, о котором мы только что говорили, перестроило бытовавшее представление о жизни. Поскольку у этих простейших существ жизнь сведена к ее основным чертам, последние могут легче распознаваться.

Но первобытные религии не только позволяют выявить конструктивные элементы религии; они обладают также тем большим преимуществом, что облегчают их объяснение. Поскольку факты в них проще, связи между фактами в них также проступают более явственно. Причины, которыми люди объясняют себе свои действия, еще не были разработаны и искажены изошренной рефлексией; они ближе, интимнее связаны с теми движущими силами, которые реально определили эти действия. Чтобы лучше понять бред и иметь возможность применить к нему наиболее подходящее лечение, врачу надо узнать, какова была его исходящая точка. А это событие тем легче распознать, чем в более ранний период можно бред наблюдать. И наоборот, чем больше времени оставляется для развития болезни, тем дальше она ускользает от наблюдения. Дело в том, что попутно вторгаются всякого рода истолкования, стремящиеся оттеснить исходное состояние в сферу бессознательного и заменить его другими состояниями, сквозь которые иногда трудно обнаружить первоначальное. Между систематизированным бредом и породившими его первыми впечатлениями дистанция часто велика. Также обстоит дело и с религиозным мышлением. По мере того, как оно прогрессирует в истории, вызвавшие его к жизни, причины, по-прежнему сохраняя свое действие, заметны уже только сквозь обширную систему искажающих их истолкований. Народные мифологии и изошренные теологии сделали свое дело: они напластовали на чувства изначальные весьма различные чувства, хотя и связанные с первыми (развитой формой которых они являются), но все же очень мешающие проявлению их истинной природы. Психологическая дистанция между причиной и следствием, между причиной внешней и причиной, реально действующей, стала более значительной и трудной для познающего ума. Продолжение этой работы будет иллюстрацией и проверкой этого методологического замечания. Мы увидим далее, как в первобытных религиях религиозный факт еще несет на себе видимый отпечаток своего происхождения; нам было бы гораздо труднее понять его путем рассмотрения лишь более развитых религий.

Таким образом, предпринимаемое нами исследование представляет собой подход к решению старой, но в новых условиях, проблемы происхождения религий. Правда, если под происхождением понимать абсолютно первоначальное, то постановка вопроса будет совершенно ненаучна, и ее следует решительно отвергнуть. Не существует точного мгновения, когда начала существовать религия, и речь не идет об обнаружении хитроумного способа, позволяющего мысленно перенестись в него. Как и всякий созданный человеком институт, религия не начинается нигде. Поэтому все умозрительные построения такого рода справедливо дискредитированы; они могут заключаться лишь в субъективных и произвольных конструкциях, не поддающихся никакой проверке. Мы ставим перед собой совсем иную задачу. Мы хотели бы найти средство выявления постоянно действующих причин, от которых зависят наиболее существенные формы религиозного мышления и религиозной практики. А эти причины, по только что изложенным соображениям, наблюдать тем легче, чем менее сложны общества, в которых они наблюдаются. Вот почему мы стремимся приблизиться к истокам⁷. Это не значит, что мы приписываем низшим религиям особые добродетели. Наоборот, они рудиментарны и грубы; стало быть, речь не может идти о том,

⁷ Очевидно, мы придаем слову “истоки” (“engines”), так же как и слову “первобытный”, совершенно относительный смысл. Мы понимаем под ним не абсолютное начало, но наиболее простое общественное состояние, известное в Настоящий момент, такое, дальше которого углубиться сейчас невозможно. Когда мы говорим об истоках, о начале истории или религиозного мышления, то эти выражения надо понимать именно в отмеченном смысле.

чтобы делать из них нечто вроде образцов, которые последующим религиям оставалось лишь воспроизводить. Но даже сама их грубость делает их поучительными, так как в них таким образом осуществляются удобные эксперименты, в которых легче обнаружить факты и их отношения. Физик, для того чтобы открыть законы изучаемых им явлений, стремится упростить последние, освободить их от второстепенных характеристик. Что касается институтов, то природа стихийно производит такого же рода упрощения в начале истории. Мы хотим лишь воспользоваться ими. И, вероятно, этим методом мы сможем постичь весьма элементарные факты. Когда же мы объясним их в той мере, в какой нам это удастся, всякого рода новшества, возникшие в ходе дальнейшей эволюции, уже не будут объясняться подобным образом. Не думая отрицать важность проблем, связанных с этими новшествами, мы полагаем, что они будут исследованы в свое время и что приступить к их изучению уместно только после тех, исследование которых мы сейчас предпримем.

*К.Маркс*⁸

Экономическо-философские рукописи 1844 года

...Теолог объясняет происхождение зла грехопадением, т.е. он предполагает как факт, в форме исторического события, то, что он должен объяснить.

...Чем больше рабочий выматывает себя на работе, тем могущественнее становится чужой для чего предметный мир, создаваемый им самим против самого себя, тем беднее становится он сам, его внутренний мир, тем меньшее имущество ему принадлежит. Точно так же обстоит дело и в религии. Чем больше вкладывает человек в бога, тем меньше остается в нем самом. Рабочий вкладывает в предмет свою жизнь, но отныне эта жизнь принадлежит уже не ему, а предмету. Таким образом, чем больше эта его деятельность, тем беспредметнее рабочий. Что отошло в продукт его труда, того уже нет у него самого. Поэтому, чем больше этот продукт, тем меньше он сам. Самоотчуждение рабочего в его продукте имеет не только то значение, что его труд становится предметом, приобретает внешнее существование, но еще и то значение, что его труд существует вне его, независимо от него, как нечто чужое для него, и что этот труд становится противостоящей ему самостоятельной силой: что жизнь, сообщенная им предмету, выступает против него как враждебная и чуждая.

...Подобно тому, как в религии самодеятельность человеческой фантазии, человеческого мозга и человеческого сердца воздействует на индивидуума независимо от него самого, т. е. в качестве какой-то чужой деятельности, божественной или дьявольской, так и деятельность рабочего не есть его самодеятельность. Она принадлежит другому, она есть утрата рабочим самого себя.

Теперь посмотрим, как это понятие отчужденного, самоотчужденного труда выражено и представлено в реальной действительности.

Если продукт труда мне чужд, если он противостоит мне в качестве чуждой силы, кому же в таком случае он принадлежит?

Если моя собственная деятельность принадлежит не мне, а есть деятельность чуждая, вынужденная, кому же принадлежит она в таком случае?

Некоторому иному, чем я, существу.

Что же это за существо?

Не боги ли? Правда, на первых порах главная производственная деятельность, например строительство храмов и т. д. в Египте, в Индии, в Мексике, шла по линии служения богам, и самый продукт принадлежал богам. Однако боги никогда не были одни

⁸ М а р к с К. Из ранних произведений. М., 1956.

хозяевами труда. Не была хозяином и природа. Да и каким противоречием было бы такое положение, при котором чем больше человек благодаря своему труду подчиняет себе природу и чем больше чудеса богов становятся излишними благодаря чудесам промышленности, тем больше человек должен был в угоду этим силам отказываться от радости, доставляемой производством, и от наслаждения продуктом!

Чуждым существом, которому принадлежит труд и продукт труда, существом, на службе которого оказывается труд и для наслаждения которого создается продукт труда, таким существом может быть лишь сам человек.

Если продукт труда не принадлежит рабочему, если он противостоит ему как чуждая сила, то это возможно лишь в результате того, что продукт принадлежит другому человеку, не рабочему. Если деятельность рабочего для него самого является мукой, то кому-то другому она должна доставлять наслаждение и жизнерадостность. Не боги и не природа, а только сам человек может быть этой чуждой силой, властвующей над человеком.

...Понятие самоотчужденного труда (самоотчужденной жизни) мы получили, исходя из политической экономии, как результат движения частной собственности. Но анализ этого понятия показывает, что, хотя частная собственность и выступает как основа и причина самоотчужденного труда, в действительности она, наоборот, оказывается его следствием, подобно тому, как боги первоначально являются не причиной, а следствием заблуждения человеческого рассудка. Позднее это отношение превращается в отношение взаимодействия...

Религия, семья, государство, право, мораль, наука, искусство и т.д. суть лишь особые виды производства и подчиняются его всеобщему закону. Поэтому положительное упразднение частной собственности, как присвоение человеческой жизни, есть положительное упразднение всякого отчуждения, т. е. возвращение человека из религии, семьи, государства и т. д. к своему человеческому, т. е. общественному, бытию. Религиозное отчуждение как таковое происходит лишь в сфере сознания, в сфере внутреннего мира человека, но экономическое отчуждение есть отчуждение действительной жизни, — его упразднение охватывает поэтому обе стороны.

К еврейскому вопросу

...Так как бытие религии есть бытие несовершенства, то источник этого несовершенства надо искать лишь в сущности самого государства. Религия для нас уже не причина мирской ограниченности, а лишь ее проявление. Поэтому мы объясняем религиозные пути свободных граждан государства их мирскими путями. Мы не утверждаем, что граждане государства должны покончить со своей религиозной ограниченностью, чтобы уничтожить свои мирские пути. Мы утверждаем, что они покончат со своей религиозной ограниченностью только тогда, когда уничтожат свои мирские пути. Мы не превращаем мирские вопросы в теологические. Мы превращаем теологические вопросы в мирские. После того как историю достаточно долго объясняли суевериями, мы суеверия объясняем историей. Вопрос об отношении политической эмансипации к религии становится для нас вопросом об отношении политической эмансипации к человеческой эмансипации. Мы критикуем бессилие политического государства в отношении религии, критикуя политическое государство в его мирской форме, независимо от его бессилия в отношении религии. В противоречии между государством и определенной религией, — например, иудейством, — мы раскрываем человеческий характер этого противоречия, как противоречия между государством и определенными мирскими элементами, противоречия между государством и религией вообще, как противоречия между государством и его предпосылками, вообще.

Политическая эмансипация иудея, христианина, религиозного человека вообще, есть эмансипация государства от иудейства, от Христианства, от религии вообще. На свой лад,

тем способом, который соответствует его сущности, государство эмансипируется от религии как государство, когда оно эмансипируется от государственной религии, т. е. когда государство как государство не отстаивает никакой религии, а, напротив, отстаивает себя как государство. Политическая эмансипация от религии не есть доведенная до конца, свободная от противоречий эмансипация от религии, потому что политическая эмансипация не есть доведенный до конца, свободный от противоречия способ человеческой эмансипации.

...Государство, таким образом, может совершенно эмансипироваться от религии даже тогда, когда преобладающее большинство еще остается религиозным. А преобладающее большинство не перестает быть религиозным оттого, что оно остается религиозным только *privatum*⁹.

Но ведь отношение государства, особенно республики, к религии есть не что иное, как отношение людей, образующих государство, к религии. Отсюда следует, что человек освобождается от какого-либо ограничения через посредство государства, освобождается политически, когда, в противоречии с самим собой, он возвышается над этим ограничением абстрактным и ограниченным, частичным образом. Далее следует, что человек, освобождаясь политически, достигает свободы окольным путем, через посредствующее — хотя и необходимое — звено. Отсюда же следует, наконец, что человек даже тогда, когда он при посредстве государства объявляет государство атеистом, все еще остается религиозно-ограниченным именно потому, что признает себя самого лишь окольным путем, лишь с помощью посредствующего звена. Религия и есть признание человека окольным путем, признание через посредника. Государство есть посредник между человеком и свободой человека. Как Христос есть посредник, на которого человек перекладывает всю свою божественность, всю свою религиозную ограниченность, так и государство есть посредник, в которого он вкладывает всю свою небожественность, всю свою человеческую свободу.

Человек политически эмансипируется от религии тем, что изгоняет ее из сферы публичного права и переносит ее в сферу частного права. Она уже не является духом государства, где человек хотя и в ограниченной степени, в особой форме и в особой сфере ведет себя как родовое существо, в сообществе с другими людьми; она стала духом гражданского общества, сферы эгоизма, где царит *bellum omnium contra omnes*¹⁰. Ее сущность выражает уже не общность, а различие. Религия стала выражением отделения человека от той общности, к которой он принадлежит, от себя самого и других людей, — чем и была первоначально. Она является всего только абстрактным исповеданием особой превратности, частной прихоти, произвола. Так, бесконечное дробление религии в Северной Америке даже внешним образом придает религии форму чисто индивидуального дела. Она низвергнута в сферу всех прочих частных интересов и изгнана из политической общности как таковой. Но не следует обманывать себя насчет границ политической эмансипации. Раздвоение человека на публичного и частного человека, перемещение религии из государства в гражданское общество, — это не какая-то отдельная ступень политической эмансипации, а ее завершение; политическая эмансипация, следовательно, столь же мало уничтожает действительную религиозность человека, как мало она и стремится ее уничтожить.

Так называемое христианское государство есть христианское отрицание государства, но отнюдь не государственное осуществление христианства. Государство, которое еще исповедует христианство в форме религии, не исповедует его еще в форме государства, ибо такое государство еще относится к религии религиозно, т. е. не является действительным осуществлением человеческой основы религии, так как оно еще взывает к недействительности, к воображаемому образу этой человеческой сущности. Так называемое христианское государство является несовершенным государством, а христианская религия служит восполнением и освящением его несовершенства. Поэтому религия необходимо становится для него средством, и христианское государство есть государство лицемерия.

⁹ В качестве частных лиц.

¹⁰ Война всех против всех — афоризм Т. Гоббса. (Здесь и далее — прим. автора)

Большая разница, рассматривает ли религию, как одну из своих предпосылок, завершённое государство вследствие несовершенства, заключённого в общей сущности государства, или же религию объявляет своей основой незавершённое государство вследствие несовершенства, заключённого в его особом существовании как государства несовершенного. В последнем случае религия становится несовершенной политикой. В первом случае в религии обнаруживается несовершенство, присущее даже завершённой политике. Так называемое христианское государство нуждается в христианской религии, чтобы восполнить себя как государство. Демократическое же государство, действительное государство, не нуждается в религии для своего политического восполнения. Напротив, оно может абстрагироваться от религии, ибо в нем, осуществлена мирским способом человеческая основа религии. Так называемое христианское государство относится к религии политически, а к политике — религиозно. Низводя государственные формы к видимости, оно в той же степени низводит к видимости и религию.

К критике гегелевской философии права.

Введение¹¹

Для Германии критика религии по существу окончена, а критик” религии — предпосылка всякой другой критики.

Земное существование заблуждения скомпрометировано, раз опровергнута его небесная *oratio pro aris et focis*¹². Человек, который в фантастической действительности неба искал некое сверхчеловеческое существо, а нашел лишь отражение себя самого, не пожелает больше находить только видимость самого себя, только нечеловека — там, где он ищет и должен искать свою истинную действительность.

Основа иррелигиозной критики такова: человек создает религию, религия же не создает человека. А именно: религия есть самосознание и самочувствование человека, который или еще не обрел себя, или уже снова себя потерял. Но человек — не абстрактное, где-то вне мира ютящееся существо. Человек — это мир человека, государство, общество. Это государство, это общество порождает религию, превратное мировоззрение, ибо сами они — превратный мир, религия есть общая теория этого мира, его энциклопедический компендиум, его логика в популярной форме, его спиритуалистический *point d'honneur*¹³, его энтузиазм, его моральная санкция, его торжественное восполнение, его всеобщее основание для утешения и оправдания. Она претворяет в фантастическую действительность человеческую сущность, потому что человеческая сущность не обладает истинной действительностью. Следовательно, борьба против религии есть косвенно борьба против того мира, духовной усладой которого является религия.

Религиозное убожество есть в одно и то же время выражение действительного убожества и протест против этого действительного убожества. Религия — это вздох угнетенной твари, сердце бессердечного мира, подобно тому как она — дух бездушных порядков. Религия есть опиум народа.

Упразднение религии, как иллюзорного счастья народа, есть требование его действительного счастья. Требование отказа от иллюзий о своем положении есть требование отказа от такого положения, которое нуждается в иллюзиях. Критика религии есть, следовательно, в зародыше критика той юдоли плача, священным ореолом которой является религия.

¹¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 1 2-е издание. Написано в конце 1843 – начале 1844 г.

¹² Самоапология (буквально: речь в защиту алтарей и очагов).

¹³ Вопрос чести.

Критика сбросила с цепей украшавшие их фальшивые цветы — не для того, чтобы человечество продолжало носить эти цепи в их форме, лишенной всякой радости и всякого наслаждения, а для того, чтобы оно сбросило цепи и протянуло руку за живым цветком. Критика религии освобождает человека от иллюзий, чтобы он мыслил, действовал, строил свою действительность как освободившийся от иллюзий, как ставший разумным человек; чтобы он вращался вокруг себя самого и своего действительного солнца. Религия есть лишь иллюзорное солнце, движущееся вокруг человека до тех пор, пока он не начинает двигаться вокруг себя самого.

Задача истории, следовательно, — с тех пор как исчезла правда потустороннего мира, — утвердить правду посюстороннего мира. Ближайшая задача философии, находящейся на службе истории, состоит — после того как разоблачен священный образ человеческого самоотчуждения — в том, чтобы разоблачить самоотчуждение в его неосвященных образах. Критика неба превращается, таким образом, в критику земли, критика религии — в критику права, критика теологии — в критику политики.

Критика религии завершается учением, что человек — высшее существо для человека, завершается, следовательно, категорическим императивом, повелевающим ниспровергнуть все отношения, в которых человек является униженным, поработленным, беспомощным, презренным существом...

Но если протестантизм не дал правильного решения задачи, то все же он правильно поставил ее. Речь теперь шла уже не о борьбе мирянина с попом вне мирянина, а о борьбе со своим собственным внутренним попом, со своей поповской натурой. И если протестантское превращение немца-мирянина в попа эмансипировало светских пап, князей, со всей их кликой — привилегированными и филистерами, — то философское превращение немца, проникнутого поповским духом, в человека будет эмансипацией народа. Но подобно тому, как эмансипация не должна остановиться на князьях, так и секуляризация имуществ не остановится на захвате церковных имуществ, который раньше других был осуществлен лицемерной Пруссией. Тогда Крестьянская война, это наиболее радикальное событие немецкой истории, разбилась о теологию. Ныне, когда сама теология разбита, наиболее резкое проявление несвободы в немецкой истории — наш status quo — разобьется о философию...

Капитал. Критика политической экономии. Т. 1¹⁴

Таинственность товарной формы состоит просто в том, что она является зеркалом, которое отражает людям общественный характер их собственного труда как вещный характер самих продуктов труда, как общественные свойства данных вещей, присущие им от природы; поэтому и общественное отношение производителей к совокупному труду представляется им находящимся вне их общественным отношением вещей. Благодаря этому *quid pro quo* (появлению одного вместо другого) продукты труда становятся товарами, вещами чувственно-сверхчувственными, или общественными. Так световое воздействие вещи на зрительный нерв воспринимается не как субъективное раздражение самого зрительного нерва, а как объективная форма вещи, находящейся вне глаз. Но при зрительных восприятиях свет действительно отбрасывается одной вещью, внешним предметом, на другую вещь, глаз. Это — физическое отношение между физическими вещами. Между тем товарная форма и то отношение стоимостей продуктов труда, в котором она выражается, не имеют решительно ничего общего с физической природой вещей и вытекающими из нее отношениями вещей. Это — лишь определенное общественное отношение самих людей, которое принимает в их глазах фантастическую форму отношения между вещами. Чтобы найти аналогию этому, нам пришлось бы забраться в туманные области религиозного мира. Здесь продукты человеческого мозга представляются самостоятельными существами, одаренными собственной жизнью, стоящими в определенных отношениях с людьми и друг с

¹⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 23. 2-е издание.

другом. То же самое происходит в мире товаров с продуктами человеческих рук. Это я называю фетишизмом, который присущ продуктам труда, коль скоро они производятся как товары, и который, следовательно, неотделим от товарного производства.

Для общества производителей, всеобщее общественное производственное отношение которого состоит в том, что производители относятся здесь к своим продуктам труда как к товарам, следовательно как к стоимостям, и в этой вещной форме частные их работы относятся друг к другу как одинаковый человеческий труд, — для такого общества наиболее подходящей формой религии является христианство с его культом абстрактного человека, в особенности в своих буржуазных разновидностях, каковы протестантизм, деизм и т. д. При древнеазиатских, античных и т. д. способах производства превращение продукта в товар, а следовательно, и бытие людей как товаропроизводителей играют подчиненную роль, которая, однако, становится тем значительнее, чем далее зашел упадок общинного уклада жизни. Собственно торговые народы существуют, как боги Эпикура, лишь в немировых пространствах древнего мира или — как евреи в порах польского общества. Эти древние общественно-производственные организмы несравненно более просты и ясны, чем буржуазный, но они покоятся или на незрелости индивидуального человека, еще не оторвавшегося от пуповины естественно-родовых связей с другими людьми, или на непосредственных отношениях господства и подчинения. Условие их существования — низкая ступень развития производственных сил труда и соответственная ограниченность отношений людей рамками материального процесса производства жизни, а значит, ограниченность всех их отношений друг к другу и к природе. Эта действительная ограниченность отражается идеально в древних религиях, обожествляющих природу, и народных верованиях. Религиозное отражение действительного мира может вообще исчезнуть лишь тогда, когда отношения практической повседневной жизни людей будут выражаться в прозрачных и разумных связях их между собой и с природой. Строй общественного, жизненного процесса, т. е. материального процесса производства, сбросит с себя мистической туманное покрывало лишь тогда, когда он станет продуктом свободного общественного союза людей и будет находиться под их сознательным планомерным контролем. Но для этого необходима определенная материальная основа общества или ряд определенных материальных условий существования, которые представляют собой естественно выросший продукт долгого и мучительного процесса развития...

Глава II

РЕЛИГИЯ КАК ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНЫЙ ФЕНОМЕН

1. Проблема многообразия и единства исторических форм религии: феноменологический и исторический способы ее изучения.
2. Религии в истории общества:
 - элементарные формы религиозной жизни;
 - религии первых цивилизаций — Египта, Месопотамии, Инда;
 - религии “классических” цивилизаций древнего мира: зороастризм, индуизм, конфуцианство и даосизм, религии греков и римлян, иудаизм” мировые религии — буддизм, христианство, ислам.
3. Критика религии. Атеизм как исторический феномен.

1. ПРОБЛЕМА МНОГООБРАЗИЯ И ЕДИНСТВА ИСТОРИЧЕСКИХ ФОРМ РЕЛИГИИ; ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЙ И ИСТОРИЧЕСКИЙ СПОСОБЫ ЕЕ ИЗУЧЕНИЯ

Реально, в исторической действительности существует множество конкретных религий. Этнографические и исторические исследования обнаружили поразительное разнообразие верований и обрядов у разных народов и на разных ступенях исторического развития. Одна из основных и нелегких уже в силу обилия материала задач религиоведения заключается в описании, каталогизации, классификации и систематизации исторических религий, т. е. тех, которые существовали в прошлом и существуют сегодня.

Решение этой задачи сталкивается с трудностью, имеющей принципиальный характер. Нужно найти путеводную нить, которая помогла бы разобраться в многообразии исторических форм религии и ответить на вопрос, существует ли между ними связь, представляют ли они собой некое единство. Сравнивая между собой разные религии, можно выявить сходные, общие черты и различия. Но чтобы сравнивать, нужно располагать соответствующим масштабом сравнения, т. е. заранее установить те общие для разных религий параметры, обладание которыми только и делает их сравнимыми между собой. Есть смысл и возможность сравнивать между собой, например, тотемизм и христианство, если между ними установлено нечто общее, если существует основание для сравнения. Вопрос заключается в том, каким образом установить это основание, где искать масштаб для сравнения? Это вопрос о соотношении исторического и феноменологического способов рассмотрения религии.

Исторический способ рассмотрения религии — одно из проявлений исторического мышления, мышления, которое исследует жизнь общества, человеческие отношения как движение во времени от одного состояния к последующим. Перед историком — череда различных состояний, между которыми он должен установить связь.

Историк в силу этой исходной своей позиции рассматривает религию во всем многообразии ее исторических форм. Каждая из них имеет самостоятельное значение как звено исторического процесса, каждая получает объяснение в рамках той или иной стадии исторического развития. Однако у народов, стоящих примерно на одной и той же ступени исторического развития, нередко существуют весьма несхожие религиозные формы; и различия при этом касаются не только каких-то деталей верований или культа, но и самого

стиля, или духа, религии, т. е. ее отношения к человеческой жизни, предлагаемых ею способов решения проблем человеческого существования, отношения к “миру”. Примером может служить существование в одной стране, в Китае, на протяжении двух тысячелетий таких несходных религий, как конфуцианство и буддизм. Возникшие почти в одно и то же время и в сходных условиях общественного строя, они противоположны по духу своего вероучения и жизненным ориентациям: если конфуцианство освящает и принимает существующий порядок вещей, делает акцент на соблюдение строго установленных обрядов и церемоний, лишено интереса к мистике и потусторонней жизни, то буддизм принципиально отрицает ценность земной жизни и призывает к отрешению от земного существования, его забот.

Очевидный факт многообразия исторических религий может быть понят и объяснен в рамках исторического способа их рассмотрения только через рассмотрение каждой конкретной религии в контексте всей совокупности условий ее существования — материальных условий жизни людей, политических и социальных форм, художественного творчества и т. д. Иными словами, историк видит в религии составную часть того или иного культурного единства. Исходная позиция историка ведет его к тому, чтобы рассматривать религию как фактор культуры, т. е. рассматривать отношение между ними как отношение причинно-следственное: либо культура порождает религию, либо религия — культуру. В тех случаях, когда в религии усматривается главный фактор культуры, данная культура определяется по религиозному признаку — как христианская, мусульманская и т. д. Так или иначе, с этой точки зрения история религии есть история человеческой культуры; история религии лишена своей особой, внутренней логики развития. В культуре лежат основания и могут быть найдены критерии сравнения или сопоставления разных религий.

Исторический способ рассмотрения религии оказался необходимым и в определенных пределах достаточно плодотворным, он помогает обнаружить и объяснить многообразие религий, происходящие в них перемены. Однако он таит в себе внутреннее противоречие, связанное с тем, что понятие религии выходит за пределы отдельных культур. Поэтому часто идут по пути поиска общего религиозного компонента разных культур, например христианской и мусульманской, т. е. фактически — по пути обособления религии от других компонентов культуры. Такая операция возможна лишь в обществе, достигшем высокого уровня дифференциации. Особенность западной современной культуры заключается в том, что здесь религия как ценностная система противостоит тому культурному комплексу, который может быть обозначен как государственно-гражданский, светский. Но распространять эту модель взаимосвязи религии и культуры на все исторически сложившиеся системы было бы как раз проявлением антиисторического подхода. Например, если в работе по истории культуры, относящейся к какой-либо древней цивилизации, выделить отдельную главу о религии, то это неизбежно приведет к произвольной ее изоляции от того контекста, в котором она реально существует, — от форм правления и социальной организации, от повседневной жизни, быта людей, от всей совокупности интеллектуальных и технических достижений, архитектуры, искусства. Однако такого рода операция довольно часто совершается, с тем чтобы вырванную из реального контекста религию можно было поставить в искусственный контекст “истории религии” как хронологической последовательности разных конкретных религий.

История религии, изолированная от ее культурного контекста, если таковая история стремится быть чем-то большим, чем простое хронологическое описание, должна искать какую-то опору — например, в этнографии. И тогда появляется “история религий народов мира”. Вот почему формирование “истории религии” как научной дисциплины вынудило искать возможности для восполнения ограниченности исторического подхода. Одна из таких возможностей — разработка отдельных проблем специалистами, когда, например, о китайской религии преимущественное право судить предоставляется синологу, о религиях классической античности — филологу-классицисту, о примитивных религиях — этнологу-африканисту или американисту и т. д. Таким образом, фактически восстанавливается, только

на ином уровне, признание укорененности исторически рассматриваемой религии в той или иной культуре.

Опорной могла служить также идея развития, теория общественного прогресса в духе Вико, когда в качестве исходного пункта истории берется религиозная фаза (“век богов” или, у Конта, “теологическая стадия”), а современность рассматривается как конечный пункт — “век людей”, позитивная стадия торжества науки. В таком случае религия представляется существующей в качестве пережитка, а отношение между религией и культурой превращается в отношение между прошлым и настоящим, предысторией и современностью. Религия предстает в виде некой независимой в сущности, от культурного контекста величины, порождения “незрелости” общества, с такими характеристиками, как “временность” и “преходящесть”. Отделенные от своего реального контекста, религии могут и должны рассматриваться в сравнении между собой, а не в сопоставлении с культурным контекстом. На этой основе и сложилась историческая наука о религии в качестве сравнительного религиоведения. Ее основоположник М. Мюллер пришел к понятию прарелигии, которая должна была быть объяснена из нее самой, помимо ссылок на различные исторические реальности. В настоящем следовало обнаружить следы религиозного прошлого, углубляясь все далее от одной исторической формы к другой.

В рамках такого подхода оказалось возможным открыть в античной культуре переход от “мифа” к “логосу” (в Греции — от мифологического сознания — к философско-художественному, в Риме — от магического — к гражданско-государственному и правовому). При этом как высшие оценивались те культуры, в которых религия вытеснялась в большей или меньшей степени другими формами мотивации — социально-политической организацией, искусством, моралью, технологией и т. д. Эта модель, противопоставляющая религию прогрессу и выносящая ее за пределы культуры как нечто ей чужеродное, противостоит тому факту, что человеческое сознание, пронизывающее и связывающее весь наш опыт, сознание как постижение человеком взаимосвязи вещей и себя самого на самом деле говорит об одном и том же на разных языках — на языке философии, поэзии, науки, политики и также религии. Но если принять этот подход, религия оказывается либо заблуждением, ошибкой человеческого ума или чувств, как у Э. Тайлора или Дж. Дж. Фрэзера, или чем-то “не от мира сего”, источником чего может быть лишь объект религиозной веры: веру в бога можно объяснить только существованием бога. Третьего не дано. Чтобы избежать этого тупика, историческое исследование должно было каждый раз вкладывать в понятие религии содержание, которое делало религию функционально значимой за пределами каждого данного историко-культурного контекста, т. е. искать общее понятие религии в качестве необходимой предпосылки исторического исследования конкретных религий.

Феноменологический способ рассмотрения религии в многообразии ее исторических форм усматривает, в сущности, нечто случайное. Феноменология видит в религии некую универсальную данность, существующую вне исторических религий, а в них находящую лишь свое внешнее проявление. Предметом феноменологии признается религиозный опыт, как бы стоящий по ту сторону форм его выражения и средств их познания. Задача феноменологии заключается в анализе структуры религиозных явлений, а не в установлении внешних черт сходства различных верований. Так, магия, жертвоприношение или молитва являются элементами, свойственными всем религиям мира, поэтому важно понять их значение в качестве конституирующих элементов религиозного сознания и практики. Это совсем иной срез анализа религии по сравнению с тем, который свойствен истории. С точки зрения феноменологии религия определяется как “встреча со священным” и как ответная деятельность человека, определяемого этим священным началом. Религия познается не из ее истории и не из культуры как контекста ее существования, а из “встречи со священным”. Феноменология рассматривает религию не в конкретном социальном контексте и не как исторически проходящее явление, а как нечто изначально, “естественно” присущее человеку, который по своей природе является существом религиозным (*homo religiosus*). Один из принципов феноменологии — “религия начинается с самой себя”, и потому не имеют смысла попытки выяснить ее происхождение.

Основы феноменологии религии в современном ее понимании разработаны прежде всего в трудах Р. Отто, Г. ван дер Леува и М. Элиаде.

Однако и феноменологический способ рассмотрения религии заключает в себе внутреннее противоречие. Он предписывает воздержание от суждений о реальности, стоящей “за” явлениями. Явления и есть конечные объекты, за которыми для феноменолога уже нет ничего. Поэтому у феноменологии религии нет системы, нет даже и бога в качестве непосредственно данного явления: феноменолог всегда имеет дело только с теми *образами* бога, которые существуют в разных религиях. Его не интересует вопрос об их истинности или ложности. И если при этом возникает вопрос о том, почему каждая данная религия должна восприниматься как какой-то вариант одного и того же “фундаментального феномена”, то феноменология не может ответить на этот вопрос. Для этого ей нужна помощь специалиста-историка. Если всем религиям одинаково присущ абсолютный характер, то почему они столь различны? Стремление сохранить исходный пункт феноменологии с присущим ему принципиальным антиисторизмом ведет к тому, что феноменологи вынуждены конструировать некое подобие религиозной истории человечества, в рамках которой возможны два варианта. Один из них выражен у М. Элиаде в утверждении о “деградации” от мифов к символам, т. е. о процессе, в ходе которого религия утрачивает свою особую природу и сводится к явлению, присущему культуре: специфическое растворяется в общем. Другой вариант отвергает объяснение многообразия религий, заключающееся в утверждении, что, по существу, есть только одна истинная религия, лишь отлитая в разные исторические формы. В противоположность такому подходу, стирающему границы между разными религиями, противопоставляется взгляд на историю верований как постепенное раскрытие истины людям. Разные религии в разной степени причастны к одной и той же истине. Такой точки зрения придерживался современный православный богослов, священник А. Мень, ссылаясь на Вл. Соловьева и других православных богословов и религиозных философов. С этой точки зрения, “в христианстве нашел свое внутреннее завершение длительный всемирно-исторический процесс религиозных исканий всего человечества”; в истории лежат пути, ведущие к истине, сама же истина — трансисторична, ее можно и должно интерпретировать в понятиях универсальных религиозных структур, которые призвана выявить феноменология.

Радикальное противопоставление этих двух способов рассмотрения религии — *исторического и феноменологического* — возможно все же лишь в теории. В практике же религиоведческих исследований эти два способа скорее дополняют друг друга, нежели взаимоисключают. Феноменология должна классифицировать исторический материал, в то время как историки культуры не могут обойтись без определения понятия религии, которое выходит за рамки отдельной исследуемой культуры. Феноменологическое утверждение “трансисторичности” религиозных структур в конечном счете имеет реальный смысл в качестве признания общих исторических закономерностей, действующих в различные исторические эпохи.

Используя эти способы, религиоведение получает возможность дать описание и классификацию религиозных феноменов, выявить в них моменты, конституирующие существующие типы религий, раскрыта существенные черты религиозных феноменов, их структуру и значение.

Феноменология религии стала самостоятельной отраслью религиоведения, которую оказалось невозможно заменить социологией, психологией и историей религии, равно как и философией религии. Не только результаты, но и в особенности свойственный феноменологии метод анализа делают ее необходимой в разработке всего комплекса религиоведческих проблем и дисциплин. Полученные на этом пути результаты дают возможность представить религию в истории общества и в контексте развития культуры.

2. РЕЛИГИИ В ИСТОРИИ ОБЩЕСТВА

ЭЛЕМЕНТАРНЫЕ ФОРМЫ РЕЛИГИОЗНОЙ ЖИЗНИ

Длившийся около 1,5 млн. лет, на протяжении “каменного века” — палеолита, процесс социогенеза и становления человека современного типа, человека разумного, завершился примерно 35—40 тыс. лет назад. Это был важный рубеж в развитии человечества, в рамках еще его доистории.

К этому рубежу пралюди — неандертальцы пришли, овладев уже I основными способами обработки камня и некоторых других материалов, умея добывать огонь, накопив запас знаний, необходимых для собирательства и охоты. Важнейшие социальные достижения этого времени — родовой строй, язык, обряды, живопись. С появлением рода биологические инстинкты, пищевой и половой, были поставлены под контроль общества. Человек стал человеком — существом социальным. Отныне его поступки регулируются не инстинктами, а традициями — обычаями, соблюдение которых делает возможным сохранение социальной группы. Каждое появляющееся на свет человеческое существо должно проходить длящийся годами процесс научения жизни в обществе — воспитания, необходимого для осознания своего места и обязанностей в группе, к которой оно принадлежит, овладения соответствующими знаниями и навыками соблюдения общего интереса, подчинения воле коллектива, его власти. Элементарной исходной исторической формой осознания общности членов человеческой группы сородичей был тотемизм. Это типичное для определенного уровня общественного развития представление группы людей, занимающихся собирательством и охотой, об их общем происхождении от мифического существа. В доживших до нашего времени элементарных религиях тотемизм встречался не повсеместно, но был широко распространен в особенности у австралийцев, меланезийцев и американских индейцев. Слово “тотем” употреблялось племенем оджибуэев (Северная Америка) для обозначения существа, находящегося в магически-мистическом отношении к индивиду или группе людей.

Тотемизм — представление о родственной связи всех членов рода с каким-то видом животных или растений. Это животное или растение являлось тотемом данной группы людей. Члены группы, тотемом которой был, например, медведь, считали себя медведями, а медведей — членами своей группы. Таким образом наглядно выражалось единство членов данного рода и их отличие от всех остальных. Тотем — символ, обозначение единства. Тотемистические представления обуславливают определенные отношения между людьми. Они делятся на “своих” и “чужих”, и вместе с этим устанавливается, что можно и что нельзя. Мясо “своего” тотема нельзя употреблять в пищу, мужчины и женщины одной тотемной группы не могут вступать в брак — это табу. Возникает представление о дозволенном и запрещенном. С тотемом связано представление о существовании особых вещей, на них налагается табу, они становятся неприкасаемыми, “священными” — обращаться с ними можно, только соблюдая строжайшие правила, за нарушение которых полагались страшные наказания.

Считалось, что соблюдение этих правил обеспечивает сохранение рода, добычу пищи. Делая полезное животное тотемом, члены рода верили, что с помощью каких-то действий, например подражательных танцев, символических действий другого рода, можно заставить это животное размножаться. Пещерная живопись той эпохи почти исключительно изображает животных. Появляются магические действия. Одной из первых была магия охотничья.

Магия — символический образ действий (колдовских обрядов), имеющих своей целью достижение конкретного результата. Это получение нужного результата особым, не “прямым” способом. Так, можно добиться успеха на охоте за счет выносливости, смелости, опытности и прочего, а можно добиться успеха охоты, предварительно имитируя приемы, используемые на охоте. Или, действуя по аналогии, вызвать дождь. Таким образом, возникает представление, что некоторые человеческие действия помимо обычного имеют еще совсем особое значение, являются колдовскими приемами. Затем появились представления, что и определенные события могут обладать особым значением — предвещать то, что должно произойти. Так рождается гадательная магия — мантика. Влияние на человеческие дела признавалось за какими-то предметами, обладающими особыми свойствами, необходимыми для того, чтобы такое влияние оказывать. Это — свойство не всех, а только особых предметов — фетишей, талисманов, амулетов. Это свойство, которым обладают не все, а только некоторые люди или предметы, — особая, скрытая в них сила — мана.

Тотемистические представления связаны с особыми церемониями, ритуалами, совершаемыми по поводу важнейших событий в жизни — рождения, посвящения (введения юноши в число взрослых охотников), смерти. В ритуале посвящения первобытный человек

отождествляет себя с животным-предком, со своим тотемом, посредством сложных и нередко мучительных церемоний. В пещерах найдены относящиеся к палеолиту следы обряда посвящения — сделанные на мягкой глине отпечатки изуродованных рук. Посвященный символически умирает, чтобы возродиться к новой жизни и быть способным выполнять свои обязанности по отношению к обществу.

Эти обряды, через которые должен был пройти каждый, сопровождались пением, в котором давалось толкование этих обрядов — *мифы* о происхождении и развитии мира с точки зрения тотемистических представлений. Это была своего рода школа, обучение, которое давало детальные представления, касающиеся мира и того, как управлять им, дополнявшее обучение на практике приемам охоты, приготовления пищи и т. п. Обряд посвящения включал присвоение имени, что считалось особенно важным и священным как установление связи посвящаемого с тотемом и, следовательно, со всем миром. Тотемистические мифы, связь которых с ритуалами считалась необходимой для сохранения жизни рода, со временем стали соединяться, образуя более или менее связную систему — *мифологию*.

Свидетельством развития ритуалов и мифов в палеолитических стоянках являются погребения. Живые начали заботиться о мертвых, которые и после смерти продолжали считаться членами рода. Но их еще и боялись, поэтому засыпали землей, камнями или забрасывали ветками. Люди считали, что умерший продолжает жить, поэтому его снабжали пищей, убивали и хоронили вместе с ним животных, а погребали его неподалеку от костра, чтобы умершему было тепло, и т. д. Иными словами, представлялось, что продолжающаяся жизнь вполне “материальна”, не было представлений о жизни “духа”. Однако уже такой обычай, как окрашивание

трупа охрой в подражание цвету крови, говорит о применении магических приемов. Об этом свидетельствует и пещерная живопись, изображение целого комплекса ритуалов — танцев, воспроизводящих успешную охоту. На этих рисунках были обнаружены отдельные фигуры переодетых мужчин, изображающих животных. Можно предположить, что подражание животным имело магическое значение. Если это так, то это — прообраз колдуна, или *шамана*, человека, частично освобожденного от повседневных трудов, занятого специально обеспечением общего благополучия с помощью магических приемов, отвечающего за выполнение ритуалов. Возможно, в это время наряду с тем представлением о мире, которое выражено в символической магии (когда изображение или смысл вещи отождествляется с самой вещью настолько, что считается, что, воздействуя на изображение, воздействуешь с помощью таинственной силы и на оригинал), зарождается и представление о *духах*, демонах. Скорее всего, оно возникает как попытка объяснить смерть — мгновение назад человек еще жил, теперь он мертв, хотя тело здесь. Отсюда представление о том, что умереть — значит “испустить дух”. Предполагалось, что духи действуют и продолжают общение с людьми. Первоначально считалось, что их сила не превосходит силы человека. Так возникла вера в “духовные существа” — *анимизм*.

Таким образом, данные археологии позволяют думать, что зарождение тотемизма, магии, фетишизма, мифологии, анимизма относится к времени существования поздних неандертальцев, происходит еще в древнекаменном веке.

В IX—VII тысячелетиях до н. э. в истории человечества происходит крупный перелом, получивший наименование неолитической революции. Было изобретено земледелие — одно из крупнейших достижений человечества, благодаря которому оно перешло от присваивающего хозяйства к производящему. Период неолита охватывает промежуток времени между изобретением земледелия и появлением первых городов в начале IV в. до н. э., знаменующим собой начало истории цивилизации.

Переход к земледелию привел к появлению нового типа общества, нового отношения человека к природе и человека к человеку. Появилось имущество, которое надо было сохранять, и, следовательно, собственность, которая сначала была общинной, но впоследствии возникла частная собственность, а с ней и неравенство. На первых порах общество еще сохраняло тотемистическую организацию, расширяя и усложняя ее. Со временем она претерпевала все большие изменения в направлении, ведущем к религиям древнейших цивилизаций.

С развитием земледелия в тотемистических ритуалах, имевших целью получение урожая, наиболее характерными становятся обряды плодородия, изображения половых

органов, выделяется роль женщины. Подражательная магия вызывания дождя становится еще одной важнейшей целью обрядов. Посев зерен, который воспринимается как необходимость похоронить, убить всходы, чтобы родилась новая жизнь, приводит к идее жертвоприношения, даже человеческого. Появляются и становятся все более регулярными весенние праздники и праздники урожая. Возникающая необходимость упорядочить ритуал и магию, обеспечить выполнение важнейших функций жизни и управления обществом приводит к появлению религии, организованной в новых масштабах общества.

Таким образом, религия получает развитие в первобытном обществе как составная часть жизнедеятельности первобытных людей, их социальной организации; ее появление связано с появлением искусства, праморали. На этой стадии развития общества все явления духовной жизни еще очень тесно связаны между собой, переплетаются, так что разделять их можно довольно условно. Это явление обозначается понятием *синкретизма* — нерасчлененности первобытной духовной культуры.

В первобытном обществе возникают тотемизм, магия, фетишизм, мифология, анимизм. В этой связи появляется представление об особой, не похожей на другие — сверхъестественной — силе, которая может передаваться от человека к человеку, от предмета к предмету. Со временем эта сила стала представляться в виде особых самостоятельных существ — духов или демонов. Это — домовые, русалки, лешие и т. п., к ним относятся и души умерших. Сначала духи помещались в том же мире, что и люди, но затем сложилось представление об особом мире обитания сверхъестественных существ, отличном от естественного. Вместе с появлением представлений о сверхъестественных существах появляются и люди, которые считаются способными вступать с ними в контакт. Это — маги, колдуны, шаманы.

Первые мифы были тотемистическими. Ритуальные тотемистические пляски, исполняемые ряжеными под тотемное животное, стали истолковываться как сцены из жизни далеких предков, представлявших одновременно как люди и как животные. Отсюда и изображения полулюдей полуживотных. В мифах природные и социальные явления изображались как действия персонажей этих повествований. Особую роль в мифологии приобретает дух сильного человека — героя, со временем преобразующийся в дух бога. Так складываются предпосылки религии, основывающейся на теизме — вере в богов (многобожие, политеизм) и позже — в единого бога (монотеизм).

Тотемы — еще не божества, однако, они носители особой, “нуминозной” силы, и потому они священны, их нельзя убивать. Тотемизм — разновидность религии, связанной с верой в некие особые “силы”. Такие религии иногда называются “динамическими религиями” (от греч. *dynamis* — сила). В основе этих религий лежит особого рода переживание, когда объект культа (в данном случае — животное) воспринимается как нечто совсем отличное от других объектов (животных), представляющее собой некую таинственную силу. Хотя тотем не является объектом благоговейного почитания, но индивиды или данный клан хотели бы обладать связью с заключенной в нем силой. Эта мистико-магическая связь достигается за счет того, что происхождение клана ведется от животного — тотема. И происходящее в особых случаях убийство и сакраментальное поедание тотемного животного также утверждает магическую связь между ним и родом. Человек, стоящий на том уровне развития о котором идет речь, в животном видит не единичное животное, а воплощение рода, обладающего необозримо долгим существованием, поэтому связь человека с тотемным животным может представляться как обеспечивающая его роду неограниченно длительное существование.

Если тотемизм является достоянием народов, стоящих на начальных ступенях развития культуры, то фетишизм встречается везде, где существуют “священные вещи”. Фетиш (от португ. *Fetisso* — амулет, волшебство) буквально значит “наделенный магической силой”. Мы видим проявления фетишизма, когда пользуются для определенных целей “святой водой” или над входной дверью прибавляют подкову “на счастье”. Фетишами становятся как создаваемые человеком вещи, так и естественные, обладающие необычным обликом. Чаще всего усматриваемая в них сила представляется как безличная, но со временем допускается предположение, что в фетише живет некий дух. В таком случае мы имеем дело с анимизмом.

С мотивом силы связана идея табу. Обладающие силой личности (как, например, вожди или знахари) и предметы (фетиши) становятся табу. Это означает, что они

выделяются из круга обычных, профанных объектов и к ним предписывается относиться с соблюдением определенных правил. Само слово “табу” полинезийского происхождения и означает “нечто примечательное”, требующее внимания, особое. Табу являются поэтому все нуминозно значимые объекты: жрец и вождь; все, относящееся к культу священных предметов; животные и растения определенных видов, в особенности тотемные; покойники, воюющие люди, женщины при родах и т. д. Действие табуированных объектов является двойственным — опасным и полезным. Эта двойственность присуща всем нуминозным объектам. И они вызывают у человека двойственное отношение — боязни, отталкивающей от них, и притяжения к ним. Например, глава рода для “подданных” одновременно является “предметом”, которого сторонятся и к которому в то же время тянутся. Из переживаний, связанных с табу, вырастают полярные ценности — *чистое* и *нечистое*. Наполненным этой двойственной силой и потому табуированным объектам противостоят профанные, не имеющие нуминозного значения. В последующем этическом развитии обладающие характером табу “вещи” разделяются на позитивные, полезные и поэтому этически “хорошие” сущности — *чистые* — и на вредные, этически негативные нуминозные сущности — *нечистые*. Так, евреи, например, считали свинью нечистым и потому непригодным в пищу животным не потому, что свинья — профанное животное, тогда ее можно было бы есть, но, напротив, — потому, что она нуминозно негативна и оттого является табу.

Тотемизм, фетишизм, культ предков, анимизм и т. д. — все эти элементы присущи религиям в их ранней, элементарной форме. Однако у каждого народа они образуют некоторое неповторимое единство, своеобразное целое. Элементарная форма религии представлена многими, различающимися между собой религиями, каждой из которых перечисленные выше элементы присущи в разной степени и в различных вариациях. И в то же время всем этим религиям присуще нечто общее, они образуют некое единое целое — религию “примитивных” культур, отличную от всех других в своей основополагающей жизненной позиции. Одна из распространенных и признанных квалификаций этой позиции состоит в том, что это религия магического единения, связи. Человек этой культуры во всех существах и во всех имеющих для него значение вещах ощущает некую тайную и подлинную жизнь, овладение которой, подчинение или достижение которой является главным стремлением всех членов рода. Очертания внешнего мира еще не приобрели той определенности, постоянства, неизменности, как у человека более развитой культуры. Это совсем другое видение действительности, из которого проистекает все мышление и деятельность людей. Все может стать всем, чем угодно, как это бывает в сновидениях или грезах. В этом воззрении на мир, более эмоциональном, чем интеллектуальном, лежит объяснение того, почему столь велика роль мифа в жизни и культе “примитивных” народов. В мифе выражается такое осознание действительности, которое еще не знает ограничений возможного, присущих естественнонаучно обусловленному, рациональному миропониманию, оно является наглядно-фантастическим, а не абстрактно-логическим. В элементарной форме религиозной жизни доминирует магия: человек того времени воспринимает мир не “объективно”, а как проекцию своих чувств и оценок на внешний мир. Мир, следовательно, чувствует так же, как и он. И на основе этого ощущения единства человек способен — как в сновидениях — подчинять себе этот так называемый внешний мир. Желания должны сбываться и изменять мир.

Древний человек в мифах выражает свои страхи и свои желания, выносит их вовне и верит в миф, связанный с определенным культом, как в действительность, т. е. воспринимает и переживает миф как некую священную и все вновь и вновь осуществляющуюся действительность. В этом мире индивид, единичный человек еще не обладает самостоятельными отдельным существованием, жизнью. Это не значит, что в определенных областях отдельный человек совсем не может принимать самостоятельных решений, в частности в сфере профанной жизни. Но на этом уровне элементарной формы религиозной жизни все сознательно-религиозное существование человека полностью зависимо от окружающего его сакрального сообщества — селения, тотемного сообщества, мужского союза и т. д. Эти общности охватывают и воплощают в себе подлинную жизнь индивида, тогда как единичное, отдельное, особенное в нем носит лишь второстепенный характер. Здесь, в этой главной сфере жизнедеятельности, нет места для “частных зон”. Это “связанное существование” в самых главных своих проявлениях.

РЕЛИГИИ ПЕРВЫХ ЦИВИЛИЗАЦИЙ - ЕГИПТА; МЕСОПОТАМИИ, ИНДА

Около шестидесяти веков назад, в IV тысячелетии до н. э. на берегах Нила, Тигра и Евфрата, Инда возникли первые великие цивилизации. Родоплеменные сообщества уступили место государственному объединению людей.

Рождение цивилизации было шагом вперед в освобождении человека от тех первобытных способов организации его жизни, которые до поры до времени были необходимы, поскольку обеспечивали сплоченность людей перед неподвластными им силами природы.

Возникновение цивилизации гигантски убыстрило ход истории, введя в действие новые механизмы и творческие силы прогресса, хотя складывающаяся структура цивилизованного общества оказалась внутренне глубоко противоречивой: свобода и творчество немногих обеспечивались порабощением большинства. Не столько природные, сколько социальные силы властвуют теперь над судьбами человека. Человек стал подчиняться государственному принуждению и закону.

В этой связи меняются содержание и функции религиозных верований. Если в первобытном обществе интересы и благополучие индивида совпадали, составляли неразрывное целое с интересами и благополучием рода, то теперь интересы личности и общества стали расходиться во всяком случае перестали отождествляться.

Социальное расслоение общества привело к тому, что вместо одной общей системы ценностей и представлений о добре и зле у каждой большой общественной группы появились свои собственные. Тем самым была поставлена под вопрос сама возможность существования общества как устойчиво функционирующего социального организма. Силам разъединения, взаимного отрицания людьми друг друга должна была быть противопоставлена общая, всеми признаваемая и для всех обязательная система ценностей и стандартов поведения — общая для социальных низов и социальной элиты. Для этого групповые интересы и взгляды должны были получить форму всеобщности, всечеловеческий или надчеловеческий облик.

Отныне религия выполняет свойственные ей функции социальной интеграции и регуляции в обществе, разобщенном враждой и неравенством, развивающемся в столкновениях, противостоящих сил, бушующих социальных стихий, кипении политических страстей и битв.

Верования и культы в Древнем Египте. Возникшая на берегах Нила в IV тысячелетии до н. э. цивилизация — одна из самых древних. Не удивительно, что в религии древних египтян так сильны влияния тотемизма. Все божества наиболее древнего периода представляются звероподобными — в виде сокола, быка, коровы, кошки, змеи, барана и т. д. Бог может иметь человеческие тело и голову. Тотем превратился в бога, когда в обществе появился господин над всем и всеми, повелитель-самодержец.

Египтяне обоготворяли Солнце. Фараон считался сыном Солнца. Власть в Египте считалась божественной, ее происхождение мели от сверхчеловеческих существ. Фараон как бы становился царем-богом, власть которого распространяется не только на людей, но и на всю Вселенную. В Египте, таким образом, возникла Государственная форма религии, в которой фараон играл главенствующую роль. Тем самым существующие социальные порядки освящались как незыблемое божественное установление. Символом обожествления власти фараона являются знаменитые египетские пирамиды.

Пирамиды свидетельствуют и о развитии представлений о загробном мире, в который после смерти человека переселяется его “двойник” — душа. Чтобы обеспечить ей благополучное посмертное существование, нужно было при погребении выполнить необходимые предписания. Со временем у египтян оформилась вера в загробное воздаяние: за добрые и злые дела человек будет отвечать перед судом владыки умерших — бога Озириса (Осириса). Если не в этом мире, то все же несправедливость и зло будут наказаны в мире потустороннем. О том, какие требования предъявлялись религией, можно судить по тем словам формулы самооправдания, которые произносил умерший перед Озирисом: “...Я не чинил зла... я не крал... я не завидовал... я не лице мерил... я не лгал... я не пустословил... я не совершал прелюбодеяния ... я не был глух к правой речи... я не оскорблял другого... я не поднимал руку на слабого... я не был причиной слез... я не убивал... я не сквернословил...”. Это — из “Книги мертвых”, относящейся к середине II тысячелетия до н. э.

Служение богам осуществляли жрецы, выделившиеся в особую касту. Они обладали большой силой и влиянием в стране, в том числе и благодаря своим познаниям, которые они окружали тайной. Они вели астрономические наблюдения, делали математические расчеты, необходимые для строительства и орошения полей. Но главное их занятие — магические обряды и заклинания, которые считались всесильными. Без них умерший не попадет в божественное царство, без них земля перестанет давать плоды. Жрецы занимались тем, чтобы привести в связь многочисленные мифы и космогонии — размышления о тайне происхождения мира. Это была религия политеизма — многобожия, и в мифологии предпринимаются попытки связать богов родственными отношениями. Бог Озирис получил особое значение с развитием земледелия. В давние времена это был тотем и почитался в образе барана или быка, а потом он отождествлялся с природными явлениями и, наконец, предстал в облике человека. Озирис умирает и воскресает ежедневно, подобно Солнцу. Он умирает и возрождается, как зерно, когда его бросают в землю и когда оно весной прорастает. Его символическая смерть и воскресение из мертвых — это как бы зародыш идеи об искупительной смерти бога, приносящего себя в жертву во спасение жизни. Потом эта идея будет повторена во всех религиях искупления, включая и христианство. Озирис берет себе в жены богиню Изиду (Исиду), которая возвращает к жизни своего супруга, когда он умирает. Культ Изиды — это зарождающийся культ спасения, отрешения от старой жизни, рождения новой. Этот культ был чрезвычайно популярен, он продолжал существовать во времена возникновения христианства, которое во многом ассимилировало его черты в культе богоматери. Девы Марии.

Пирамиды фараонов и усыпальницы знати свидетельствуют о том, сколь велика была у египтян забота о своей посмертной судьбе. Однако современем появляются сомнения относительно того, насколько оправдана эта забота. В “Песне арфиста” — памятнике литературы Среднего царства — говорится о том, что мы ведь ничего не знаем о загробном мире: “Никто еще не приходил оттуда, чтобы рассказать, что там...” А потому, не лучше ли совершать свои дела на земле, следуя своим желаниям, себе на благо? Предпочесть жизнь со всеми ее радостями — бесполезным заботам о “вечности”? Здесь звучит мотив, очень типичный для критической в отношении религии мысли — думать не о смерти, а о жизни. Человек вправе стремиться к счастью в земной своей жизни, а не посвящать ее подготовке к посмертному существованию, о котором мы ничего не знаем.

В другом древнейшем памятнике египетской литературы, поэме “Беседы разочарованного со своею душой”, есть размышления о жизни человека, подавленного горем, всеми покинутого: “Зло наводнило землю. Нет ему ни конца, ни краю”. Царящая в мире несправедливость, с одной стороны, порождала сомнения во всемогуществе богов, питала критическое настроение к официальному культу и жречеству, а с другой — стимулировала поиски правды и справедливости, если не в этой, земной, то хотя бы в другой жизни, Которая скрывается за порогом смерти. Так возникает надежда не на силу обрядов и заклятий, но на высшего божественного судью и мир “вечного света” по ту сторону земного мира, погрязшего во зле. Посмертная судьба человека зависит от его поступков при жизни — был ли он справедлив, помогал ли людям или причинял им боль и зло.

Египтяне — самые набожные из всех людей, такое убеждение вынес Геродот из своих путешествий. Египтяне верили, что все на висте принадлежит богам. Эти боги представлялись им преимущественно как силы жизни во всей ее полноте, в таинственном образе животных или существ, которые наполовину животные — наполовину люди. Но прежде всего олицетворением сил жизни было Солнце. Боги — источник всеобщего процветания. Жизнь в ее полноте — вот один полюс египетской религии и соответственно этому другой ее полюс — смерть. Жизнь признается высшей ценностью, и потому смерть рассматривается как таинственная угроза жизни и присущему ей смыслу. Ни в какой другой религии смерти и мертвым не посвящено столько мыслей и столько забот, культовых предписаний, как в египетской. Чтобы обеспечить победу жизни над смертью, египетская религия использует многообразные, большей частью магические средства. Этой цели служил обычай бальзамирования покойников: жизнь в загробном мире предполагает сохранение телесного образа. Посмертное существование, пропуск в которое дает строгий суд над умершими, представляется как увековеченная земная жизнь во всей ее полноте и блеске. Часто рисунки в гробницах изображают умершего посреди его богатств и имеют магический смысл — обеспечить сохранность накопленного при жизни. Отсюда объяснима столь важная

роль в этой религии мифа и культа Озириса, связанная с феноменом смерти. Поклоняющийся Озирису обретает надежду разделить его судьбу и вновь возродиться к жизни после смерти. Социологический контекст этой религии определяет прежде всего образование в конце IV тысячелетия до н. э. египетского государства под властью единого царя, личность которого приобретает характер божества. Он управляет своим государством, охраняя страну от хаоса и утверждая угодный богам порядок — залог жизни и процветания. Фараон — живой бог, своими магическими силами контролирующий ежегодные разливы Нила, помогающий земле в изобилии растить ячмень и пшеницу. Божественность фараона — залог благополучия, если этого нет — все идет прахом, каждый стремится командовать, брат убивает брата. Нил перестает заливать поля, никто не приносит жертвы богам в храмах, и они отворачиваются от тех, кто утратила них веру. Главная обязанность фараона — выражать свою признательность богам, вседержителям всего сущего. В повседневных ритуалах, совершаемых в храмах, бог-фараон встречается с божеством, вновь сообщаящим ему его силу. Приносимые богам жертвы дают и мертвым правителям жизненную силу. Только фараон приносит богам жертвы, жрецы в многочисленных храмах страны — лишь его представители. Таким образом, Египет — классический пример обожествления царской власти, в отличие от *теократии*, которая ставит жрецов над царями. При теократии жрецы являются представителями божества. В истории Древнего Египта теократические структуры встречаются лишь как кратковременные эпизоды.

Египетский храм — “дом жизни”. Это дом бога, где отправляют его культ, приносят ему жертвы, чтобы заслужить его милости. В то же время это экономический и интеллектуальный центр. Жрецы создают при храмах мастерские и склады, школы и библиотеки, в храмах собираются вместе со жрецами ученые, мудрецы; храмы — не только хранители религиозных традиций, в них записываются научные открытия, наблюдения, изобретения. Египетская религия не исчерпывает всю жизнь человека и общества той эпохи, но она — его средоточие и опора. Стабильность египетского государства эпохи фараонов, с которой не могут сравниться другие ближневосточные царства, поражает: фараоны успешно правили страной на протяжении трех тысячелетий. Одно из отличий Египта от городов-государств Шумера и Инда заключалось в том, что фараоны считались богами и правили, не стесняемые писаными законами, опираясь на аппарат наследственных чиновников и на основе традиции, прецедента.

Религии в Древней Месопотамии. Примерно в то же время, что и в Египте, с середины IV тысячелетия до н. э. в долине между Тигром и Евфратом начинает развиваться цивилизация, оказавшая огромное воздействие на историю человечества. Это — “земля Сennaарская”, о которой говорится в Библии. Шумеры и аккадяне, населявшие эту землю, создали оросительную систему земледелия, изобрели письменность, стали строить города. Они передали своим преемникам — вавилонянам и ассирийцам, а через них — грекам и евреям наряду с техническими достижениями свои представления о мире, юридические и нравственные нормы, религиозные мифы. Шумерские эпические сказания о всемирном потопе, о сотворении мужчины из глины, а женщины — из ребра мужчины, все это — очевидные прототипы ветхозаветных сказаний.

В Шумере существовали долгое время независимые города-государства, среди которых выделялись Ниппур, Ур, Киш, Урук, Умма, Лагаш и Ларса¹⁵. Власть в городах принадлежала в древнейший период жрецам храма, и только потом, позже, чем в Египте, в централизованном государстве она перешла в руки царя, осуществляющего правление из своего дворца. Храм и дворец — два столпа раннего шумерского общества, а первоначально это был храм-дворец — политический, экономический и духовный центр одновременно. Власть принадлежала первосвященникам, соединявшим в своих руках духовные и светские полномочия. Представления о сакральной святости власть имущего, наделенного магической силой, соединялись с уверенностью в том, что молитвы вождя-правителя скорее дойдут до

¹⁵ По оценкам археологов, число жителей царского города Ур составляло 25 тыс. человек. Считается маловероятным, чтобы какой-либо город III тысячелетия до н. э. когда-либо насчитывал свыше 50 тыс. жителей.

богов и будут особенно эффективны. Отсюда понятно, почему вождь-правитель чаще всего был и первосвященником, высшим жрецом. Впоследствии власть перешла к царям, и в первой половине III тысячелетия до н. э. дворец уже представлял собой организацию, параллельную во многом храму по своим светским функциям, в том числе и хозяйственным.

Между египетскими фараонами и шумерскими царями существовало большое различие: если первые считались богами, непосредственно распоряжающимися разливами Нила и его жизнетворной силой, то в Шумере цари были только представителями знати, которым боги даровали власть, т. е. шумерская знать получала право на власть от пантеона богов и богинь.

Месопотамский храм-дворец разительно выделялся на фоне остальных построек шумерского города, для его возведения требовались огромные затраты человеческого труда. Это был символ религиозной связи живых с мертвыми и центр всей жизни города-государства. По представлениям горожан, храм был обиталищем их богов-покровителей, каждый храм посвящался какому-то одному богу. От богов зависели успех или неудача всех человеческих трудов, они представлялись всемогущими. Боги жили в храмах или на вершине зиккурата — многоступенчатой башни.

Все горожане, включая рабов, принадлежали к определенному храму, подобно тому как человек принадлежал к той или иной семейной общине. Они и назывались соответственно. В Уруке, например, были “люди богини Инанны”. Храм брал на себя заботу о сиротах, вдовах, нищих — всех неспособных к самостоятельной жизни. Храм выполнял административные функции: управление строительством ирригационных каналов, сбор налогов, хранение и распоряжение излишками продукции, торговля. Он выполнял и судебные функции, играя роль последней инстанции в регулировании взаимоотношений и улаживании споров между горожанами и государством. Впоследствии, на протяжении III тысячелетия до н. э. шло обогащение дворца и рост его могущества за счет храма, усиливалась и обожествлялась царская власть.

Шумерских богов и богинь в древности знали далеко за пределами Шумера. По представлениям шумеров, жизнь во вселенной управлялась божественными законами. Известно свыше ста таких законов (“Мэ”), которые определяют единственную реальность — Вселенную и все, что в ней заключено, вместе с человеком и общественными институтами. Все установлено законами, непреложно и неизменно. “Мэ” первоначально были дарованы богом воды Энки городу Эреду, но богиня Инанна познакомила с этими законами всех остальных людей. “С тех пор, — говорится в одной из табличек, — не было придумано ничего нового”. Мироощущение древних шумеров определяется представлением о неизменяющейся природе мира. Вселенная для них — совокупность земли и неба: над круглой и плоской землей возвышалось небо — купол огромных размеров. Законы “Мэ” определяли принципы ремесел и искусств, поведение человека, его жизнь и смерть, управление обществом, бытие божественных существ.

В Месопотамии не было стабильных централизованных деспотий, государственные образования сменяли друг друга — Шумер, Аккад, Вавилония, Ассирия. Только временами отдельные правители достигали признанного могущества (Саргон Аккадский, Хаммурапи). Видимо, поэтому в Двуречье сравнительно легко уживались друг с другом многие боги с посвященными им храмами и обслуживавшими их жрецами. На протяжении долгих веков шел процесс отмирания одних божеств и культов и возвеличивания других, обработки и слияния мифологических сюжетов, изменения облика тех богов, которым предстояло возвыситься, — им приписывались деяния и заслуги тех, что умирали в памяти поколений. Так сложилась та религия, о которой мы знаем по дошедшим до нас текстам и данным археологических раскопок.

Мифология сохранила сведения о шумерском пантеоне. Главными считались бог неба Ан и богиня земли Ки, которые породили могущественного Энлиля — бога воздуха, Энки, сотворившего первых людей, бога вод Эа, который нередко изображался в виде человека-рыбы. Но вообще большинство шумеро-аккадо-вавилонских богов имели антропоморфный облик, лишь немногие несли зооморфные черты, угасающее воспоминание о тотемистических представлениях. Боги представлялись в человеческом образе, но семь главных из них отождествлялись с планетами.

Своеобразие религии шумеров и наследовавших им вавилонян, из поколения в поколение наблюдавших звездное небо, научившихся различать планеты от созвездий,

разработавших основы астрономии, заключалось в том, что их опыт восприятия божественного был связан со звездным небом и космическим порядком, неизменным ходом небесных светил. Эта религия в небесных телах видела первоначало и первообраз земных событий и полагала, что с помощью возникшей тогда астрологии можно по звездам угадывать судьбы людей. В грандиозных космических мифах о сотворении мира и о потопе вырабатывалось видение мира, оказавшее влияние на ветхозаветную мифологию.

Боги упорядочили мир и владеют им. В блаженной стране Дильмун, где они обитали, не было ни опасностей, ни болезней, ни старости. Они вступали в браки, рожали детей, творили растения и животных для своего удовольствия. Они создали человека — существо низшее и бесправное, чтобы он своими жертвоприношениями служил им. Боги бессмертны, тогда как одним из божественных законов “Мэ” установлено, что удел человека — болезни, вражда, смерть, а после смерти — вечное и безрадостное пребывание в сумрачном царстве мертвых. Человек ненадолго приходит в мир, чтобы навсегда уйти в мрачную преисподнюю. Если люди смертны и никогда не возвращаются из царства мертвых, то природа бессмертна и ежегодно рождает новую жизнь, как бы воскрешая ее после мертвой зимней спячки. Взаимосвязь жизни и смерти, умирания и воскресения воплощена в бессмертных богах, в одном из главных мифов — о смерти и воскресении Думузи (Таммуза).

В вавилонской версии мифа Думузи, олицетворявший плодородие природы, супруг и брат Иштар — богини любви и плодородия — погиб на охоте. Богиня отправилась за ним в подземное царство, но его властительница богиня Эрешкагиль оставила Иштар у себя. И тогда жизнь на земле прекратилась, перестали размножаться животные и люди. Боги потребовали от Эрешкагиль освобождения Иштар, которая вышла на землю с сосудом живой воды, которой она воскресила умершего Думузи. Так богиня плодородия победила смерть.

Вавилоняне были религиозно одаренным народом, их мифология чрезвычайно богата, разнообразна. В их космогонических мифах, записанных на глиняных табличках, говорится о борьбе богов с силами хаоса и о начале мира, о создании первого человека по имени Адапе и о том, как он по чистой случайности утратил бессмертие. В них легенды о подвигах героев, прежде всего Гильгамеша, и наконец рассказ о великом потопе, который как бы стал точкой отсчета времени (“до потопа” и “после потопа”). Одно из многих наводнений в Двуречье имело действительно катастрофический характер: в археологических раскопках был обнаружен многометровый слой ила, отделявший наиболее древние культурные слои города в Уре от более поздних.

Вавилонская религия сложилась в более или менее окончательном виде во II тысячелетии до н. э. На первое место выдвигается Мардук — бог-покровитель Вавилона, уточняется мифология. Большое развитие у вавилонян получили верования, в которых действовали многочисленные низшие злые духи, демоны, виновники болезней и несчастий, обрушивающихся на человека, которым должны были быть противопоставлены магия и искусство мантики. Вавилонская демонология, магические обряды и заклинания, астрология оказали влияние на многие более поздние религии, включая христианскую, и это влияние было еще весьма ощутимым в средневековой Европе.

В отличие от Египта, в Месопотамии религиозная система не монополизировала полностью духовную жизнь. Например, тексты законов Хаммурапи убеждают в том, что нормы права были практически свободны от религиозных представлений и мотиваций. Эта система оставляла место для взглядов и поступков, не связанных непосредственно с религией, и такой порядок вещей мог оказать влияние на место религии в жизни народов Восточного Средиземноморья — вплоть до античных греков со свойственными им проявлениями свободомыслия. Богоборческие мотивы явственно звучат в древнейшем, из дошедших до нас эпических произведений, повествующем о Гильгамеше. Он пытается обрести бессмертие, вступая в борьбу с неведомым, с установлениями богов, стремясь облегчить жизнь людям и “все злое изгнать из мира”. Гильгамеш напоминает о другом герое — греческом Прометее.

Религия индской цивилизации. Только в XX в. была открыта не менее древняя, чем в Шумере и Египте, цивилизация, сложившаяся в долине Инда и к середине III тысячелетия до н. э. достигшая зрелости. Ее главными центрами были Хараппу и Мохенджо-Даре. Индская цивилизация была самой большой по занимаемой территории из всех доклассических культур Старого Света. Подобно тому, как в Библии есть сведения о месопотамской цивилизации, в сакральной литературе Индии последующих эпох есть

упоминания об индской цивилизации. Отсутствие расшифрованных письменных памятников затрудняет изучение индской цивилизации. Но из письменных памятников Месопотамии известно, что Шумер вел активную торговлю с Индом. К настоящему времени еще не раскопано ни одного дворца или храма. Хотя понятно, что единство на обширном географическом пространстве, огромные зернохранилища, ирригационные системы, планировка городов не могли существовать без централизованного управления. Остается неясным, кто стоял во главе этой системы — боги-цари, как в Египте во времена фараонов, жрецы, как в додинастическом Шумере, или светские цари, как в Месопотамии на следующем этапе ее истории.

В начале III тысячелетия до н. э. города индской цивилизации были заброшены и быстро пришли в упадок. В священной книге индусов “Ригведе” описано нашествие ведийских ариев на большие, окруженные стенами города на Инде и разрушение этих городов ариями. По археологическим находкам зверообразных богов и фигурки богини-матери можно предполагать, что в доарийской Индии люди жили примерно теми же понятиями и верованиями, которые были у шумеров, египтян и других народов древнейших очагов цивилизации Востока.

На рубеже III—II и в первой половине II тысячелетия до н. э. происходит расселение арийцев, индоевропейских народов с их гипотетической прародины (Причерноморье и Прикаспий), давшее толчок возникновению ряда древних “классических” цивилизаций—древнегреческой, иранской, индийской, оказавшее влияние на развитие других очагов культуры, вплоть до Китая. Сами древнейшие верования индоевропейских народов запечатлены в древнеиндийских ведах и в религиях древних германцев и славян. Это — верования, сложившиеся у пастушеских индоевропейских племен еще на их прародине в III тысячелетии до н. э. На этой общей основе складываются религии в новых регионах расселения индоевропейцев, но дальше их развитие идет уже разными путями. В истории самый заметный след из них оставили зороастризм и индуизм.

РЕЛИГИИ “КЛАССИЧЕСКИХ” ЦИВИЛИЗАЦИЙ ДРЕВНЕГО МИРА: ЗОРОАСТРИЗМ, ИНДУИЗМ, КОНФУЦИАНСТВО И ДАОСИЗМ, РЕЛИГИИ ГРЕКОВ И РИМЛЯН, ИУДАИЗМ

Зороастризм заметно отличается по своему характеру от религиозных систем Месопотамии и Египта. Он относится к более позднему типу *пророческих религий*. Его основатель — иранский пророк Зороастр (Заратуштра), живший в VIII—VII вв. до н. э., т. е. в одно время с Буддой Шакьямуни и всего на 100 лет раньше Лао-цзы и Конфуция. Зороастр был вероучителем-пророком, подобно древнееврейскому Моисею. Основы зороастризма зафиксированы в древнейшей священной книге зороастрийцев — Авесте.

В текстах времен ахеменидских правителей Дария, Кира, Ксеркса можно найти следы его идей, но нет упоминаний о нем самом. Сведений о нем крайне мало. Тексты Авесты, которыми сегодня располагает наука, относятся к гораздо более позднему времени. Согласно учению Зороастра, миру добра, света и справедливости, которые олицетворяет Ахура-Мазда (греч. Ормузд), противостоит мир зла и тьмы, его олицетворяет Ангра-Майнью (Ариман). Между этими двумя началами идет борьба не на жизнь, а на смерть. Ахура-Мазде помогают в этой борьбе духи чистоты и добра, Ангра-Майнью — силы зла, разрушения.

Зороастризм принадлежит уже к числу развитых религий, он философски осмысливает мир на основе дуалистической идеи о непримиримости и постоянной борьбе света и тьмы, добра и зла. Здесь совершается переход от магических религий к этическим. Человек должен быть на стороне добра, стать лучше, не жалеть сил для борьбы со злом и силами тьмы, всякой нечистью. Он должен быть доброжелательным, умеренным в помыслах и страстях, помогать ближнему. Человек — творец своего счастья, от него зависит его судьба. Для борьбы со злом человек прежде всего должен очиститься, и не только духом и помыслом, но и телом. Физической чистоте зороастризм придавал ритуальное значение. Трупы покойников — символ нечистоты, они не должны соприкасаться с чистыми стихиями (землей, водой, огнем). Отсюда ~ особый обряд Захоронения: в открытые башни особые служители сносили тела умерших, где их склеивали хищные грифы, а кости сбрасывались на дно вырытого в башне, облицованного камнем колодца. Нечистыми считались больные, женщины после родов и в периоды менструаций. Они должны были проходить особый

обряд очищения. Главную роль в обрядах очищения играл огонь. Ритуалы в честь Ахура-Мазды совершались не в храмах, а на открытых местах, с пением, вином и обязательно огнем. Отсюда еще одно название сторонников зороастризма — огнепоклонники. Наряду с огнем почитались Другие стихии и некоторые животные — бык, лошадь, собака и гриф.

В мифологию зороастризм привнес идею о существовании помимо Земли и Неба особой светоносной сферы и рая. Первого человека по имени Йима Ахура-Мазда вынужден был изгнать из рая и лишить бессмертия за то, что тот проявил непослушание и стал употреблять в пищу мясо священных быков. Так началась после райской идиллии борьба добра со злом. Концепция греха, падения человека и наказания в зороастризме встречается едва ли не впервые. Посмертная судьба человека зависит от силы его веры и активности в борьбе со злом — или он заслуживает райское блаженство, или он оказывается среди духов тьмы и нечисти. Судьба человека оказывается зависимой от его убеждений и поведения. И еще одно новшество — учение о конце мира, “страшном суде” и пришествии мессии, в котором воплотится Зороастр, чтобы спасти человечество, способствовать окончательной победе Ахура-Мазды над силами зла. Несомненно, что эти идеи оказали влияние на христианство.

По имени бога света Ахура-Мазды это учение называется еще маздаизмом, а по месту возникновения — парсизмом. В самой Персии или нынешнем Иране эта древнеиранская религия полностью исчезла, вытесненная исламом. Изгнанные из своей страны, парсы перебрались в Индию и сохранили там древнее учение в качестве “живой” религии¹⁶.

В позднем зороастризме, на рубеже нашей эры, на передний план вышел культ бога света Митры, считавшегося помощником Ахура-Мазды. В форме митраизма зороастризм распространился и в греко-римском античном мире. Его принесли римские legionеры из восточных походов I в. н. э. Митра стал отождествляться с тем спасителем, который упоминался в зороастрийских пророчествах. Ежегодно 25 декабря¹⁷ отмечался день его рождения (этот день стал и днем рождества Христова). Веровавшие в Митру имели обыкновение причащаться хлебом и вином, символизировавшими его тело и кровь. Само имя Митра означает верность, т. е. связано с моральными представлениями. Во II—III столетиях культ Митры был опасным соперником для христианства. Его влияние сказывалось в разных странах не только в античную эпоху, но и в средние века¹⁸.

Зороастризм как пророческая религия видит смысл мира не в его существовании, а в осуществлении установленной богом цели в конце дней. Это эсхатологически ориентированная религия, близкая по сути другим пророческим религиям, ставшим мировыми религиями — христианству и исламу. Мир, какой он есть, еще не есть мир, в котором реализован его смысл, мир — только на пути к его воплощению. Человек призван исполнить закон и тем самым волю богов, но он еще призван богом сам принять участие в этой космической борьбе и сделать свой выбор между силами света и тьмы, доброго и злого духов.

В зороастризме следует отметить три социологически значимых момента. Во-первых, это была религия, которая несла в себе протест против существующего социального состояния и защищала социальный идеал. Мудрость власти не в насилии, грабеже и подчинении, угнетении низших слоев (главная добродетель праведного человека, согласно Авесте, — пахать землю и выращивать растения), а в праве, в справедливом порядке общественной жизни. Во-вторых, образовывавшиеся вокруг пророка общины были различными и следовали разным мотивам. Элиту воодушевляло само учение, духовные проблемы; эти люди и создавали раннюю общину. Массы же руководствовались более утилитарными мотивами, их привлекала надежда на воздаяние. Религиозный уровень первых общин был, таким образом, различным, они преследовали разные цели. И, наконец, эта пророческая религия, обращавшаяся к личному решению и выбору своих последователей, после Зороастра вновь вернулась к типу религии жреческой, с застывшими предписаниями и магическими ритуалами. Если для Зороастра огонь был возвышенным символом, то после него он вновь превратился в древний культ огня, и сегодня это

¹⁶ Сегодня в Индии насчитывается несколько десятков тысяч персов.

¹⁷ 25 декабря — день солнцеворота, рождение Митры в этот день подтверждает его солнечную природу.

¹⁸ Достаточно назвать дуалистические секты манихеев (III в.), павликиан (VII в.), богомилов (с X в.), катаров, альбигойцев и др. в XII-XIII вв.

препятствует парсам в Индии сжигать умерших, подобно индуистам, поскольку они боятся утратить свою чистоту.

В целом зороастризм существенно отличается от других религий древних цивилизаций, относится к более высокому типу религиозного развития. Отличительные черты этой религии — ее этический характер и резко выраженный дуализм светлого и темного начал, явление, для других религий необычное, которое многие исследователи связывают с вековым конфликтом и враждой между оседлыми земледельческими племенами и кочевниками-скотоводами.

Индуизм — религия успокоения в едином, постижения того, что множественность мира иллюзорна. Основу этой религии составляет мысль о том, что мир — не случайное, хаотичное сочетание вещей и явлений, а упорядоченное целое. Всеобщий и вечный порядок, сохраняющий, удерживающий вселенную как единое целое, называется *дхарма* (от санскр. “держатель”). Дхарма — не символ бога-законодателя, ибо она находится в самих вещах и явлениях. Она воплощает в себе некую безличную закономерность Вселенной как единого целого и лишь затем выступает в качестве закона, который предопределяет судьбу индивида. Благодаря этому устанавливается место каждой частицы в ее отношении к целому.

Из всеобщей вселенской дхармы выводится дхарма каждого отдельно взятого существа и сословия, к которому он принадлежит. Это — совокупность религиозных и общественных обязанностей каждого сословия. Если действие человека соответствует дхарме, в которой воплощена справедливость, оно хорошее и ведет к порядку; если нет, если действие противоречит порядку, оно плохое и ведет к страданию.

Мир представляет собой сочетание радости и страданий. Люди могут достигать счастья, пусть преходящего, получать разрешенные 1 Чувственные наслаждения (кама) и пользу (артха), если они действуют в соответствии с дхармой. Но те, кто достиг духовной зрелости, не стремятся к наслаждениям и материальным благам, а ищут вечную жизнь, абсолютную реальность, скрытую от глаз обычного смертного покровом иллюзий. Не военачальники, правители и богачи, а святые, аскеты, отшельники почитаются индуистами как — действительно великие люди. Смысл существования состоит в том, чтобы понять, что множественность мира — это обман, ибо есть одна Жизнь, одна Сущность, одна Цель. В постижении этого единства индуисты видят величайшее благо, спасение, освобождение и высшее назначение: познать Вселенную в себе самом и себя во всем, обрести любовь, которая дает возможность еще в этом мире жить безграничной жизнью. Совокупность средств, с помощью которых можно постичь реальность и достичь освобождения, называется *йога*.

Освободиться — значит познать, что все происходит от объединяющего в себе творения изначального духа, и слиться с ним. Осуществление этого единства достигается в состоянии транса, экстаза, когда человек поднимается с уровня смертного и сливается с океаном чистого бытия, сознания и радости (сат, чит, ананда).

Превращение человеческого сознания в божественное невозможно в течение одной жизни. Индивид в круговороте существования идет через серию повторных рождений и смертей (закон кармы). Каждой группе людей предписана определенная норма поведения, которая соответствует конкретному этапу пути и следование которой делает возможным переход к более высокому этапу.

Поскольку каждое действие является результатом намерения и желания, душа индивида будет рождаться, воплощаться в мире до тех пор, пока не освободится от всех элементов желания. Это учение о “вечном возвращении”: рождение и смерть означают лишь создание и исчезновение тела, новые рождения являются странствием души, круговоротом жизни (сансара).

Истина доступна на разных уровнях человеческого сознания в разной мере. Мудрецу доступно понимание чистого бытия (эдвайга); на более простом уровне сознания абсолют может выступать в качестве личного бога, совершенство сводится к добру, освобождение понимается как жизнь в раю, а мудрость заменяется любовью (бхакти) к индивидуальному, “своему” богу, которого верующий избирает из пантеона богов, следуя своим наклонностям и симпатиям. Если же человеку недоступен и этот уровень, то он просто должен следовать определенным моральным и ритуальным предписаниям, строго их соблюдать. В таком случае индивидуальный бог заменяется его изображением в храме, созерцание и

сосредоточение — обрядом, молитвой, произнесением священных формул, любовь — правильным поведением. Особенность индуизма в том, что он допускает, как видим, разные точки зрения и позиции: для тех, кто уже близок к цели, и для тех, кто еще не нашел пути — *даршаны* (от санскр. “видеть”). И эти различия не нарушают единства учения.

Индуизм означает нечто большее, чем просто название религии. В Индии, где он получил распространение, — это целая совокупность религиозных форм, от простейших обрядовых, политеистических до философско-мистических, монотеистических, и более того — это обозначение индийского образа жизни с кастовым разделением, включая всю сумму жизненных принципов, норм, социальных и этических ценностей, верований и представлений, обрядов и культов, мифов и легенд, будней и праздников и т. д. Это своего рода итог, суммирующий долгую и сложную историю религиозной жизни и исканий народов Индостана.

Основы ее заложены в ведической религии, которую принесли арийские племена, вторгшиеся в Индию в середине II тысячелетия до н. э. *Веды* — собрания текстов, включающие четыре основных: старейший сборник гимнов — Ригведа, сборники молитвенных заклинаний и обрядов — Самаведа и Яджурведа и книга песнопений и магических заклинаний — Атхарваведа. Религия арийцев была политеистической. В Ведах упоминаются десятки и сотни богов. Один из них — Индра, бог грома и молнии. Две группы богов противостоят друг другу — асуры и дэвы. К числу асуров относятся Варуна (в некоторых текстах он верховный бог). Митра (друг) — солнечный бог и защитник людей, Вишну — в Ведах не игравший существенной роли. Большинство ведических богов ушло в прошлое, лишь немногие сохранились в памяти народа, а Вишну стал важнейшим религиозным персонажем в позднейшей индийской религии. Еще один объект поклонения — Сом, священный опьяняющий напиток, который употреблялся в культовых действиях и служил жертвой богам. Впоследствии дэвы стали у индийцев добрыми духами, а асуры — злыми, вместе с ракшасами. Со злыми духами ведут борьбу Индра и другие добрые боги.

В Ведах нет упоминаний о святилищах и храмах, изображениях богов, профессиональном жречестве. Это была одна из “примитивных” родоплеменных религий.

Второй период в истории индийской религии — *брахманский*. Он приходит на смену ведическому в I тысячелетии до н. э., когда в долинах Инда и Ганга возникают деспотические государства и складывается основа кастового строя. Древнейшие касты — брахманы (наследственное жречество), кшатрии (воины), вайшьи (земледельцы, скотоводы, торговцы) и шудры (буквально слуги — бесправная каста рабов). Первые три касты считались благородными, они назывались дважды рожденными.

Памятник религии и законодательства этого периода — *законы Ману*, составленные около V в. до н. э. и освящающие касты как установленные богами. Высшая каста — брахманы (брамины): “Брахман, рождаясь для охранения сокровищницы дхармы (священного закона), занимает высшее место на земле как владыка всех существ”. Главное его занятие — изучать Веды и обучать им других. Все, относящиеся к трем благородным кастам, проходят обряд посвящения, которое рассматривается как “второе рождение”.

Верховным богом становится в брахманской религии новый бог — Брами, или Брахма, из разных частей тела которого и произошли разные касты: из уст — брахманы, из рук — кшатрии, из бедер — вайшьи, из ног — шудры. Вначале это была религия, в которой центральное место занимал обряд, жертвоприношение — живым существам, людям, предкам, богам и брахману. “Каждый день совершается обряд пищи—обряд живым существам. Каждый день следует подавать милостыню — обряд людям. Ежедневно следует проводить заупокойные церемонии — обряд предкам. Каждый день надо приносить жертвы богам, включая так называемое сжигание дров, — обряд богам. Что же является жертвой брахману? Проникновение (в сущность) священного учения”. При этом общественных храмов и общественных жертвоприношений не было, частные жертвоприношения были доступны лишь знати. Культ становится аристократическим, боги получают характер кастовых богов, шудры вообще отстраняются от официального культа.

Дальнейшее развитие вело от обряда к знанию. В начале I тысячелетия до н. э. начинает складываться учение о карме, которое становится краеугольным камнем индийской религии. Закон кармы — закон воздаяния и возмездия, своим поведением каждый предрешает свою судьбу в последующем воплощении. В брахманский период появляется религиозно-философская литература — Упанишады, богословские и

философские сочинения. Поначалу — тексты брахманов с разъяснением значения и смысла ведических жертвоприношений. В их разработке сыграли важную роль не только брахманы, но и отшельники-аскеты, военачальники и т. д. Система Упанишад — плод мысли различных эпох и школ. Ее центральная проблема — проблема жизни и смерти, вопрос о том, что есть носитель жизни: вода, дыхание, ветер или огонь? В Упанишадах обосновывается вера в перевоплощение и учение о возмездии за совершенное.

Постепенно древняя брахманская религия жертвоприношения и знания превратилась в *индуизм* — учение о любви и почитании, нашедшее себе самую сильную опору в “Бхагавадгите”, книге, которую не без основания называют иногда Новым Заветом индуизма. На его развитие повлияли возникшие в VI—V вв. до н. э. буддизм и джайнизм — учения, которые отрицали кастовый строй и во главу угла ставили избавление каждого человека от страданий посредством его собственных усилий. Эти учения признавали перерождение и карму, на первое место в них выдвигалось этическое учение о праведном пути жизни. Чтобы устоять в борьбе с буддизмом и джайнизмом, старая брахманская религия во многом должна была измениться, впитав и определенные элементы этих молодых религий, став ближе и понятнее людям, дав им возможность принимать участие в культе, в общественных публичных церемониях, обрядах. С этого времени начинают появляться индуистские храмы. Первыми, наиболее древними храмами Индии были буддийские, в подражание им появляются и брахманские. Почитаемые боги воплощаются в скульптурной и живописной форме, приобретая антропоморфные черты (пусть даже с несколькими головами-лицами и многорукие). Этот бог, помещавшийся в посвященном ему храме, был понятен каждому верующему.

Таких богов можно любить или опасаться, на них можно надеяться. В индуизме появляются боги-спасители, имеющие земное воплощение (аватару).

Важнейшими из многочисленных богов индуизма считается троица (тримурти) — Брахма, Шива и Вишну, разделившие (хотя и не четко) основные присущие верховному богу функции — созидательную, разрушительную и охранительную. Индуисты делятся в большинстве своем на шиваитов и вишнуитов, в зависимости от того, в ком они видят своего избранника. В культе Шивы на первый план вышел созидательный момент — культ жизненной силы и мужского начала. Атрибут Шивы — бычок Найди. Каменные изваяния-лингамы в храмах и домашних алтарях символизируют животворящие потенции Шивы. На лбу Шивы — третий глаз — глаз гневного разрушителя. Жены Шивы — богини плодородия, олицетворение женского начала. Их почитают под разными именами, им приносятся жертвы, в том числе и человеческие. Женское начало именуется Шакти. Наиболее известные его олицетворения — богини плодородия Дурга и Кали. Сводное имя всех ипостасей Жен Шивы — *Дэви*, ей посвящено множество храмов.

Своеобразный характер носит культ Вишну — бога, близкого людям, мягкого, выполняющего охранительную функцию. Его отношения с женой Лакшми — олицетворение нежной, самоотверженной любви. У Вишну — бесчисленное множество превращений (аватар), наиболее любимые в Индии — Рама и Кришна. Рама — герой древнеиндийского эпоса Рамаяна. Кришна — по происхождению древнее, еще доарийское божество (буквально “черный”). В “Махабхарате” он выступает как общеиндийское божество. Будучи советником главного героя — воина Арджуны, он раскрывает ему высший смысл небесного и этического закона (это толкование закона вошло в “Бхагавадгиту”, в виде главы, а из “Бхагавадгиты” — в состав “Махабхараты”). Позднее он трансформировался из мудреца-философа в довольно легкомысленного бога-пастушка, щедро дарящего всех своей любовью.

Многочисленные индуистские храмы обслуживают брахманы — жрецы индуизма, носители основ его религиозной культуры, ритуального обряда, этики, форм семейно-бытового уклада. Авторитет брахмана в Индии беспрекословен. Из их числа выходили наиболее авторитетные религиозные учителя — *гуру*, обучавшие молодое поколение мудрости индуизма.

В индуизме сохранились магические приемы — тантры — и сложился особый вид религиозной практики *тантризм*. На основе магических приемов — тантр — в индуизме возникли формулы (мантры), т. е. священные заклинания, которым приписывалась волшебная сила. Священные слова типа “Ом” и целые словосочетания, часто бессвязные, в индуизме превратились в заклинания — мантры, с помощью которых можно быстро достичь

желаемого, например, избавиться от болезни, приобрести сверхъестественную энергию “шакти” и т. д. Мантры, талисманы, амулеты — все это непрменный реквизит колдуна, который стоит рангом много ниже брахмана. Часто это полуграмотный деревенский знахарь.

Существенная черта религиозной жизни Индии — многочисленные секты. Их религиозные руководители гуру — посредники между человеком и богами и сами почти боги. Гуру — жрец, ставший учителем мудрости. Между сектами, как правило, нет борьбы; обязательных для всех индуистов догматов очень мало: признание священного авторитета Вед, учение о карме и переселении душ, вера в богоустановленность каст. В остальном — огромная пестрота и дробность сект. Особое развитие получила аскетическая школа — йога. В конце XV в. на почве индуизма сложилась военно-религиозная секта *сикхов*.

Индуизму присущи черты, свойственные мировым религиям, но он связан с кастовым строем и потому не мог выйти за пределы Индии: чтобы быть индуистом, надо принадлежать по рождению к одной из каст. Однако индуизм оказывает большое влияние на духовную жизнь других народов своей религиозной философией и разными видами религиозной практики (йога и др.).

Социальной основой индуизма является кастовая система Индии. Она теоретически основывается на учении о божественном Едином начале и двух тенденциях, присущих жизни: движение от единого к многообразию совершается в круговороте рождений. Рождение в человеческом мире всегда совершается в определенном кастовом строе месте и сам этот строй принадлежит к порождаемому Единым началом многообразию форм. Принадлежность к той или иной касте — не есть дело случая, это проявление неотвратимой необходимости. Человеческое существование, согласно индуизму, — это существование в касте. Каста — жизненное пространство, в котором существует индивид, другого нет. Четыре первоначальные касты раздробились на множество подкаст, которых в Индии насчитывается сегодня от двух до трех тысяч. Исключенный из своей касты человек оказывается вне закона. Каста определяет место человека в индийском обществе, его права, поведение, даже его внешний облик, включая одежду, знаки на лбу и украшения, которые он носит. Кастовые запреты в Индии носят характер табу и снимаются лишь в редких случаях. За нарушение Кастовых норм следуют строгие наказания и мучительные обряды “очищения”. У каждой касты — свое место в космическом пространстве, свое время года, свой животный мир. Человеческое совместное существование рассматривается в этом контексте как сверхчеловеческое установление, закон бытия. В множестве каст, к которым по рождению принадлежит человек и из которых в пределах своей земной жизни он выйти не может, господствует как объединяющий принцип кастовый закон. Великий мировой закон (дхарма) проявляется в человеческом мире, организованном в Касты, в качестве дифференцированного кастового закона, который для каждой касты устанавливает свои предписания. Кастовый строй укоренен в вечном порядке вещей. Смысл поддержания кастовых разграничений — в поддержании, сохранении вечного порядка. Жизнь в касте — не конечная цель, а эпизод. Конечная цель — нирвана, когда снимаются всякие мирские различия. Каста — ступень к самоосуществлению.

Китайские религии — религии порядка и достойной жизни. Многие особенности религиозной жизни Китая были заложены в глубокой древности. В долине Хуанхэ уже в середине II тысячелетия до н. э. сложилась цивилизация городского типа, известная как иньская. Иньцы почитали многих богов — духов, которым приносили жертвы. Верховным божеством был Шанди, одновременно — легендарный родоначальник иньцев, их предок-тотем. Со временем на первый план выдвинулось отношение к Шанди как первопредку, который прежде всего должен заботиться о благосостоянии своего народа. Это обстоятельство сыграло огромную роль. Оно привело, с одной стороны, к тому, что основой основ религиозных систем Китая стал культ предков и опора на традицию, а с другой — к усилению рационального начала: не раствориться в абсолюте, а научиться достойно жить в соответствии с принятой нормой, жить, ценя саму жизнь, а не ради грядущего спасения, обретения блаженства в другом мире. Еще одна особенность — социально малозначимая роль жречества, духовенства. В Китае никогда не было ничего похожего на брахманов. Функции жрецов часто выполняли чиновники, которые были уважаемым и привилегированным сословием, и культовые отправления в честь Неба, божеств, духов, предков не были главным в их деятельности. Обряд гадания, который был главным моментом в ритуальном общении с божественными предками во главе с Шанди и сопровождался

жертвоприношениями, рассматривался как дело государственного значения; гадатели должны были быть людьми, причастными к власти. Со временем, в I тысячелетии до н. э., когда утвердилась династия Чжоу, культ Неба вытеснил Шанди как верховное божество, но сам культ Шанди и предков сохранился. Китайский правитель стал сыном Неба, а его страна стала именоваться Поднебесной. Культ Неба стал главным в Китае, а его отправление в полном виде — прерогативой самого правителя, сына Неба, выполнявшего свой сыновний дождь и воздававшего небесному отцу, хранителю мирового порядка, необходимые почести.

Правителю, выполнявшему функции первосвященника, ассистировали выступавшие в роли жрецов чиновники. Древний Китай, таким образом, не знал жрецов в собственном смысле слова, не знал он и великих персонифицированных богов и храмов в их честь. Деятельность жрецов-чиновников была направлена прежде всего на исполнение административных обязанностей, призванных сохранять устойчивость социальной структуры, санкционированной Небом. Не мистические прозрения, не экстаз и слияние в любви с божественным началом, а ритуалы и церемонии как дело государственной важности стояли в центре той религиозной системы, которая определяла облик этой цивилизации.

Философское мышление в древнем Китае начиналось с деления всего сущего на мужское и женское начала. Мужское начало, ян, ассоциировалось с солнцем, со всем светлым, ярким, сильным; женское, инь, — с луной, с темным, мрачным и слабым. Но оба начала гармонично соединялись, образуя все сущее. На этой основе складывается представление о великом пути Дао — всеобщем законе, символе истины и добродетели.

В отличие от других религий, в китайской мы обнаруживаем не связь человека с богом, опосредованную фигурой жреца, а общество, основанное на добродетели, перед Небом как символом высшего порядка.

В середине I тысячелетия до н. э., между 800 и 200 гг. до н. э., в истории происходит резкий поворот, который К. Ясперс предложил называть *осевым временем*. В Китае в это время начинается обновление религиозной жизни, связанное с деятельностью Конфуция и Лао-цзы¹⁹. Возникают две китайские религии, существенно различающиеся, — *конфуцианство*, этически направленное, и *даосизм*, тяготеющий к мистике.

Конфуций (Кун-цзы, 551—479 до н. э.) жил в эпоху смуты и междоусобиц. Идеи, которые можно было всему этому противопоставить, должны были получить моральную опору, и Конфуций в поисках этой опоры обратился к древним традициям, противопоставляя их царившему хаосу. Начиная с установления на рубеже III—II вв. до н. э. династии Хань, конфуцианство становится официальной идеологией, конфуцианские нормы и ценности стали общепризнанными, превратились в символ “китайского”. Прежде всего в виде церемониальных норм конфуцианство проникало в качестве эквивалента религиозного ритуала в жизнь каждого китайца, регламентируя его жизнь, втискивая ее в веками отработанную форму. В императорском Китае конфуцианство играло роль основной религии, принципа организации государства и общества, просуществовавших свыше двух тысяч лет в почти неизменном гиде. Высшим божеством в этой религии считалось строгое и ориентированное на добродетель Небо, а в качестве великого пророка выступал не вероучитель, возглашающий истину данного ему божественного откровения, подобно Будде или Иисусу, а мудрец Конфуций, предлагающий моральное усовершенствование в рамках строго фиксированных, освященных авторитетом древности этических норм.

Главным объектом конфуцианского культа были духи предков. Конфуций исполнял весьма добросовестно религиозные обряды и учил неуклонному их исполнению не ради снискания милости, но потому, что исполнение их “справедливо и прилично человеку”. Строгое соблюдение обрядов — главное правило жизни, опора всего существующего порядка. Сыновняя почтительность и почитание предков — главнейшая обязанность человека. “Пусть отец будет отцом, сын — сыном, государь — государем, чиновник — чиновником”. Конфуций стремился привести мир в порядок, подчинив “путь” (дао) человека пути Неба, предложив в качестве образца для подражания людям свой идеал “благородного

¹⁹ В это примерно время в Индии возникли Упанишады и жил Будда; в Иране проповедовал Зороастр; в Палестине выступали ветхозаветные пророки — Илия, Исайя, Иеремия. В Греции — это время Гомера и философов Парменида, Гераклита, Платона.

человека”, почерпнутый из идеализированной древности, когда правители были мудрыми, чиновники — бескорыстными и преданными, а народ благоденствовал. Благородный человек обладает двумя главными достоинствами—гуманностью и чувством долга. “Благородный человек думает о долге, низкий человек заботится о выгоде”, учил Конфуций. Благодаря правильному поведению человек достигает гармонии с вечным порядком космоса, и таким образом его жизнь определяется вечным началом. Сила обычая — это то, благодаря чему действуют вместе Земля и Небо, благодаря чему приходят в гармонию четыре времени года, светят солнце и луна, звезды совершают свой путь, благодаря чему течет поток, совершаются все вещи, разделяются добро и зло, благодаря чему находят правильное выражение радость и гнев, проясняется высшее, благодаря чему все вещи, несмотря на их изменение, избегают путаницы. Если вспомнить учение об инь и ян, о женском (темном) и мужском (светлом) принципах, которые объединяются, то человек имеет возможность оказывать влияние на события в мире и на свою жизнь, по внутреннему долгу содействуя космическому согласию.

В VI в. до н. э. складывается учение Лао-цзы, которого сегодня многие исследователи считают фигурой легендарной. Трактат, в котором изложено это учение, “Дао-дэ цзин” относится к IV—III вв. до н.э. Это мистическое учение, на основе которого складывается даосизм. Дао означает здесь недоступный человеку, укорененный в вечности “путь”, само божественное первосущество, Абсолют, из которого возникают все земные явления и человек также. Великое Дао никто не создал, все происходит из него, безымянное и бесформенное, оно дает начало, имя и форму всему на свете. Даже великое Небо следует Дао. Познать Дао, следовать ему, слиться с ним — в этом смысл, цель и счастье жизни. Высшей целью китайских даосов было уйти от страстей и суетности жизни к первобытной простоте и естественности. Среди даосов были первые в Китае отшельники-аскеты, которые способствовали возникновению из философского даосизма даосской религии со своими Храмами и жрецами, священными книгами, магическими обрядами. Однако в этом мире, где люди руководствуются своими устремлениями и ими устанавливаемыми этическими целями, нарушается связь с первоосновой. Складывается характерная для многих религий ситуация их существования в мире, который утрачивает святость: когда приходит в упадок великое Дао, появляется человеческая любовь и справедливость.

Добродетели, если они извне навязываются человеку, служат симптомом того, что он изолируется от Абсолюта. Нет нужды требовать выполнения этических целей, если достигается единство с вечным. В этом случае они с необходимостью осуществляются в действительности. Необходимо обращение, возврат к Вечному, “возврат к корням”. На этой основе вырастает учение Лао-цзы о недеянии или не-действии (ву-вэй). Этика провозглашает невзыскательность, удовлетворенность своей судьбой, отказ от желаний и стремлений как основу вечного порядка. Эта этика терпеливого отношения к злу и отречения от своих желаний — основа религиозного спасения.

Мистика Лао-цзы имеет мало общего с вульгаризированным даосизмом, на первый план выдвигающим магическую практику — заклинания, обряды, предсказания, своего рода культ создания эликсира жизни, с помощью которого рассчитывают добиться бессмертия.

Религия греков догомеровского периода воспринимает окружающее как нечто одушевленное, как населенное слепыми демоническими силами, которые воплощены в священных предметах и явлениях. Демонические силы получают и персональное воплощение в бесчисленных демонических существах, обитающих в пещерах, горах, источниках, деревьях и т.д. Силен, например, демон источников и в то же время, как сатир, он является демоном плодородия. Гермес, в более позднее время один из великих богов-олимпийцев, первоначально, как об этом говорит его имя (дословно: груды камней), был демоном камня. Догомеровская религия греков привязана к Земле, из которой все проистекает, которая все порождает, включая Небо. Ее основные реальности — земля, зачатие, кровь и смерть. Эти связанные с Землей силы продолжают существовать и у Гомера как темная основа всего сущего, а сама Земля в этом сознании предстает как богиня-родоначальница, как источник и лоно всего мира — богов и людей.

Мир в этом первобытном религиозном сознании предстает как мир, исполненный беспорядочности, несоразмерности, дисгармонии, доходящей до уродства, повергающей в ужас.

Когда во II тысячелетии до н.э. греки вторглись в Элладу, они нашли здесь высокоразвитую культуру, известную как крито-микенская культура. Из этой культуры, ее религии греки восприняли многие мотивы, перешедшие в их религию. Это относится ко многим греческим божествам, например, к Афине и Артемиде, микенское происхождение которых можно считать бесспорным.

Из этого пестрого мира демонических сил и божественных образов и сформировался мир гомеровских богов, о которых мы узнаем из “Илиады” и “Одиссеи”. В этом мире люди соразмерны с богами. Любовь к славе поднимает людей на уровень богов и делает их героями, которые могут перебороть и волю богов.

В этих богах воплощены вечные идеи, пронизывающие греческую набожность и ее представление о грехах перед лицом этих богов. Самые тяжкие — это те, которые так или иначе означают превышение человеком границы и меры. Слишком большое счастье вызывает “зависть богов и соответствующие акты противодействия. Мир, создаваемый Зевсом и великими героями, — это мир, который основывается не на дисгармонии и ужасе, а на строе порядка, гармонии, красоты. Боги карают тех, кто покушается на гармонию, установленную их властью, на ту разумную упорядоченность, которая выражена в понятии “космос”. В греческих мифах прекрасное, воплощаясь в олимпийских богах, является принципом космической жизни.

Эта классическая религия Гомера в более позднее время переживает кризис, приходит на грань самоотрицания. С началом греческого просвещения, перед лицом философии, пробуждающей этические чувства и понятия, мифы о великих богах оказываются неуместными, вызывают противодействие. Рационалистическое сомнение ведет к насмешкам над примитивностью традиционных представлений о богах.

Но наряду с угасанием старой религии получает развитие сильное пробуждение религиозных чувств, новых религиозных поисков. Это прежде всего религиозность, связанная с *мистериями*. Свое классическое завершение старая олимпийская религия получает в конце VI — начале V в. до н. э. в лице таких мыслителей и поэтов, как Геродот, Пиндар, Эсхил, Софокл и Эврипид.

Это религиозное сознание было пронизано идеей порядка, меры и гармонии, и в то же время в него вторгалось противоположное, чуждое этому устремлению греческого духа начало экстатического порыва, оргиастического неистовства и необузданности. Оно было воплощено в мифе о Дионисе. Аполлон и Дионис представляют собой два противоположно направленных религиозных движения в древней Греции. Аполлоновское начало — спокойное и уравновешенное. Аполлон — бог солнечного света, отвращающий беды, олицетворение безоблачной красоты. Аполлоновская религиозность устремлена к закону и правилу, тогда как дионисийская — к экстазу и оргиазму, т. е. разрушению всякого прочного порядка и формы. Дионис, покровитель виноградарства и виноделия, у Гомера не входил в число главных богов, но его оргиастическая религия с неистовствующими вакханками в VII в. до н. э. получает в Греции широкое распространение.

Религиозная мысль Греции, ее понимание бога ориентировались главным образом на упорядоченный мир, космос, к которому принадлежали и сами боги. Оргиастические культы приносили момент экстаза как путь единения с божеством и тем самым возвышения человека, признания его самостоятельности.

Социальная форма существования греческой религиозности — город-государство, полис, основанный на праве и законе. Масштабом конкретных законов государства является “неписанный закон” — закон, в котором полис обретает закон божественный. Государственная жизнь, в понимании греков, укоренена в священном божественном номосе (законе). Общность, составляющая полис, есть божественное установление. Когда софисты — дух греческого Просвещения — поколебали значимость этих норм, сделав человека мерой всех вещей и ценностей, была разрушена метафизически-религиозная основа полиса.

Этот процесс секуляризации вызвал противодействие, представленное Сократом и Платоном. Платон обращается к вечным идеям и участие в них рассматривает как благо и основу полиса. Так на смену старым мифам идет созерцание мира идей, философия, логос, понимание — на смену наивной мифологии и основанной на ней религии.

Исчерпывает свои возможности мифология как древнейшая форма освоения мира, но греческая мифология сохраняет до наших дней свое эстетическое значение, художественную ценность, составляя часть нашего культурного достояния.

Наряду с господствующим полисным культом и старыми народными верованиями в Греции с VI в. до н. э. появляются религиозные течения, отмеченные мистическими настроениями и часто представленные в тайных обществах. Одно из них — орфизм, приверженцы которого исходили из учения мифического персонажа — певца Орфея. На взгляды орфиков большое влияние оказали восточные религиозно-философские системы, в которых важную роль играл образ умирающего и воскресающего бога. Близка орфикам была еще одна секта — пифагорейцы, верившие в переселение душ и почитавшие солнце и огонь.

Эти религиозные течения оказали влияние на развитие знаменитых элевсинских таинств Деметры, которые проходили как всенародное торжество. Элевсинские мистерии упоминают многие античные авторы. Они несли в себе необычную для греческой религии веру в блаженство за гробом, тогда как официальная полисная религия была обращена к земным заботам и ничего не обещала в загробном мире своим приверженцам. Греческая религия дожила до того времени, когда в Римской империи получило распространение христианство. Она оказала воздействие на религию древних римлян. Однако при определенном сходстве эти религии глубоко различаются по своему духу. Общность некоторых богов является результатом прямого заимствования. При этом на римскую религию большое влияние оказала также религия этрусков. От них римляне заимствовали систему гаданий по внутренностям жертвенного животного — *гаруспиции*, которые осуществлялись особыми жрецами — гаруспиками, угадывавшими волю богов. В римской религии было немало архаического.

Господствующей *формой религии Рима* в классический период его истории стал культ полисных богов, в первую очередь Юпитера. По преданию, царь Тарквиний соорудил храм Юпитеру на Капитолийском холме и Юпитер Капитолийский стал покровителем города.

Римлянам был присущ практический склад ума. И в религии они руководствовались целесообразностью, преследуя земные дела с помощью магической культовой практики. Их боги чаще всего бесцветны, служат обозначением неких абстрактных начал. Римляне почитали такие божества, как Мир, Надежда, Доблесть, Справедливость, которые не обладали живыми чертами личностей. В честь таких богов строились храмы, приносились жертвы. Мифология у римлян была мало разработана.

Римская религия, продолжавшая существовать в то время, когда начало развиваться христианство, была терпима к чужим богам и культам, в особенности — покоренных Римом народов, поскольку искала их поддержки в упрочении своей власти. Правда, требовалось по крайней мере формальное признание авторитета представляющих государство богов. Преследования христиан в Риме были продиктованы не столько враждой к чужой религии, сколько нетерпимостью государственной религии по отношению к тем, кто не соглашался приносить жертвы императору, как то было установлено государственной религией и диктовалось стремлением поддерживать государственное единство.

Иудаизм — религия подчинения закону. Важную роль в истории религии и культуры сыграл иудаизм, на почве которого впоследствии было основано христианство. Во главе семитических племен (“двенадцать колен израилевых”), в XIII в. до н. э. завоевавших Ханаан (Палестину), стояли избираемые военачальники, в Библии они именуются “судьями”. Со временем возникло первое израильское государство, и первым царем Израиля стал Саул (ок. 1030—1010 гг. до н. э.), а вслед за ним Давид (ок. 1010—970 гг. до н. э.) и Соломон (970—931 гг. до н. э.). Давид был выходцем из иудейского племени. Он сделал столицей Иерусалим (его называли поэтому городом Давида). После Соломона государство распалось на две части. Северная называлась Израилем, а южная — Иудеей. Поскольку географически Палестина находилась на стыке между Египтом и Месопотамией, она была постоянным объектом борьбы между ними и испытала с их стороны сильное религиозное и культурное влияние.

В XIII в. до н. э., когда израильские племена пришли в Палестину, их религия представляла собой множество примитивных культов, обычных для кочевников. Лишь постепенно возникла израильская религия — *иудаизм*, в том виде, в каком он представлен в Ветхом завете. В ранних культах обожествлялись деревья, источники, звезды, камни, животные. Следы тотемизма легко увидеть в Библии, когда речь идет о разных животных, но прежде всего — о *зме* и о *быке*. Существовали культы мертвых и предков. Яхве первоначально был божеством южных племен. Это древнесемитское божество

представлялось с крыльями, летающим меж облаков и появляющимся в грозах, молниях, вихрях, в огне. Яхве стал покровителем племенного союза, созданного для завоевания Палестины, почитаемым всеми двенадцатью племенами и символизирующим связующую их силу. Прежние боги были частично отвергнуты, частично слились в образе Яхве (Иегова — более позднее литургическое переложение этого имени).

Яхве был собственным богом евреев, которые не исключали существования других богов: у каждого народа — свой бог. Такая форма представления о боге называется *геноотеизмом* (от греч. *ген* — род и *theos* — бог). Важно только почитать своего бога, не изменять ему, не заигрывать с “чужими богами”. Когда в Израиле утвердилась царская власть, в Иерусалиме Соломоном был построен храм Яхве. Отныне Яхве почитается и как царь, с небесного трона управляющий судьбой земного царства — Израиля: земные цари — выразители воли небесного царя, хранители его законов. Но в это время почитаются еще и другие боги, в Иерусалиме в их честь строятся алтари и храмы. Особенно распространенным был культ Ваала — финикийского бога — владыки Земли.

В 587 г. до н. э. Иерусалим был захвачен войсками Навуходоносора, храм разрушен, а жители Иудеи уведены в плен вавилонянами. Спустя пятьдесят лет, когда вавилонское царство пало и евреи вернулись на родину, был воздвигнут в Иерусалиме к 520 г. до н. э. новый, так называемый второй храм. Возвращение из плена — точка отсчета нового этапа развития религии евреев, главным действующим лицом которой становится пророк Моисей. После возвращения на родину евреи начинают собирать письменные и устные предания, повествующие об Яхве, связанные с его культом, в результате чего и появляется еврейская Библия.

Пророки выступили против поклонения чужим богам. Они провозгласили теперь, что Яхве не просто один из богов, пусть даже самый могущественный, но единственный бог, повелевающий всем, что происходит в природе и в истории. Источник всех бед Израиля — поклонение чужим богам, за которое Яхве карает “свой” народ поражением и страданиями в плену. Ветхий завет включает в качестве первой своей части пять книг Закона (евр. Тора): Бытие, Исход, Левит, Числа, Второзаконие. Вторая группа ветхозаветных книг — Пророки и третья — Писания. Согласно библейскому повествованию, через пророка Моисея бог предложил народу Израиля союз и дал ему Закон, который должен неукоснительно соблюдаться. Верных ждет награда, нарушивших — кара.

Новым в религиозной истории, характерным для иудаизма, отличительным его моментом является понимание отношения между богом и его “избранным народом” Израиля как отношения “союза”. Союз — это своего рода договор: народ Израиля пользуется особым покровительством всемогущего бога, он — “народ избранный” при условии, что останется верным, что будет следовать заповедям бога и, главное, не отступит от единобожия. Особенность иудаизма в том, что бог действует в истории своего народа.

Своего рода конституцией этого союзнического отношения между Израилем и его богом является Закон, в котором Яхве выразил свою волю. Наряду с откровением бога в природе и истории стоит превыше всего Закон, в котором ясно и четко сформулирована в виде “заповедей” воля Господня. Этот нравственный и культовый Закон, изложенный в двух вариантах — во Второзаконии (5, 6—18) и Исходе (20, 2—17), определяет неизменную суть израильской религии, то, что сохраняется на всех последующих стадиях в претерпеваемых ею изменениях. Отношение к богу есть послушание и следование Закону; в этом состоит важнейшая обязанность верующего. Это условие и залог спасения: народ спасет посланец, помазанник, мессия, который придет по велению Яхве. Вера в мессию в предсказаниях пророков становится основой иудаизма: мессия установит царство, где не будет вражды и страданий, где верные богу обретут мир и счастье, а грехи будут наказаны, свершится страшный суд.

Иудаизм как “религия закона” столкнулся с тенденцией, проявлявшейся в том, что Закон превращался в нечто самодовлеющее, так что даже Яхве отступал в тень. Закон как бы становился обособленным от человека, превращался в нечто обладающее собственной логикой развития, так что его требования превращались в запутанный свод противоречивых предписаний; служение богу становилось равнозначным выполнению буквы Закона, не одухотворенному участию “сердца”.

Религия сводилась тем самым в Израиле к чисто внешнему богослужению, в основе которого лежала уверенность в получении “справедливого” вознаграждения от бога за

выполнение обрядов и следование предписанным нормам поведения. Этой тенденции была противопоставлена проповедь великих израильских пророков, которые обличали грехи Израиля, измену народа своему Яхве: “И не вzywали ко Мне сердцем своим, когда вопили на ложах своих”, — говорит Яхве устами пророка своего Осии: “собираются из-за хлеба и вина, а от Меня удаляются” (Осия, 7, 14). Здесь появляется новая интерпретация союза с богом: не внешнее выполнение Закона, а внутреннее его принятие. Яхве может отвергнуть свой народ, покарать его за измену, если он внутренне вновь не обратится к богу.

Однако и пророческая проповедь вновь вела к Закону. Около 622 г. до н. э. царь Иосия провел реформу культа, которая, хотя и опиралась на пророческое движение, тем не менее фактически утверждала религию на Пятикнижии — книге Закона. Тем самым израильская религия окончательно сформировалась как религия Книги и Закона. Обладание Законом есть то главное, что отличает народ Израиля от других народов. Иудаизм по самой сути своей есть религия послушания, соблюдения Закона, установленного волей бога Яхве.

Израиль являл собой образчик настоящей *теократии*. Это было государство, контролируемое и руководимое кастой жрецов. Яхве — царь. Отсюда следовало, что государственная измена — это измена богу, что войны, которые вел Израиль, — это войны, ведомые Яхве, что земное царство есть собственно отпадение от бога, который один только и есть настоящий царь, что законы — это законы, дарованные и установленные самим Яхве, и что право, существующее в государстве, есть сакральное установление. Все религиозные надежды и желания, все помыслы устремлены на посюсторонний мир, потустороннее существование не является ожидаемым: земная жизнь важна сама по себе, а не как преддверие будущей “настоящей” жизни. Соблюдай Закон, “чтобы продлились дни твои и чтобы хорошо тебе было”. Сообщество “народ Израиля” во все времена есть культовое сообщество, в центре которого стоит отдельный индивид, продление жизни которого на земле составляет главную задачу всех членов этого сообщества.

После возвращения из вавилонского плена к политической жизни еврейского общества большую роль стал играть первосвященник, обладавший некоторыми полномочиями главы государства, и власть сосредоточивается в руках жрецов. В 331 г. до н. э., когда Александр Македонский завоевал Персию, Палестина оказалась под властью Греции. Началась эпоха эллинизации еврейства, сохранившего право исповедовать свою религию. Позже, в первой половине II в. до н. э., Селевкиды, овладевшие Израилем, предприняли попытку насаждения религии эллинизма. Иерусалимский Храм был разграблен. В 167 г. до н. э. в Палестине началось Восстание против Селевкидов, которое возглавил Маттафия из рода Асмонеев. Около 150 г. до н. э. один из Асмонеев стал первосвященником и родоначальником династии первосвященников — князей Асмонеев. Начался новый период в истории еврейской религии, у которого возникают как оппозиция Асмонеям многочисленные религиозные направления, секты (саддукеи, фарисеи, ессеи).

Большую роль в религиозной жизни начинают играть *синагога* — собрание верующих, традиция, возникшая еще ранее, в диаспоре (рассеянии — греч.), и *раввины* — учителя, считавшие в отличие от жрецов более важными богослужения в синагоге, где толковался Закон, а не жертвоприношения в храме.

Наиболее радикальной оппозицией была секта ессеев, отвергшая традиционную религию евреев, выступавшая против служителей храма, прежде всего против первосвященников. В 150—131 гг. до н. э. центром общины был поселок Хирбет-Кумран в Иудейской пустыне на берегу Мертвого моря. Они приняли участие в Иудейской войне и стали ее жертвами, их поселок был разрушен, а спрятанные ими тогда в пещерах рукописи были найдены после окончания второй мировой войны. Асмонеи правили до 63 г. до н. э., когда Иерусалим был взят римлянами. Во время Иудейской войны 66—73 гг. храм был сожжен.

МИРОВЫЕ РЕЛИГИИ - БУДДИЗМ, ХРИСТИАНСТВО, ИСЛАМ

Буддизм — религия преодоления страдания. В истории буддизм существует в двух главных своих разновидностях — *хинаяна* и *махаяна*. К ним следует добавить, хотя бы в виде упоминания, тантризм — так называемая алмазная колесница — и *ламаизм*.

Буддизм возник в Индии в VI—V вв. до н. э. в противовес кастовому брахманизму, Индия, как Китай и Греция, была охвачена в то время философскими исканиями.

Небрахманские касты не хотели больше оставаться за пределами поисков истины. Основатели обеих новых религий, возникающих в это время, — джайнизма и буддизма — были выходцами из небрахманских каст. Сиддхартха Гаутама Шакьямуни, известный миру под именем Будды, т. е. Просветленного, был сыном князя из племени шакья.

В Индии возникло немало буддийских центров, храмов и монастырей, но все же в самой Индии буддизм большого распространения не получил и в мировую религию превратился за ее пределами — в Китае, Японии, Средней Азии, Корее, Вьетнаме и в ряде других стран, уже давно утратив позиции на своей родине, в Индии. Отторжение произошло потому, что буддизм отвергал кастовость, авторитет Вед и брахманов, религиозный ритуализм, а потому не вписался в социальную структуру и культуру индийского общества, основывавшегося как раз на отвергаемой буддизмом традиции.

Учение самого Будды оказалось во многом отличным от того, что появилось в буддизме позднее. Наиболее адекватной оказалась самая ранняя форма буддизма — *хинаяна* (буквально малая колесница, узкий путь к спасению). Буддизм в этом его виде противопоставил брахманизму не какой-то новый исходный принцип религии, восприняв из его вероучения как идею *сансары*, губительной цепи перерождений, так и учение о законе *кармы*, т. е. мысль о том, что последующее воплощение зависит от поведения человека в предыдущем существовании. Даже идеал избавления, освобождения в обеих религиях близок: человек стремится к безличному бытию, угасанию личности в нирване, из которой уже нет возврата к новому рождению.

Различие религий — в новом взгляде буддизма на мир и в понимании пути спасения. Буддизм — религия избавления от страдания. Понятие “страдание” не сводится к обычному смыслу, вкладываемому в это слово, это не просто боль и несчастье. Это религиозная категория, которая может быть правильно понята только исходя из религиозного познания той истины, что все земное существование, поскольку это — индивидуальное существование, в целом является упадком, чем-то губительным как в его страданиях, так и в его радостях. Какой человек не знает, что у него болит? Но дело в том, что непросветленный человек, т. е. обычный человек, если он не владеет религиозным пониманием, не знает, что страдание, гибель — *все его* существование вместе с радостями, все индивидуальное бытие, т. е. всякое оформленное существование, преходяще и несущественно. Буддизм предлагает теорию относительно сути этой индивидуальной действительности, учение о дхарме, которое утверждает, подобно современному атомизму, что все явления воспринимаемого нами мира, включая наше “я”, — это не какие-то постоянные и покоящиеся сущности, а текучеизменчивое столкновение последних факторов существования, следствие волнения “дхарм”, частиц мироздания, своего рода монад духовного начала. Движущей силой индивидуальных образований является жизненная воля (танка). Весь совокупный мир явлений подчинен закону становления, зависимости одного от другого. Из этой цепи детерминации выпадает одно-единственное состояние — нирвана, успокоившееся бытие, в глубине своей не знающее уже никаких различий и никакого движения.

Таким образом, мир, как его видел Будда, это бесконечное число отдельных мимолетных сущностей, находящихся в состоянии безначального волнения, но постепенно направляющихся к успокоению и к абсолютному уничтожению всего живого, когда его элементы приведены один за другим к полному покою. Это и есть нирвана, уничтожение, растворение индивида в универсальном целом. Успокоение — вот единственное реальное блаженство, которое может дать жизнь.

И кроме успокоения и полного уничтожения души как отдельной субстанции буддизм не предложил ничего. Путь к этой цели, как он определен в четырех священных истинах, — это путь избавления от страдания: все преходящее подвержено страданию, причиной которого является привязанность к жизни, вовлеченность в ее заботы. Чтобы избежать страдания, человек должен подавить в себе всякую привязанность к чему-либо, всякое желание, стать безразличным к радостям и горестям жизни, к самой смерти.

К уничтожению страдания ведет “восьмисоставной путь”: праведная вера в Будду, его учение и общину; праведная решимость; праведные слова и праведные дела; праведный образ жизни и праведные стремления; праведные помыслы; праведное созерцание (медитация, йога). Следуя этим путем, человек достигает просветления, становится архатом — святым — и погружается в нирвану — небытие, когда прекращается цепь перерождений

(сан-сара) и смерть уже не ведет к новому рождению, а освобождает от всего — от всех желаний, а с ними и от страдания, от возвращения к какой-либо форме индивидуального существования. Это этико-аскетический путь погружения в мистическое безразличие. Человек рвет цепи, связывающие его с миром. Достигнув таинственного пробуждения внутреннего просветления, он еще в земной своей жизни перестает быть личностью и в конце концов добивается цели, достигая состояния будды и погружаясь в нирвану.

Ближе всего стоят к этой цели отказавшиеся от всего мирского и отдавшие всю жизнь благочестивым размышлениям монахи, много дальше — буддисты-миряне. Доступные для них благочестивые дела, хотя и улучшали карму, были недостаточны для спасения и нирваны. Буддизм в своей первоначальной форме хинаяны был учением монахов и главным образом для монахов, тех, кто ушел из мира. Буддийскими общинами в строгом смысле этого слова были общины монахов (бхикшу), аскетов. Со временем они стали создавать монастыри, которые превратились в главную и, по существу, единственную форму организации буддистов. У них не было иерархически организованной церковной структуры, жреческой касты. Монастыри служили центрами распространения буддизма, здесь писались священные тексты (сутры), составившие к началу нашей эры писанный буддийский канон — Трипитаку.

Вступавший в монастырь (сангху) отказывался от всего, что связывало его с миром, — от семьи, касты, собственности, — и принимал пять обетов: не убий, не укради, не пьянствуй, не лги, не прелюбодействуй. В любой момент монах мог выйти из сангхи и возвратиться к мирской жизни. Решившиеся отдать религии всю жизнь проходили обряд посвящения (ординации) и принимали дополнительные пять обетов — не пить, не танцевать, не спать на удобных постелях, не есть в неположенное время, не употреблять вещей с сильным запахом и ярко окрашенных, не заниматься стяжательством.

Махаяна (“широкий путь к спасению”) — сложившаяся позднее и достигшая расцвета около 200 г. н. э. форма буддизма — во многом отличалась от раннего буддизма хинаяны. Она более похожа на обычную религию: не довольствуется функцией “внутреннего просветления” небольшого круга людей. Она делает понятие нирваны более доступным обыденному религиозному сознанию, отходит от исключительно негативного отношения к миру сансары. Было признано, что благочестие и подаяние мирянина сопоставимы с заслугами монаха и могут приблизить его к заветной цели — нирване. На колеснице спасения могут уместиться теперь многие. В буддизме появляется новая фигура — *бодисатва*, святой подвижник, достигший ступени спасения, но остающийся с людьми, чтобы облегчить их страдания, повести по пути спасения. С появлением бодисатв в буддизме стал развиваться пантеон святых, которым можно было молиться, прося у них помощи и заступничества. Наряду с великим Буддой (Шакьямуни) появились и многие другие будды, они приобрели имя, были персонифицированы, превратились в объекты почитания и культа. Возникла практика поклонения их изображениям, главным образом скульптурным. Во многих странах Востока сохранялись до наших дней высеченные в скальных породах фигуры будд и бодисатв, изображения различных сцен из их жизни. Наряду со всем этим появилось неизвестное раннему буддизму представление об аде и рае, была разработана космогония, изображавшая множество небес, на которых размещался божественный пантеон. И сам Будда из учителя мудрости превратился в бога-спасителя. Если хинаяна отвергала посредничество брахманов, то в махаяне вновь возникают представления о роли монахов и духовенства как посредников на пути к спасению. Монастыри активно занимаются торговлей, появляются сказочно богатые храмы с фигурами Будды, изготовленными из ценных материалов.

В целом буддизм — пессимистическая в своей оценке мира, его смысла и действительности религия. В социологическом плане наиболее существенно то, что буддизм не придавал никакого значения складывающимся в этом мире формам общности, социальной организации и объединениям. Будда отвергал кастовый строй. Для Будды и его последователей не существовало границ между людьми, устанавливаемых кастами. Всем кастам был открыт доступ в буддийские общины и тем самым открыт путь к спасению, которое не обязательно достигалось в первом существовании в качестве буддийского

монаха, но к которому постепенно можно было приближаться на протяжении многих рождений. В деле собственного спасения буддизмом, как и другими религиями Индии, во внимание принимается не только в настоящее время проживаемая жизнь, но и гораздо большие временные интервалы. В этой связи в буддизме отсутствует устремленность к миссионерской проповеди, когда считается, что человек должен быть спасен *сегодня*, пока еще не поздно, пока он не расстался с жизнью так и не раскаявшимся грешником, не обращенным в истинную веру. Согласно буддизму, человек постепенно и медленно созревает для познания и тем самым для просветления и спасения. Поэтому буддизм создает общину как для тех, кто уже теперь достиг многого на пути очищения, это монашеские ордена (мужские и женские), так и для тех, кто хочет продолжать еще жизнь в миру, — это нравственный уклад мирских сообществ, таких, как семья и государство. Все эти сообщества, которые согласно воле Будды должны жить в духе его учения, могут рассматриваться, конечно, только как предварительные и в конечном счете не имеющие ценности образования. Монашеский орден, учрежденный Буддой, является общиной, сплоченной общностью стремления к совершенству в соответствии с проповедью Учителя. В позднем буддизме, когда нирвана потеряла уже свою абсолютную, чисто негативную сущность, когда она стала рассматриваться как состояние, при котором человек обнаруживает в своем ближнем свое собственное “я” и чужие воспринимаются как близкие (ибо все исходят из одной системы дхармы и тем самым составляют части одного тела), индивид может обеспечить себе спасение с помощью спасения другого.

В буддизме в целом большое значение имеет заповедь милосердия. Нельзя убивать никакое живое существо. Нужно равно доброжелательно относиться и к добрым, и к злым. Нельзя платить злом за зло, ибо это лишь множит зло и страдание. Это значит также, что нельзя защищать других от насилия, наказывать даже за убийство. Непротивление злу — абсолютное правило, которое не знает исключений. Не противясь злу, нужно уклоняться от соучастия в нем. Вот почему, чтобы воплотить в жизнь предписания буддизма, нужно уйти из мира и вести монашеский образ жизни. Поскольку отрешение не может быть общим правилом, выделяются пять обязательных для всех последователей Будды заповедей, о которых уже было сказано, в их числе — не убивать живого.

Учение самого Будды нередко характеризуют как “атеистическое”, имея в виду следующее. Согласно этому учению, надеяться человек должен не на богов, а на самого себя: никто не спасет и не избавит его от страданий сансары, если он сам этого не добьется праведным образом жизни.

Наиболее правоверный буддист может почитать Будду как величайшего из когда-либо живших людей, постигшего истину и указавшего путь, но он представляет его себе как живого в прошлом человека, и ничего больше. Главное в буддизме — этическое учение о личном спасении человека без помощи сверхъестественных сил.

Во II в. буддизм проник в Китай и получил огромное распространение. Он просуществовал в Китае около двух тысячелетий, оказав огромное воздействие на китайскую культуру. Он не стал здесь господствующей религией в силу ряда причин, но занял прочное место в религиозной жизни, главную роль в которой играло конфуцианство.

В Китае в VII в. возник чань-буддизм, сегодня чаще именуемый дзэн-буддизмом. Чань привил буддизму китайскую трезвость и рационализм: не пытаться достичь нирваны или стать буддой, а увидеть и понять Истину, которая вокруг тебя — в красоте природы, в радости труда и т. д.; научиться жить и радоваться жизни, но жить только для себя. Это учение оказало огромное влияние на развитие не только китайской, но и японской культуры, а также культур ряда других стран Востока, а в XX в. — и Запада.

Буддизм как мировая религия достиг наиболее завершенного облика в Тибете в *ламаизме*. Тибетский далай-лама является и сегодня символом и высшей ценностью не только в глазах ламаистов, но и многих буддистов в разных странах мира. Ламаизм сложился в позднем средневековье (VII—XV вв.). Основываясь на синтезе разных направлений буддизма, он впитал в себя и влияние тантризма, который ввел в обиход мандалу — своеобразную графическую диаграмму Вселенной, насыщенную магическими знаками и символами, имеющую множество вариаций, и Калачакру — “колесо времени”, в рамках

которого 60-летний звериный цикл символизирует кругооборот человека в кармическом мире сансары. Однако самое важное в тантризме — его мистико-магическая основа, выявляющаяся в медитации и в магических обрядах, включая и сексуальную практику, ритуальное общение полов с целью приобретения энергии — шакти. Ламаизм предусматривает строгие этические нормы существования.

Индо-буддийская, в основе своей религиозная традиция обусловила характерные черты той цивилизации, в недрах которой она получила развитие, такие, как преимущественное внимание религиозно-мотивированному индивидуальному поведению и социально-политическая индифферентность, относительная слабость политических институтов в сочетании с устойчивой иерархией социального неравенства (касты), стабильностью социальной структуры. Еще одна характерная черта — религиозная терпимость. В XIX в. восточным цивилизациям пришлось испытать натиск капиталистического Запада. Опыт XX столетия свидетельствует, что страны Востока сумели сохранить традиции и в значительной степени продолжают опираться на них в попытках вписаться в современный мир. Это обстоятельство помогает решать проблемы поддержания устойчивого социального порядка, морального стандарта, в какой-то мере модернизации, и в то же время сопряжено с большими трудностями. Индия обрела политическую независимость в XX в., и индуизм был одним из важнейших факторов в развитии национально-освободительного движения, лидером которого стал Махатма Ганди. Но в жизни современной Индии колоссальные сложности связаны с религиозной рознью (между индуистами и мусульманами, сикхами).

Христианство — относят к числу мировых религий, наряду с буддизмом и исламом, имея в виду как его влияние на ход истории, так масштабы распространения. Если другие мировые религии не ставят вопроса о движущих силах и ходе истории человечества, так что история как бы выпадает из сферы их внимания, то христианство можно по праву отнести к “религиям исторического божественного откровения”. Христианство рассматривает историю как однонаправленный, неповторимый, “разовый” процесс, направляемый богом: от начала (сотворения) к завершению, концу (приход мессии, страшный суд). Содержание этого процесса составляет драма впавшего в грех человека, отпавшего от бога, спасти которого может только милость божья, и эту милость он может обрести в вере в Спасителя и церковь, которая является носительницей этой веры. На протяжении многих столетий, начиная уже с III—IV вв., христианство было связано с важнейшими моментами развития, определившего исторические судьбы человечества.

По данным, опубликованным в 1982 г. в “Мировой христианской энциклопедии” (Оксфорд), из 4,2 млрд. населения Земли христианами номинально были 1,4 млрд., т. е. одна треть. Ислам исповедовали 723 млн. и буддизм — 274 млн.

Христианство сегодня — собирательный термин, включающий три основных направления: католицизм, православие и протестантизм, в рамках которых существует множество различных вероисповеданий и религиозных объединений, возникших в разное время на протяжении двухтысячелетней истории христианства. В центре христианства — образ Иисуса Христа. Христиане — католики, православные, протестанты — верят, что он одновременно является человеком и богом. Они принимают его учение и пытаются следовать его примеру в своей жизни. Священная книга христиан — Библия, в которой к Ветхому завету (священной книге последователей иудаизма) добавлен Новый завет, повествующий о жизни и учении Христа. В Новый завет входят четыре Евангелия (от греч. — благовестие). Деяния апостолов — первых проповедников христианства, Послания апостолов к христианским общинам и, наконец, Апокалипсис, или Откровение святого Иоанна Богослова. Произведения эти считаются “богодухновенными”, т. е. хотя и написанными людьми, но по внушению Святого Духа. Христиане верят, что своей смертью Иисус Христос примирил род человеческий с богом. Они верят, что своим воскресением он победил смерть и зло и дал “новую жизнь” тем, кто в него уверовал.

Христианство возникло в Римской империи, вобравшей в себя весь средиземноморский мир, когда основанная на рабстве цивилизация уже клонилась к упадку. К 60-м годам I в. существовало уже несколько христианских общин помимо самой первой,

иерусалимской, состоявшей из учеников, собравшихся вокруг Иисуса²⁰. Самое раннее из новозаветных сочинений, Апокалипсис, было написано в 68—69 г. Евангелия же составлены в середине II в. Это было время, когда уверенность римлян в том, что их мир — лучший из возможных миров, осталась уже в прошлом, а на смену пришло ощущение неминуемой катастрофы, крушения вековых устоев, близкого конца света. Эта идея явственно звучала у стоиков, приверженцев одного из самых распространенных в античной философии течений, известными представителями которого были Сенека и император Аврелий. В низах зреет осуждение царства богатых и власть имущих, жажда обновления, преображения жизни. Поиски спасения от жизненных тягот и несправедливостей рождают веру в приход “спасителя”. Первые христиане верили в близкий конец существующего мира и установление благодаря прямому вмешательству бога его царства на земле, в котором будет восстановлена справедливость и “праведные” восторжествуют над “неправедными”, бедные — над богатыми.

В евангелиях Иисус из Назарета — галилейский проповедник. Христос же — нарицательное имя, в переводе с греческого — помазанник (по-древнееврейски — “машиах”, отсюда — мессия). Иисус никому не открывал, что он и есть ожидаемый мессия, спаситель. В евангелиях оба имени нигде не стоят рядом. Никто из ближайших учеников Иисуса, кроме Симона-Петра, не был уверен, что их учитель и есть Христос. Только он на вопрос Иисуса: “А вы за кого почитаете меня?” — ответил: “Ты Христос”. Это тот Петр, который стал впоследствии главой церкви. Евангельские рассказы и призваны были убедить слушателей, что галилейский проповедник Иисус является ожидаемым иудеями мессией, Христом, поскольку большая часть народа не хотела верить, что Иисус есть Христос: “Мы знаем его, откуда он; Христос же, когда придет, никто не будет знать, откуда он”. Согласно евангелиям, Иисус Христос и был основателем новой религии.

Титул “Христос” связывает Иисуса с ветхозаветными предсказаниями о грядущем Пророке, Священнике и Царе — “сыне Давида”. Христос — обещанный Израилю Царь, “праведная отрасль Давида”. Он пришел возвестить, что “Царство Небесное приблизилось”, что Бог — отец всех людей и перед ним все равны. Его обвинили в кощунстве и подстрекательстве против власти Рима. Он предстал перед судом и был приговорен римским наместником Понтием Пилатом к смерти и распят на кресте. Своей мученической смертью он искупил грехи людей и дал им надежду на спасение. Он воскрес, “смертию смерть поправ” и дав уверовавшим в него новую жизнь, внутренне освободив их от поглощения привычным ходом вещей.

Обличение испорченности мира, его греховности, обещание спасения и установления царства мира и справедливости — вот чем привлекало христианство. Оно давало надежду и утешение всем страждущим. Им было обещано царство божье: те, которые здесь первые — там станут последними, а последние здесь — там будут первыми. Зло будет наказано, а добродетель вознаграждена, высший суд свершится, и каждому будет воздано по делам его. Нет такого человека, который не провинился бы перед богом, не нарушил его заповеди, все грешны. Иисус Христос своей мученической смертью искупил грехи людей, которые уверовали в него, последовали за ним и тем самым обрели надежду на бессмертие и прощение. Таким образом, был учрежден Новый завет — “закон Христов”. Верующие в него перестали быть рабами “закона”, они обрели “сыновство”, “милость господню”.

Новый закон дает наставления и правила высшего порядка: он осуждает не только убийства, преступления, но и само намерение совершить его. С помощью насилия нельзя сделать мир лучше: зло только множит зло. Евангелие призывает поэтому: “И как хотите, чтобы с вами поступали люди, так и вы поступайте с ними”. Поэтому делайте добро не

²⁰ Вопрос о том, существовал ли Иисус, если отбросить связанную со многими привходящими обстоятельствами дискуссию, сам по себе достаточно прост. Христианские источники рисуют Иисуса как инициатора исторического движения, у истоков которого стояла палестинская первообщина его учеников. О жизни и личности Иисуса эти источники сообщают очень мало, они излагают его слово, учение. Носителем этого слова, этого учения предание называет Иисуса, и в высшей степени вероятно, что так оно и было в действительности. Можно согласиться с теми теологами, которые полагают, что если было по-другому, то это все равно ничего не меняет из сказанного в предании. Мы говорим об Иисусе как провозвестнике христианского учения, образ которого в таком именно качестве и рисуют христианские источники. Множество публикаций последних полутора столетий о жизни и личности Иисуса — не более чем вольные “фантазии на тему”.

только тем, кто вам делает добро, но и “любите врагов ваших, и благодарите, и займы давайте, не ожидая ничего”. Проповедь евангельского Христа призывала не к политическому сопротивлению, но к нравственному совершенствованию. Справедливого государства, совершенного устройства быть не может. Все человеческое греховно и неизбежно несовершенно. Попытки руками самого человека построить царство справедливости на земле обречены, они неизбежно рухнут так же, как рухнула Вавилонская башня. Царство справедливости — не от мира сего, это царство божье. Человек не может освободиться от тех обязанностей, которые на него налагают государство, семья, но он может и должен освободиться внутренне — почувствовать, что жизнь не сводится к этому повседневному, раз и навсегда заведенному ходу вещей.

Идея первородного греха — отпадения людей от бога, идея искупления и спасения, идея богочеловека — Спасителя — таковы основные идеи христианской проповеди. Христианство учило видеть в людях не богатых и бедных, свободных и рабов, греков, египтян, иудеев и т. д., а только праведных и грешных. Оно поначалу объявило пороками богатство, силу, жадность, образованность, гордость, а добродетелями — бедность, смирение, любовь к ближнему. Слабые старались таким образом утвердить свое нравственное превосходство над сильными “мира сего”. Христиане верили, что справедливость, недостижимая на этом свете, восторжествует в царствии небесном, которое возвестил Сын Бога, спаситель мира — Христос, каковым и был Иисус, проповедовавший новую веру и распятый в Иерусалиме на кресте, но воскресший и вознесшийся на небо. Уверовавшие в него люди отказывались от своего имущества, стремились вести праведную жизнь, совместно трудясь и предаваясь благочестивым занятиям.

Долгое время существовали разрозненные христианские общины, в которых выделялись проповедники, не имевшие должностного положения. Позже появляются должности дьякона — ведающего текущими делами общины, епископа — заведующего деньгами и имуществом.

Пресвитеры (от греч. *presbyteros* — старейшины) общин становятся их священниками. Появляются митрополиты — руководители церковных областей, патриархи — первосвятители крупных региональных церковных объединений. Уже во II в. епископы выступают не только как хозяйственные руководители, но и как главные специалисты по вопросам вероучения (догматики) и культа.

В христианских общинах первых веков существовало множество течений — сект, ересей. В борьбе между ними формировались официально одобренное и принятое церковью вероучение и система обрядов. Главное место среди них занимают таинства — культовые действия, посредством которых на верующих должна известись божья благодать. Первыми таинствами были причащение, в котором под видом хлеба и вина верующие вкушают “плоть и кровь Христову”, крещение водой, смывающей с верующего “первородный грех”.

В 395 г. Римская империя распалась на западную и восточную части. Это способствовало обособлению западной церкви во главе с римским епископом (папой) и ряда восточных церквей во главе с патриархами — константинопольским, антиохийским, иерусалимским и александрийским. Между западной и восточной ветвью христианства (римско-католической и православной церквями) развернулась борьба за влияние, которая завершилась их формальным разрывом в 1054 г.

К тому времени христианство уже из гонимой веры превратилось в государственную религию. Это произошло в IV в. при императоре Константине и узаконено так называемым Миланским эдиктом в 313 г. Началась “Константинова эра” в истории христианства, многовековой “союз алтаря и трона”.

В Восточной и Юго-Восточной Европе утвердилось православие византийского происхождения. Киевская Русь приняла христианство в 988 г. при князе Владимире Святославиче. Этот шаг имел важные последствия в истории России, прежде всего для развития государственности, а позже и формирования национального самосознания.

“Московские и всея Руси” митрополиты, а с 1589 г. — патриархи не стремились к светской власти, власти церкви над государством.

Патриаршество отменил Петр I, и оно было восстановлено лишь в 1918 г. Синодальная церковь фактически была составной частью государственного аппарата. Церковь в России всегда следовала заповеди “всякая власть от Бога”.

Несомненно, христианство принесло с собой из Византии на Русь высокий уровень культуры — нравственного опыта, философско-богословской мысли, эстетического чувства. Церковное искусство оставило бесценные творения зодчества, иконописи, пения. Немаловажным было уже просто то, что церковь способствовала распространению грамотности и смягчению нравов. Вместе с тем обретение новой веры было сопряжено с разрушением святынь прежней культуры. Чтобы утвердиться на Руси, христианство должно было вытеснить славянские языческие верования, сокрушить “идолов”, которым прежде поклонялись. Поклонение матери-природе, земной и доступной, сменилось поклонением недостижимым и непостижимым “небесам”. Принятие христианства Киевской Русью — это пересадка на почву славянской культуры чужеродной культуры византийского, восточного христианства. В годы ордынского ига и смут Русская православная церковь мирила враждующих князей, она была хранительницей национальной культуры. Она занимала патриотические позиции в годы бедствий, вражеских нашествий. Так было и в 1812 г., и в Великую Отечественную войну 1941—1945 гг.

Православие как “господствующее вероисповедание” пользовалось немалыми привилегиями. Выход из него по законам Российской империи вплоть до 1905 г. рассматривался как уголовное преступление.

В жизни Западной Европы вплоть до XVI в. доминировала римско-католическая церковь. Католическая — значит всеобщая (от греч. *katholikos* — всеобщий), вселенская, претендующая на то, что она, и единственно лишь она, является истинным и полным воплощением христианства. Глава церкви — римский епископ, папа, считался наместником Христа на земле и преемником апостола Петра. Он избирается конклавом, собранием коллегии кардиналов. Нынешний папа Иоанн Павел II был избран в 1978 г. Папа является главой не только церкви, но и государства Ватикан, занимающего небольшую площадь на территории Рима и имеющего дипломатические отношения со многими странами мира.

В конце прошлого века провозглашен догмат о непогрешимости папы, когда он официально, “с кафедры” выступает по вопросам веры и морали. В этом — одно из догматических отличий католицизма от других направлений христианства. Для католической церкви типична уверенность в том, что в католической вере дана не только религиозная истина, но с ней вместе и истина о всех делах человеческих, включая и социально-политическую жизнь общества. На этом основывалась в средние века теория и практика теократизма, притязаний на верховную власть церкви и в политике, и в светской жизни. Сегодня эта уверенность выражается в том, что церковь предлагает свое социальное учение как единственный способ решения общественных проблем. С этой уверенностью связана и нетерпимость, которая была свойственна католической церкви в отношении других разновидностей христианской веры, к иным мировоззрениям. Нужно сказать, правда, что католическая церковь в значительной мере отказалась сегодня от наиболее архаичных и мешавших уже ей самой традиций и повернулась лицом к современному миру. Решающим событием был в этом обновлении Второй Ватиканский собор (1962—1965 гг.). Сегодня католическая церковь провозглашает необходимость поисков решения глобальных проблем современности в духе гуманизма, уважения жизни, достоинства человеческой личности.

В XVI в. в эпоху раннебуржуазных революций в Европе христианство претерпело еще один крупный раскол. Католицизм был идеологической опорой феодализма, и потому начавшееся антифеодальное движение оказалось направленным и против католической церкви. Вожди Реформации в Германии и Швейцарии — Мартин Лютер, Жан Кальвин и Ульрих Цвингли — обвинили католическую церковь в искажении подлинного христианства. Они призывали вернуться к истинной вере ранних христиан, ко “всеобщему священству”, устранив посредников между человеком и Богом. По сути была создана новая разновидность христианства, буржуазная по своему духу, — *протестантизм*. Протестантизму присущ индивидуализм в делах веры: каждый верующий вправе читать и интерпретировать откровение божье — Библию. “Мысли и чаяния души не могут быть никому подвластны, кроме Бога, — провозглашал Мартин Лютер, — поэтому нелепо и невозможно повелениями принудить кого-либо верить так, а не иначе...” Протестантизм учил, что важны не столько обряды, сколько добросовестное выполнение каждым своих обязанностей. Это — учение о “мирском призвании”, о том, что прежде всего в добросовестном труде воплощает человек христианские заповеди. Всякий труд ценен, важен его нравственный мотив, а также прилежание и упорство. Как писал Мартин Лютер: “Если ты спросишь последнюю

служанку, зачем она убирает дом, доит коров, моет клозет, то она может ответить: я знаю, что моя работа угодна Богу, о чем мне известно из его слов и наказа”.

Реформация приняла в качестве высшего авторитета в делах веры Священное Писание, отказавшись от накопившихся за прежние века установлений — Священного Предания Церкви. Единственным посредником между людьми и богом она признала Христа, выдвинула идею *всеобщего священства и оправдания только благодатной милостью, только верой*, чтобы отказаться от посредничества целой армии клириков, покончить с продажей индульгенций, почитанием мощей, паломничествами и прочим. Это было новое понимание бога и человека, церкви, таинств, государства, свободы христианина, совести.

Так к великому расколу на восточное и западное христианства XI в. прибавился в XVI в. новый — между средневековым христианством и христианством, ставшим на реформационный путь.

С самого начала протестантизм разделился на ряд самостоятельных вероисповеданий — лютеранство, кальвинизм, англиканство. Позже возникло множество деноминации, протестантских сект, этот процесс продолжается и в наше время, а прежние секты превратились в церкви, такие, как баптистская, методистская или адвентистская.

Для протестантизма было характерно стремление разделить сферы влияния духовной власти церкви и светской власти государства: Богу — богово, а кесарю — кесарево. Протестантизм переносил центр тяжести религиозной жизни с церковных форм на отдельную личность, ее совершенствование. Он упростил обрядность.

В XX в. протестантизм выступил инициатором экуменического движения, т. е. движения за преодоление раскола христианства. К этому движению в 50-е годы примкнула Русская православная церковь. Экуменическое движение, созданный им Всемирный совет церквей (ВСЦ) главное внимание уделяют ныне поиску стратегий развития современного общества, преодоления нависших над человечеством угроз.

Ислам — вторая после христианства по числу последователей мировая религия, религия смирения и полной покорности всевышней воле. Ее основал в VI в. на почве арабских племенных религий пророк Мухаммед. В противоположность политеизму языческих религий он провозгласил, что существует лишь один великий Аллах (ал или эл — общесемитский корень слова “бог”) и что все должны быть покорны его воле (ислам, мусульмане — от слова “покорность”). Это был призыв к сплочению арабов под знаменем единого бога. Все правоверные должны сплотиться вокруг учения святого пророка, на основе культа единого Аллаха. Мухаммед призвал арабов верить в единого бога и служить ему в ожидании конца мира, судного дня и установления “царства справедливости и мира” на земле. Мухаммед родился, как принято считать, в 570 г. Рано осиротев, он пас скот своего дяди, а затем поступил на службу к богатой вдове и вел ее торговые дела. Аравия стояла на перекрестке торговых путей, и во многом благосостояние арабов — не только жителей таких городов, как Мекка или Ятриб (будущая Медина), но и кочевников — зависело от состояния торговли. Активное общение с разными народами и религиями, в том числе с иудаизмом и христианством, было связано еще и с тем, что к этому времени арабы уже довольно широко распространились и жили в Сирии, Палестине, Месопотамии. Не удивительно, что многое в учении Мухаммеда оказалось заимствованным из Ветхого и Нового заветов.

Священная книга мусульман — Коран. Согласно преданию, текст Корана был поведен пророку самим Аллахом через посредничество Джебраила (библейский архангел Гавриил; служил посредником между богом и людьми). Мусульманские богословы объясняют многочисленные совпадения текстов Библии и Корана тем, что Аллах и раньше передавал свои священные заповеди пророкам — Моисею, Иисусу, но эти заповеди были искажены иудеями и христианами. Только Мухаммед смог передать их в полном и истинном виде.

Само слово Коран означает “чтение вслух”. По поверью, в пустыне Мухаммеду являлся Джебраил и читал ему начертанные на небе письмена откровения, которые Мухаммед передавал своим приверженцам. Первые проповеди Мухаммеда были записаны его секретарями-писцами и легли в основу Корана. Он состоит из 114 сур (глав), в которых говорится обо всех сторонах жизни, включая правосудие, мораль, обрядовые предписания.

В исламе монотеизм проведен наиболее последовательно. Аллах — бог единственный, безликий, высший и всемогущий, мудрый, всемилостивейший, творец всего сущего и его верховный судья. Над богом нет никакого нравственного закона, в

соответствии с которым он должен действовать. Аллах воспринимается и представляется как ничем не детерминированная воля. Рядом с ним нет ни других богов, ни каких бы то ни было самостоятельных существ. Аллах творит мир и управляет им не через постоянные, имманентно присущие миру законы, не через перманентное вторжение в ход вещей. То, что выглядит как закономерность в природных явлениях, на самом деле — лишь привычка в божественной деятельности, которая в любой момент может быть изменена Аллахом.

Содержание того, что Аллах требует от людей, изложено в законе, данном в его откровении. Безграничному всевластию бога отвечает закон, охватывающий все стороны жизни, в том числе профанной, т. е. в данном случае не приложимо правило “богу — богово, а кесарю — кесарево”. “Богова” — вся без исключения жизнь человека. Ислам является в этом смысле “религией книги и закона”, вся жизнь верующих полностью подчинена закону. Как сказано в Коране, “истина, благочестие перед Богом есть покорность”. Это единственно возможная позиция человека перед богом — его непостижимой волей. Подчиняться божественной воле следует не потому, что она благая, а потому, что она божественная, всемогущая воля.

Существуют, кроме ангелов, как бы воплощающих идею добра (во главе с Джебраилом, Михаилом, Исрафаилом и Азраилом), демоны и джинны, злые духи, во главе с проявившим непокорность и ставшим дьяволом Иблисом, которого проклял Аллах, обещая, что на страшном суде он вместе со всеми демонами будет низвергнут. Но и они тоже исполняют волю Аллаха.

В исламе есть учение о рае и аде, о воздаянии человеку в загробном мире за его дела. На страшном суде сам Аллах будет допрашивать каждого из живых и мертвых, и они, нагие, с книгой, в которой записаны их дела, будут в страхе ждать его решения. Грешники попадут в ад, праведные пойдут в рай. Заступничество Мухаммеда может смягчить участь грешников, побудить Аллаха простить грешника и направить его в рай. Воля бога непостижима, она ничем не связана. Она может вести к ошибке, вводить в заблуждение. В 6-й суре прямо говорится: “Кого пожелает Аллах вести прямо, уширяет тому грудь для ислама, а кого пожелает сбить с пути, делает грудь его узкой, тесной, как будто бы он поднимается на небо” (аят 125). То есть Аллах милостив к тому, к кому он благоволит. Это не равнозначно фатализму, но определяет религиозную позицию, согласно которой человек и его судьба находятся в полной зависимости от непостижимой, иррациональной воли бога.

Отсюда еще один практический результат: безусловная покорность религиозному закону. Наиболее сильно воздействует ислам на человеческую жизнь через учение об обязанностях, долге. Система мусульманского права — *шариат* — определяет все нормы отношений человека в семье и обществе, его предписания охватывают наряду с вопросами, касающимися культа, гражданское и уголовное право, регламентируют практически все детали быта, формы вежливого обращения и т. д. Это всеобъемлющий свод обязательств правоверных перед людьми, обществом и Аллахом.

Основными обязанностями мусульманина считаются следующие “пять столпов веры”.

1. *Исповедание*: “Нет Бога, кроме Аллаха, и Мухаммед пророк его”. Чтобы стать мусульманином, достаточно торжественно произнести эту фразу и выполнить остальные обязанности.
2. *Молитва*: обязательный каждодневный пятикратный ритуал. Те, кто не молится пять раз в день, — неверные. По пятницам и в праздничные дни совершаются торжественные богослужения, которыми руководят имамы (“стоящие впереди”). Перед молитвой правоверный обязан совершить омовение, обряд очищения (малого — мытье рук, ног и лица; и большого, в случае серьезной нечистоты, — полное омовение всего тела). Если нет воды, ее заменяет песок.
3. *Пост*: главный — рамазан, он длится месяц, в течение которого от рассвета до заката правоверные не имеют права ни есть, ни пить, ни курить.
4. *Милостыня*: обязательная милостыня — закят — воспринимается как очистительный ритуал для имущих (несколько процентов годового дохода) и дополнительная — *садака* — добровольное даяние.
5. *Хадж* (хаджж): еще один из столпов веры, исполнение которого для многих трудно осуществимо. Считается, что каждый здоровый мусульманин по возможности должен раз в жизни посетить святы места в Мекке и поклониться Каабе. Ежегодно несколько десятков тысяч правоверных прибывает в Мекку в дни великого

жертвоприношения Аллаху. Совершившие обряд паломники получают почетное наименование — хаджа.

К этим пяти нередко добавляют еще один столп веры, шестой — священную войну против неверных (джихад, или газават). В годы военных действий война против неверных рассматривалась как священная заповедь, участие в войне освобождало от всех грехов и обеспечивало правоверному, павшему на поле боя, место в раю.

Суть исламского благочестия выражена в Коране во 2-й суре: “Не в том благочестие, чтобы вам обращать свои лица в сторону востока и запада, а благочестие — кто уверовал в Аллаха, и в последний день, и в ангелов, и в писание, и в пророков, и давал имущество, несмотря на любовь к нему, близким и сиротам, и беднякам, и путникам, и просящим, и на рабов, и выстаивал молитву, и давал очищение, — и исполняющие свои заветы, когда заключат, и терпеливые в несчастии и бедствии и во время беды, — это те, которые были правдивы, это они — богобоязненные” (аят 172).

Место богослужения, проповедей и молитв — мечеть. Это также место собраний правоверных во всех важных случаях жизни, своего рода культурный центр. Здесь решаются текущие дела, проводится сбор милостыни и пожертвований и т. д. Важная функция мечети — организация обучения детей. Образование в исламских странах всегда было религиозным и находилось под попечительством местных духовных властей. Имам и мулла данной мечети были одновременно учителями в мектебе, т. е. школе при мечети. При наиболее известных мечетях существовали медресе, где готовили будущих специалистов по исламу, богословов и законоведов.

Исламское учение воплотилось в своего рода теократии. От главного, божественного закона ожидали не только определения принципов, основ человеческой деятельности, но и конкретных предписаний, касавшихся поведения мусульманина в качестве слуги Аллаха, члена семьи и общества, в качестве гражданина теократического государства. Ислам не создал церкви, он создал теократическое государство. В отличие от других религий он стремился не к тому, чтобы освятить религиозным авторитетом и придать достоинство реально существующему обществу, но к тому, чтобы реализовать, воплотить в жизнь религиозное сообщество. Это означало слияние духовного и светского начал. В отличие от христианства, ислам развивался в условиях религиозно-политической слитности, так что его предводителями и авторитетами были сами политические и одновременно религиозные вожди — пророк, халифы, эмиры, представители власти на местах. Любой чиновник должен был согласовывать свои действия с нормами Корана и шариата, т. е. считаться с ролью духовенства, с силой религии.

Ислам послужил мощным импульсом развития в сжатые исторические сроки такого феномена, который обозначается понятием “мусульманский мир”. Из небольшой группы семитских племен выросла этнокультурная общность на обширной территории Ближнего Востока с мощной политической структурой и высокоразвитой цивилизацией. Быстро развивавшаяся арабо-мусульманская культура в средние века на какое-то время стала во главе мировой цивилизации. Успехи и достижения арабской культуры воздействовали на многие страны, в том числе и на культурные центры христианской Европы. Позже, в связи с общим упадком арабской государственности, ситуация изменилась. Однако в тех странах, где распространен ислам, он играет огромную роль в качестве религиозной доктрины, формы социальной организации, культурной традиции. Из многих религиозных систем современного мира ислам остается одной из наиболее значительных сил.

3. КРИТИКА РЕЛИГИИ. АТЕИЗМ КАК ИСТОРИЧЕСКИЙ ФЕНОМЕН

Уже на ранних стадиях развития цивилизации мы встречаем критику религии, сомнение или прямое неверие в существование загробного мира и бессмертия души. Царящая в мире несправедливость заставляла усомниться во всемогуществе богов, питала богоборческие настроения, критическое отношение к официальным культам и жречеству.

С появлением самостоятельной по отношению к религии философии, которая уже не удовлетворяется мифологическим объяснением мира и ищет это объяснение с помощью разума и опыта, возникает и атеизм как мировоззрение, а не просто стихийно складывающаяся точка зрения.

В Древней Греции с наибольшей полнотой атеизм был развит в учении Эпикура (342—271 до н. э.). Чтобы жить достойной человека жизнью, нужно освободиться от страха смерти, от власти суеверий. “Глупо просить у богов то, что человек способен сам себе доставить”. Человек должен понять главное: никто извне, “свыше”, не вмешивается в его жизнь. Он должен полагаться во всем на себя самого, стремясь к счастью в земной жизни, потому что никакой другой ему не дано: смертно не только тело, но и душа. Бессмертие — лишь утешительная иллюзия. Она обесценивает в глазах человека его жизнь, которой он должен дорожить и разумно распорядиться именно потому, что другой у него нет. Эпикур полагал, что причиной веры в богов являются страх и бессилие людей.

Еще задолго до Эпикура Ксенофан писал о том, что боги у Гомера и Гесиода подобны людям — тщеславны, обманывают друг друга. И что если бы коровы или лошади могли рисовать, то они изобразили бы богов похожими на коров или лошадей.

В античные времена атеистами называли всех, кто отрицал божества, государственные культы или народные верования. Их преследовали. Покушение на веру в богов воспринималось и оценивалось как покушение на существующий строй. Платон усматривал в атеизме “величайшее из зол”, источник смут, беззакония и безнравственности. Надо было обладать большим мужеством, чтобы, подобно Критию, жившему в конце V — начале IV в. до н. э., открыто заявить, что он не признает никаких богов, не признает перед лицом беззакония и произвола по отношению к слабым и беззащитным. Сильные мира сего внушают страх перед богами и творят безнаказанно зло. Это был атеизм, который отрицал Бога во имя утверждения человека, видел свою цель в том, чтобы освободить его от “тягостного гнета религии”, как писал римский философ Лукреций Кар (ок. 99—55 гг. н. э.).

В Новое время атеизм получил развитие в связи с буржуазными революциями и зарождением естествознания. Французские материалисты XVIII в. Дидро, Гольбах, Гельвеций рассматривали религию и церковь как опору деспотизма и тирании. В религиозных учениях они видели предрассудки и суеверия, воплощение невежества, обрекающего человечество на слепоту и рабство. Они считали лицемерной религиозную мораль, утверждали несовместимость религии с наукой и просто со здравым смыслом, разумным пониманием человеческих интересов. Достаточно открыть глаза, писал Гольбах, чтобы увидеть, сколь опасно для человечества духовенство. Оно стремится поработить дух и потому объявляет войну науке и разуму. Священники, эти враги человечества, чтобы держать в повиновении своих сограждан, стремятся обречь их на невежество, нужду. Они развращают народ, разрушают его талант и способность к действию. Они обогащаются, пользуясь легковерием людей. Церковь должна быть лишена светской власти. Французские атеисты-просветители видели в религии заблуждение, порождение невежества или сознательный обман.

В развитии атеизма видную роль сыграл немецкий философ Л. Фейербах (1804—1872 гг.). Вне природы и человека, как считал Л. Фейербах, нет ничего. Бог — создание человеческой фантазии. Богу человек приписывает свои черты, он их как бы проецирует вовне, “отчуждает” от себя и переносит на “небо”. И чем больше он приписывает Богу, тем больше опустошает себя. Л. Фейербах в самых “туманных” порождениях религиозной фантазии стремится обнаружить их земное происхождение, свести “небеса” на “землю”. Его атеизм пронизан гуманистическим пафосом: человек — высшее существо для человека, достойное любви и поклонения.

Критика религии подводит к выводу о необходимости сломать те условия, которые порабащают человека, добиться подлинно человеческих отношений между людьми... “Мы хотим здесь, уже на Земле, построить царство небесное”, — писал Г. Гейне.

Революционные деятели, подобные М. Бакунину, видели противоположность между христианством, религией, с одной стороны, и социализмом, с другой, в том, что христианство переносит решение задачи устройства справедливого общества в потусторонний мир, рай оно обещает не в этой жизни, а только “на небе”, тогда как социализм обещает решить эту задачу “здесь и теперь”, в пределах человеческой истории.

К. Маркс связывал религию с условиями существования человека в классовом обществе. Если религиозные представления носят иллюзорный характер, то вопрос заключается не в том, чтобы разоблачать несостоятельность этих религиозных иллюзий, а в том, чтобы понять, почему человек нуждается в этих иллюзиях. Для К. Маркса прежний атеизм, который видел свое призвание в разоблачении несостоятельности,

противоречивости, неразумия религиозных взглядов, теряет смысл: нужно не иллюзии разрушать, а те социальные отношения, которые порождают у человека саму потребность в этих иллюзиях. А потребность эта возникает в классовом обществе — обществе, экономические и прочие условия которого отчуждают человека от продукта его собственного труда и от власти, которая воспринимается тружеником как чуждая, господствующая над ним сила. Религия классового общества в понимании марксизма — это “сердце бессердечного мира”, “дух бездушных порядков”, это социальное по своей природе явление, продукт общества, в котором отношения между людьми есть отношения господства и подчинения, в котором человек не свободен и превращен в средство, орудие накопления вещественного богатства, вместо того чтобы быть его конечной и высшей целью. Так в марксизме “критика неба” превращается в “критику земли”, критика религии в критику права, политики. В религии человек компенсирует свои земные страдания представлением о таком “другом” мире, в котором эти его страдания будут вознаграждены, зло будет наказано и справедливость восторжествует. Религия в этом смысле — “опиум народа”. Она как бы воплощает в себе одновременно и убожество мира, в котором человек лишен достойного существования, и протест против него. Религия как социальное явление, как явление, связанное с исторически возникающими и преходящими социальными отношениями, не является неотъемлемым атрибутом человеческого бытия. Согласно прогнозу К. Маркса, она сама собой исчезнет, отомрет в обществе, в котором исчезнут социальные антагонизмы, отчуждение, в котором человек будет не поработанным существом, а свободным творцом своей жизни.

Вера в бога может выступать как оправдание существующего: бог сотворил мир, и нельзя посягать на установленные им порядки. На протяжении истории классового общества доминировала именно эта функция религии, которую использовали господствующие классы в своих целях. Религия служила инструментом господства части людей над другими. Но религия может выступать и как инструмент критики, обличения греховного мира, мира несовершенного. В истории религия нередко выступала именно как форма протеста против социальной несправедливости. Ей присущи, таким образом, полагал К. Маркс, определенные революционные и гуманистические потенции. Но борьба за социализм не может опираться на благие стремления, он должен из утопии превратиться в науку. Тезис о противоположности религии науке играет важную роль в марксистской критике религии.

В XIX в. развитие естествознания привело к разрушительным последствиям для традиционного теологического понимания мира как творения бога и дало мощный стимул развитию атеизма. Центральная роль здесь принадлежала дарвинизму. Согласно этому учению, виды существующих ныне живых существ не вышли готовыми некогда из рук творца, как говорится об этом в Библии, а являются результатом длительного процесса развития. Естественным образом возникает все богатство мира и его жизненных форм с поразительной приспособленностью их к условиям своего существования. Не только для объяснения возникновения жизни во всем многообразии ее форм не нужна гипотеза бога, она не нужна, по Дарвину, и для объяснения происхождения человека.

Одним из представителей атеизма, базирующегося на естествознании, был австрийский медик, основатель психоанализа З. Фрейд. Он сумел нащупать подходы к изучению человеческой психики, внутреннего мира человека. З. Фрейд считал, что его научные открытия подтверждают атеизм. В критике религии он видел путь к освобождению человека от власти иллюзий. З. Фрейд искал научное объяснение веры в бога. Он видел в религиозности детскую стадию развития человечества, как бы воспроизводящую отношения между детьми и отцом: бог — это как бы спроецированный на “небеса” образ отца, который порожден человеческими страхами и тревогами, поисками защиты, безопасности. Религиозное утешение, как считал З. Фрейд, иллюзорно и исчезнет тогда, когда человек найдет в себе силы преодолеть свою неуверенность и тревоги. Он сумеет преодолеть религию, которая по сути становится социальной болезнью, коллективным неврозом. Фрейд продолжает гуманистическую линию критики религии во имя утверждения человека. В XX в. этим путем шли крупнейшие философы современности Жан-Поль Сартр и Альбер Камю, Бертран Рассел и Эрих Фромм. Философия Сартра, одного из представителей экзистенциализма (от лат. *existencia* — существование), — это философия человеческого существования как борьбы человека за свое достоинство и свободу. В этой борьбе бог —

чисто человеческое изобретение — совершенно бесполезен. Если есть бог, полагает Сартр, то нет человека: существование бога противоречит свободе человека.

А. Камю — автор “Мифа о Сизифе”, небольшой работы, которую называют “манифестом атеистического экзистенциализма”. Для него вопрос не в том, есть ли бог или нет. Современный человек уже расстался с верой в бога, он ищет теперь новую точку опоры и может найти ее только в себе самом. Он может рассчитывать только на себя. Философия теперь должна дать ответ на вопрос о смысле жизни для нерелигиозного человека: для чего и как жить человеку, если бога нет?

Вот как отвечает на этот вопрос Бертрам Рассел (1872—1970), автор работ “Внесла ли религия полезный вклад в цивилизацию?”, “Почему я не христианин” и многих других: “Нам надо стоять на своих собственных ногах и глядеть прямо в лицо миру — со всем, что есть в нем хорошего и дурного, прекрасного и уродливого; видеть мир. Таким, каков он есть, и не бояться его. Завоевать мир разумом, а не рабской покорностью перед теми страхами, которые он порождает. Вся концепция бога является концепцией, перенятой от древних восточных деспотий. Это — концепция, совершенно недостойная свободных людей... Хорошему миру нужны знания, добросердечие и мужество... Хорошему миру нужны бесстрашный взгляд и свободный разум” (Рассел Б. Почему я не христианин. М., 1987. С. 112-113). Рассел, крупнейший английский философ, математик, будучи последовательным и убежденным атеистом, занимал весьма действенную и последовательную позицию гуманиста, соратника А. Эйнштейна в борьбе против атомной угрозы жизни на Земле.

В европейском и русском революционном движении прошлого века критика религии была составной частью классовой борьбы, служила различным политическим целям. В. Белинский писал в 1845 г., что в словах “Бог и религия” он видит “тьму, мрак, цепи и кнут”, духовную опору самодержавия и крепостничества.

Наряду с критикой религии, которая видела в ней продукт и отражение определенных социальных отношений, порабошающих человека, которая отвергла авантюры объявления ей войны, попытки запретить религию и исходила из того, что к отмиранию религии ведет долгий путь развития и преобразования общества и человека, сложилась также анархическая разновидность атеизма. Крупнейший идеолог анархизма М. Бакунин считал государство и религию признаками низкой ступени развития общества. Поскольку государство опирается на религию, анархисты выдвигали требования “взрыва” государства и немедленной отмены религии, насильственного его искоренения. В атеизм вкладывалось оправдание насилия, индивидуализма. Религиозному фанатизму противопоставлялась нетерпимость: не призыв к свободе совести, но, по сути, другая разновидность фанатизма — атеистическая нетерпимость по отношению к религии. Идеи Бакунина оказали влияние на развитие тактики политического террора в революционном движении. Атеизм служил обоснованием террора, истолковывался как оправдание того, что политика должна быть свободна от моральных обязательств: цель оправдывает средства.

Российская социал-демократия опиралась в своей политике по отношению к религии и церкви на марксизм. Ее теоретические вопросы разрабатывались В. И. Лениным в целом ряде работ, где обосновывался тезис о том, что борьба против религии должна быть подчинена интересам борьбы за социализм.

На теорию и практику атеизма в России оказали влияние и традиции радикально-революционной борьбы с религией, сведение ее к чисто классовому явлению, и отрицание в религии общечеловеческого содержания. Это сказалось на воинствующем характере антирелигиозной пропаганды в Советской России, которая представляла религию как орудие эксплуататорских классов. Развернувшиеся преследования верующих и духовенства в годы сталинского террора, разрушение храмов и многие другие варварские методы борьбы против религии и принудительное насаждение атеизма в общественном сознании дискредитировали атеизм. По вполне понятным причинам, но тем не менее совершенно неправомерно, в результате многие отождествляют атеизм с теми примитивными, вульгарными и подчас антигуманными его проявлениями, которые ассоциируются с конкретными чертами “воинствующего”, “научного” атеизма как составной части идеологии тоталитарного режима, “казарменного социализма”. Однако такое отождествление столь же неверно, как неверна оценка христианства только по действиям инквизиции.

Если отбросить шелуху и уродливые наросты, обратившись к наиболее существенному содержанию атеистической мысли в различных ее исторических

проявлениях, то она предстает как неотъемлемая составная часть культуры. Атеизм сыграл немаловажную роль в утверждении научного метода мышления, доказывая, что мир может и должен быть объяснен из него самого, естественными причинами, без ссылок на сверхъестественное, чудо. Есть только одна истина — та, которую в процессе познания, опираясь на опытные данные, усилиями собственного разума добывает человек. Атеизм видит в человеке творца своей судьбы и мира, в котором тот живет. Атеизм пронизан гуманистическим пафосом: человеку дана только одна жизнь, другой не будет, и если он хочет счастья и добра, справедливости и человечности, то вправе рассчитывать только на самого себя в стремлении устроить свою жизнь на разумных и справедливых началах. Атеизм способствовал широко развернувшемуся в XVI—XVII вв. процессу секуляризации — освобождению искусства, морали, права, науки, философии, политики от церковного контроля, диктата религиозной догмы, т. е. рождению светской культуры.

В настоящее время большая часть живущих в разных странах и в разных социальных условиях людей считают себя верующими — христианами, мусульманами, буддистами, индуистами и т. д. — или не принадлежат ни к одной из существующих церквей, но просто признают существование некоей высшей силы — мирового разума. В то же время фактом является и то, что сегодня значительная часть людей (и она растет) нерелигиозна, т. е. эти люди, которые не исповедуют ни одной из существующих религий, считают себя атеистами или агностиками, светскими гуманистами или свободомыслящими.

Между религиозным и нерелигиозным отношением к действительности существует важное различие. Оно касается, однако, не столько поступков, действий человека или социальных групп, сколько мотивации этих действий. Верующий в Бога человек живет в мире, который он воспринимает прежде всего как “творение божье”. Этот мир и он сам обязаны своим существованием внешней по отношению к ним силе. Жизнь и ее установления дарованы ему “свыше”. Он во власти этих сил, они в конечном счете определяют его индивидуальную судьбу и судьбы мира. Человек верующий ощущает себя связанным со всезнающим и всемогущим творцом, с управителем мира и вершителем его судеб, верховным судьей, карающим зло и вознаграждающим добро. Волю этого начала человек призван выполнить в своей земной жизни, всякое же человеческое своеволие ведет к гибели. Религиозное отношение к действительности вовсе не исключает значения человеческой активности, больше того — она может рассматриваться и действительно рассматривается во многих религиях сегодня как заповедь божья человеку, который выступает как продолжатель дела божественного творения. Многое в жизни и с точки зрения верующего зависит от самого человека, который несет ответственность за свои поступки.

Как уже давно замечено, среди верующих бывают разные люди — высоко моральные и безнравственные. Это относится и к людям нерелигиозным. Следовательно, различие между ними не в том, что одни живут по совести, а другие аморальны.

Религиозная мотивация нравственности проста и доступна: нравственное поведение есть исполнение божьей воли. Нерелигиозная позиция в обосновании нравственности предполагает, что человек в себе самом должен найти силу следовать добру и отвергать зло. При этом неизбежно возникает вопрос: если все зависит от меня самого, то почему я должен считаться не только со своими желаниями, но и с другими людьми? Разрушение религиозной нравственности на том уровне развития человеческой культуры, который недостаточен для самодисциплины, чревато нравственной катастрофой.

Для нерелигиозного человека мир, частицей которого является он сам, существует по своим законам, над ним не стоит никто, мир доступен для нашего понимания, никто не вмешивается в него извне, произвольно. Человек — соучастник саморазвития мира. Он обладает способностью познавать мир и ставить цели в своей деятельности. Человек в этом мире заслуживает уважения, представляет собой высшую ценность не потому, что он творение бога и создан по его образу и подобию. Человек ценен сам по себе, просто потому, что он человек — существо, в котором природный мир познает себя. Не приемля веру в бога, человек тем самым, не отвергает высших духовных ценностей и по-своему приходит к пониманию смысла и ценности полнокровной человеческой жизни. В том мире, в котором мы живем — это признают и многие теологи, — человеку приходится действовать так, как если бы бога не было.

ЛИТЕРАТУРА

1. Васильев Л. История религий Востока. М., 1983.
2. Ламберг-Карловски К., Саблов Дж. Древние цивилизации. Ближний Восток и Мезоамерика. М., 1992.
3. Токарев С. Религия в истории народов мира. 1-е изд. М., 1964.
4. Монте П. Египет Рамсесов. Повседневная жизнь египтян во времена великих фараонов. М., 1989.
5. Шпенглер О. Закат Европы. Т 1. М., 1993.
6. Геч е Г. Библейские истории. М., 1988.
7. Рыбаков В. Язычество Древней Руси. М., 1987.
8. Никольский Н. История русской церкви. М., 1985.
9. Донини А. Люди, идолы, боги. М., 1962.
10. Мифы народов мира. В 2-х т. 1-е изд. Т.1,2. М., 1980.

ТЕКСТЫ

К. Ясперс²¹

Истоки истории и ее цель

По ширине и глубине перемен во всей человеческой жизни нашей эпохе принадлежит решающее значение. Лишь история человечества в целом может дать масштаб для осмысления того, что происходит в настоящее время.

...Человек издавна создавал для себя картину универсума: сначала в виде мифов (в теогониях и космогониях, где человеку отведено определенное место), затем — калейдоскопа божественных деяний, движущих политическими судьбами мира (видение истории пророками), еще позже — данного в откровении целостного понимания истории от сотворения мира и грехопадения человека до конца мира и страшного суда...

Принципиально иным становится историческое сознание с того момента, как начинает опираться на эмпирические данные и только на них. Такая попытка проявляется уже в легендах о возникновении культуры из мира природы, распространившихся повсюду — от Китая до стран Запада. Сегодня реальный горизонт истории необычайно расширился. Библейское ограничение во времени — 6000-летнее существование мира — устранено. Перед нами разверзлась пропасть прошлого и будущего.

В виде схемы историю можно представить себе следующим образом. Из темных глубин *доистории*, длящейся сотни тысячелетий и включающей несколько десятков тысячелетий существования подобных нам людей, — *к началу истории* в тысячелетия, предшествующие нашей эре, когда в Месопотамии, Египте, в долине Инда и Хуанхэ возникают великие культуры древности. В масштабе всей земной поверхности это — островки света, разбросанные во всеобъемлющем, сохранившемся едва ли не до наших дней мире первобытных народов.

Время возникновения великих культур древности растянулось на тысячелетия. Начало его датируется периодом от 5000 до 3000 г. до н. э. (Двуречье и Египет); к тому же времени относятся древнейшие археологические находки на Крите и в Трое. Начало культуры Китая и долины Инда относится к третьему тысячелетию. С великими культурами древности можно сопоставить культуры Мексики и Перу, возникшие, по-видимому, в первом тысячелетии н. э. Здесь общее — высокая организация и развитая техника. В Египте, Двуречье, в долине Инда и в долине Хуанхэ в Китае возникают аналогичные по своему типу цивилизации с централизованным управлением и высокоразвитой организацией жизни.

Общие у них магический характер религии без какого-либо философского освещения, без жажды спасения..., а также своеобразная статичность при наличии ярко выраженного стиля в произведениях искусства...

²¹ Ясперс К. Истоки истории и ее цель // Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991.

Между 8000 и 2000 гг. до н. э. произошел новый, самый резкий поворот в истории: появился человек такого типа, какой сохранился и по сей день. Это время мы будем вкратце называть *осевым временем*. В этот период формируется духовная основа человечества, причем независимо друг от друга в трех различных местах — в Европе с ее поляризацией на восточную и западную, в Индии и Китае. В это время происходит много необычайного. В Китае жили тогда Конфуций и Лао-цзы, возникли все направления китайской философии... В Индии возникли Упанишады, жил Будда... В Иране Заратустра учил о мире, где идет борьба добра со злом; в Палестине выступали пророки — Илия, Исая, Иеремия и Второисайя; в Греции — это время Гомера, философов Парменида, Гераклита, Платона, трагиков, Фукидида и Архимеда. Все то, что связано с этими именами, возникло почти одновременно в течение немногих столетий в Китае, Индии и на Западе независимо друг от друга.

Впервые появились *философы*. Человек в качестве отдельного индивидуума отважился на то, чтобы искать опору в себе самом. Отшельники и странствующие мыслители Китая, аскеты Индии, философы Греции и пророки Израиля близки по своей сущности, как бы они ни отличались друг от друга по своей вере, содержанию и внутренней структуре своего учения. Человек может теперь внутренне противопоставить себя всему миру. Он открыл в себе истоки, позволяющие ему возвыситься над миром и над самим собой. В эту эпоху были разработаны основные категории, которыми мы мыслим по сей день, заложены основы мировых религий, и сегодня определяющих жизнь людей. Во всех направлениях совершался переход к универсальности. *Мифологической эпохе*... пришел конец. Основные идеи греческих, индийских, китайских философов и Будды, мысли пророков о Боге были далеки от мифа. Началась борьба рациональности и рационально проверенного опыта против мифа (логоса против мифа), затем борьба за трансцендентного Бога, против демонов... и вызванная этическим возмущением борьба против ложных образов Бога. Божество неизмеримо возвысилось посредством усиления этической стороны религии... Древний мифический мир отступал, сохраняя, однако, благодаря вере в него народных масс, свое значение в качестве некоего фона, и впоследствии мог вновь одерживать победы в обширных сферах сознания.

Новому духовному миру соответствует определенное *социальное устройство*, аналогичные черты которого мы обнаруживаем во всех трех рассматриваемых здесь областях. В этот период существовало множество мелких государств и городов, шла борьба всех против всех, и при этом оказалось возможным поразительное процветание, рост могущества и богатства. В Китае при слабых правителях династии Чжоу маленькие государства и города жили своей суверенной жизнью, процесс политического развития вел к увеличению одних мелких государств за счет других мелких государств, подчинившихся им. В Элладе и на Ближнем Востоке мелкие государства жили своей независимой от какого-либо центра жизнью, даже те, которые находились под властью Персии. В Индии существовало множество государств и самостоятельных городов.

Постоянное *общение* способствовало интенсивному духовному движению в каждом из трех миров. Китайские философы (Конфуций, Лао-цзы и другие) странствовали, чтобы встретиться друг с другом в знаменитых, благотворных для духовной жизни центрах. Они основывали школы, которые синологи называют академиями, совершенно так же, как странствовали... философы Эллады и как всю свою жизнь странствовал Будда.

Создаются теории, которые должны определить, как наилучшим образом устроить совместную жизнь людей, управлять и править ими. Реформаторские идеи подчиняют себе деятельность людей, философы переходят из государства в государство, выступают как советники и учителя, их презирают и вместе с тем ищут, они полемизируют и соревнуются друг с другом. В социологическом аспекте существует прямая аналогия между неудачами Конфуция при императорском дворе государства Вэй и Платона в Сиракузах, между школой Конфуция, где воспитывались будущие государственные деятели, и академией Платона, которая ставила перед собой ту же цель.

Эпоха, в которой все это происходило на протяжении веков, *не была периодом простого поступательного развития*. Это было время уничтожения и созидания одновременно. И завершения достигнуто не было. Высшие возможности мышления и практики, получившие свое осуществление в отдельных личностях, не стали общим достоянием, ибо большинство людей не могло следовать по этому пути. То, что вначале

было в этом движении свободой, стало в конечном итоге анархией. И когда эта эпоха лишилась творческого начала, в трех областях культуры было произведено фиксирование концептуальных воззрений и их нивелирование. Из беспорядка, ставшего невыносимым, возникло тяготение к новому единению в деле воссоздания прочных условий жизни.

Завершение носит прежде всего политический характер. Почти одновременно в ходе завоевания насильственно создаются большие могущественные империи — в Китае (Цинь Ши-Хуанди), в Индии (династия Маурья), на Западе (эллинистические государства и Римская империя). Предполагалось, что сложившиеся в конце осевого времени мировые империи будут существовать вечно. Однако их стабильность была иллюзорной... в конечном итоге они также пришли в упадок и распались.

И осевое время не избежало гибели. Развитие продолжало идти своим путем.

С XVI в. начинается *эпоха развития техники*. На Западе, в Европе, в конце средних веков возникает современная наука, а за ней с конца XVIII в. следует век техники; это — первое после осевого времени действительно новое свершение духовного и материального характера. Из Европы шло заселение Америки и формирование ее духовной культуры, исходило решающее в рациональной и технической сфере влияние на Россию с ее восточно-христианскими корнями. Россия же, в свою очередь, заселила весь север Азиатского материка до Тихого океана.

Сегодняшний мир, с его сверхдержавами — Америкой и Россией, — с Европой, Индией и Китаем, с Передней Азией, Южной Америкой и остальными регионами земного шара, постепенно в ходе длительного процесса, идущего с XVI в., благодаря развитию техники, фактически стал единой сферой общения, которая, несмотря на борьбу и раздробленность, во все возрастающей степени требует политического объединения, будь то насильственного в рамках деспотической мировой империи, будь то в рамках правового устройства мира в результате соглашения.

То, что мы называем историей ... было лишь мгновением, промежутком в какие-то пять тысячелетий, между заселением земного шара, продолжавшимся сотни тысяч лет в доистории, и тем, что мы теперь рассматриваем как подлинное начало мировой истории.

В доисторическое время в объединенных группах людей, лишенных сознания своей взаимосвязи, происходило лишь повторяющееся воспроизведение жизни, еще очень близкой к природной. Вслед за тем в нашей короткой, предшествовавшей сегодняшнему дню истории произошло как бы соприкосновение, объединение людей для свершения мировой истории, духовное и техническое оснащение перед началом пути. Мы только начинаем.

Б.А. Рыбаков²²

Язычество Древней Руси

В середине II тысячелетия до н. э. начинает оформляться и обособляться массив праславянских племен в широкой полосе от Одера до Днепра. Их религиозные представления, насколько можно судить, вписываются в общую схему первобытных земледельческих племен. В славянском язычестве отложилось многое из того, что следует отнести к общему индоевропейскому единству; сохранилось кое-что и из более ранних охотничьих представлений.

В самом начале XII в. русский писатель, современник Владимира Мономаха, дал интереснейшую периодизацию славянского язычества, разделив его на четыре стадии:

1. Культ “упырей (вампиров) и берегинь” — дуалистический анимизм первобытных охотников каменного века, одухотворявший всю природу и деливший духов на враждебных и благожелательных.

2. Культ земледельческих небесных божеств “Рода и рожаниц”. Исторически две рожаницы предшествуют Роду; это были богини плодovitости всего живого.

3. Культ Перуна, являвшегося в древности богом грозы, молний и грома, а в дальнейшем ставшего божеством войны и покровителем воинов и князей. При создании

²² Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. М., 1987.

государства Киевской Руси Перун стал первым, главным божеством в княжеско-государственном культе X в.

4. После принятия христианства в 988 г. язычество продолжало существовать, отодвинувшись на “украины” государства.

С этой суммой основных религиозных представлений, осложненных большим количеством мелких детализирующих культов, обрядов, заклинаний, заговоров, первичных мифов, праславяне бронзового века и вступают в высшую фазу первобытности, в то историческое время, когда их уже знают цивилизованные соседи и пишут о них под разными именами... Это эпоха господства скифов-кочевников в Причерноморье, время путешествия Геродота, оставившего драгоценнейшие записи о северных... соседях кочевых скифов. В этот новый и очень яркий период своего исторического бытия славянский мир пришел с богатым языческим наследием, накапливавшимся на протяжении многих тысячелетий первобытности. Какая-то часть этого наследия уцелела не только до времени... Мономаха, но и до этнографов XIX—XX вв.

“Сколотско-славянский” период (V—VI в. н. э.) в религиозном отношении характеризуется возникновением огромных святилищ на горах под открытым небом, которые отражают потребность в многолюдных общеплеменных “соборах”, “собраниях”, “событиях”. Такой ежегодный земледельческий праздник... описывает Геродот...

К началу этого периода относится смена славянской религиозной терминологии: вместо вариантов индоевропейского “деус” (в славянских “див”, “дый”) появляется под скифским влиянием новое обозначение — “бог”, удержавшееся навсегда. Очевидно, к этому же времени относится появление у праславян таких наименований божеств, как Стрибог, вместо архаичного Сварога, Дажьбог и явно иранский Хорс.

При князьях Игоре, Святославе и Владимире язычество стало государственной религией Руси, религией князей и дружинников. Язычество укреплялось и возрождало старинные... обряды. Возродилась в народном эпосе мифологическая в своей основе титулатура великого князя — “Владимир—Солнце”, уводящая нас к мифическому царю-солнцу Кола-Ксаю праславянских времен. Приверженность молодого государства прадедовскому язычеству была формой и средством сохранения государственной политической самостоятельности. В Киеве уже были христиане: крестились (начиная со второй половины IX в.) некоторые русские люди, христианами была часть наемных варягов, христианским было могущественное, враждебное Руси государство — Византийская империя, в годы мира оживленно торговавшая с Русью. Византия стремилась внедрить христианство, так как по греческой доктрине народ, принявший новую веру из рук императора и патриарха, тем самым уже становился вассалом Византии. Князь Святослав прекрасно понимал это. Обновленное язычество формировалось в условиях соперничества с христианством, что сказалось не только в устройстве пышных княжеских погребальных костров, не только в гонениях на христиан и разрушении православных церквей Святославом, но и в более утонченной форме противопоставления русской языческой теологии греческой христианской. Это особенно четко выступает при анализе известного пантеона Владимира. В государственный пантеон, реальным воплощением которого были тщательно оформленные идола на центральной площади Киева у самых стен великокняжеского двора, не были включены такие архаичные народные божества, как Род и Волос. Род как владыка вселенной мешал первенству Перуна и был исключен из пантеона... Новый русский пантеон был противопоставлен христианскому, но противопоставлен таким образом, что он был и сопоставим с христианским (за исключением Перуна):

ХРИСТИАНСТВО	ЯЗЫЧЕСТВО
Бог-отец, творец мира	Стрибог – “бог-отец” (он же Сварог, т.е. “Небесный”)
Бог-сын, Иисус Христос	Дажьбог – бог-сын небесного бога Сварога (ему придан Хорс, бог светила Солнца)
Бог дух святой	Крылатые фантастические животные – птицы (Семаргл, грифор-Див)
Женское божество – богородица Мария	Богиня плодородия Макошь

Ко времени принятия христианства в конце 980-х гг. греческое духовенство застало на Руси не только примитивное суеверие деревни, но и государственную языческую религию города... с разработанным космологическим эпосом, с представлением о божественном происхождении великокняжеской власти, разнообразным ритуалом и разветвленным жреческим сословием, владевшим тайной тонко разработанной символики, знанием “черт и резов”, древних “кощюн” и новоизобретенной славянской письменности... Языческие воззрения были народной верой и вплоть до XX в. проявлялись в обрядах, хороводных играх, песнях, сказках и народном искусстве.

Жрецы, придумавшие новый пантеон, пытались... уменьшить внешнее различие между язычеством и христианством. Жреческое сословие в Древней Руси, его роль и значение в языческом государстве были очень велики... Группы жрецов-волхвов должны были руководить процессом языческого богослужения, осуществлять гадания и производить жертвоприношения. Они составляли мудрые календари ... хранили в памяти мифы. Волхвы должны были быть близки к племенной знати, а может быть и составлять часть ее.

Общим названием жрецов было “волхвы” или “волшебники”, но в составе жреческого сословия было много различных разрядов. Известны “волхвы-облакопрогонители”, т.е., которые должны были предсказывать и своими магическими действиями создавать необходимую людям погоду. Были волхвы-целители, лечившие людей средствами народной медицины; церковники признавали их врачебные успехи, но считали грешным обращаться к ним. Существовали “волхвы-хранильщики”, руководившие сложным делом изготовления разного рода амулетов-оберегов и, очевидно, орнаментальных символических композиций. Кроме волхвов-ведунов, существовали и женщины-колдуньи, ведьмы (от “ведать” — знать), чаровницы, “потворы”. Интереснейший разряд волхвов составляли волхвы-окощюнники”, сказители “кощюн” — мифов, хранители древних преданий и эпических сказаний. Сказителей называли также “баянами”, “обаятелями”, что связано с глаголом “баять” — рассказывать, петь, заклинать.

Анализируя фрагменты русского летописания IX—X вв., уцелевшие в позднейших компиляциях-сводах, можно утверждать, что в языческом государстве Руси велись свои летописи.

С. А. Токарев²³

О религии как социальном явлении

Не пытаясь уже давно объяснить материальный мир, религия зато претендует на общее осмысление жизни... и в первую очередь — на решение вопроса: откуда зло в мире и как с ним надо бороться.

...Можно сказать, что главное в содержании религиозных представлений — не имена богов и не богословские учения об их свойствах и взаимоотношениях, и не идеи об отношении человека к богу, а то, какой ответ дает та или иная религия на вопрос о происхождении зла в человеческой жизни.

Можно даже рассматривать всю историю религии всех веков и всех народов с точки зрения того, как в ней решался и решается вопрос о причинах зла и о средствах преодоления его. По-видимому, тут можно говорить о постепенном *восхождении*, по мере роста культуры и усложнения общественных отношений, от примитивного конкретно-вещественного решения этого вопроса к более обобщенному и абстрактному его решению; и от непосредственного физического ощущения боли — к понятию социального зла и способов избавиться от него.

На самой ранней ступени исторического развития (племена Австралии, папуасы Новой Гвинеи, индейцы Южной Америки) зло — это колдовство врага-чужеплеменника; и это колдовство представляется вполне материальным: порча в виде какой-нибудь косточки, выпущенной врагом в тело жертвы. Устранить порчу можно, высосав ее (это дело специалиста-знахаря) или убив колдуна.

²³ Токарев С.А. О религии как социальном явлении (мысли этнографа) // “Советская этнография”, 1977. № 3.

Позже, видимо, появляется идея о злом духе, похитившем душу человека: тогда ее надо найти и вернуть; или о духе, поселившемся в теле больного: тогда его надо выгнать. Это профессия шамана, умеющего управляться с духами. Здесь, как и раньше, еще нет абстрактного понимания зла, а чисто практическое, вещественное его восприятие. Но на этой ступени уже зарождается как некое обобщение представление о злых духах как особой категории невидимых существ, виновников болезней и других несчастий. Кто эти духи, откуда они взялись — дух враждебного племени, либо олицетворение грозных стихий природы, либо разгневанные невниманием со стороны людей предки — это уже другой вопрос. Этнографические примеры этой стадии — американские индейцы, народы Сибири, народы Африки и др.

В древних национальных религиях концепция зла приобретает более обобщенную и осмысленную форму. Само зло выступает преимущественно как социальное неравенство, гнет, насилие, несправедливость. Причина зла — гнев богов, рассерженных непочтением со стороны поклонников, скупостью жертв или другими промахами почитателей. Здесь много оттенков: одни боги злы по природе, другие терпеливы, но обидчивы, одни требуют человеческих жертв, другие удовлетворяются мелкими подношениями. В античной религии, где религиозно-философская мысль достигла высокого уровня, выработалась обобщенная идея о богах как вполне антропоморфных существах, с человеческими душевными свойствами. Боги карают смертного за непочтение, за гордость и заносчивость, но они могут наслать беду на человека просто из зависти к слишком большому счастью этого человека (вспомним классическую историю Поликрата). В любом случае, однако, на богов перекладывалось всякое — по преимуществу социальное — зло.

В монотеистической религии Израиля та же идея получила однобокое, но вполне логическое развитие. Зло — это служение чужим богам вместо служения своему богу Ягве. За такое отступничество Ягве карает и весь народ в целом, и отдельных людей. Наказывает он и за малейшее ослушание, в чем бы оно ни проявилось.

В других религиях Востока проблема зла решается просто и однозначно. В китайском конфуцианстве зло — это нарушение или неисполнение установленных “церемоний” (ли), т. е. символических актов подчинения существующему строю жизни. В индуизме зло или причина зла — это несоблюдение законов богоустановленных каст.

Гораздо выше поднялась религиозно-этическая мысль о причинах мирового зла в дуалистической религии Ирана. Зло и добро здесь олицетворены в двух великих и до поры до времени равносильных богах: злого, темного, нечистого Ангро-Майнью и светлого бога правды и чистоты Агура-Мазды. Весь мир, вся жизнь человека — арена непрестанной борьбы этих двух богов. Человек, поклонник Агура-Мазды, должен всеми своими силами участвовать на его стороне в этой тысячелетней борьбе. В конце концов Агура-Мазда победит, злой Ангро-Майнью будет уничтожен, наступит светлое царство.

Этой стройной, последовательно оптимистической концепции мирового зла и его уничтожения противостоит другая, тоже последовательная, но пессимистическая морально-религиозная система — буддистское учение о зле и страдании как неотъемлемом свойстве всякого существования, всякой жизни. Избавиться от страдания можно, только подавив в себе само стремление к существованию. Этот путь труден, цель далека, но человек, уверовавший в Будду и его учение, может в конце концов достичь этой цели, погрузиться в нирвану.

Как в буддизме, так и в зороастризме человеческая философская мысль, хотя и облеченная в религиозную форму, достигла высокой ступени абстракции, что свидетельствует об общем очень высоком уровне философско-морального мышления. Исследование должно понять и объяснить, почему результаты этого мышления оказались в обоих случаях диаметрально противоположными.

Общую весьма стройную картину постепенного восхождения философской мысли ко все более последовательному и обобщенному решению проблемы мирового зла неожиданно нарушает христианская концепция зла и греха. Она до крайности странна и нелогична. Почему зло царит в мире? Потому, что мир греховен. А почему он греховен? Потому, что первая пара людей ослушалась бога и вкусила плодов с запрещенного дерева. Ответ по меньшей мере странный. Так как ни из чего не видно, что запрещенные плоды были сами чем-то вредны... то очевидно, что проступок первых людей состоял только в ослушании, в самом акте нарушения запрета. Но если это и был дурной морально поступок, то никакая

человеческая мораль не могла бы оправдать тех последствий поступка, которые излагаются тут же в тексте Библии: проклятие богом всего человечества, всей земли и всего на ней живущего и растущего, короче — водворение на земле царства мирового зла. Здесь нет ни малейшей разумной связи. Очень странно, что отцы христианской церкви, вырабатывавшие в течение нескольких веков основы вероучения, не нашли, кроме этого древнееврейского весьма нескладного мифа, ничего в запасах религиозно-философской мысли, чем можно было бы обосновать учение об искупительной жертве Иисуса Христа. *Что* именно должен был искупить Христос своими безмерными страданиями, своим мученическим самопожертвованием? Неужели только два съеденных яблока?

Весьма неясное место занимает в христианском вероучении образ дьявола (сатаны), В Ветхом завете этот персонаж не играет почти никакой роли. “Грехопадение” Евы и Адама приписывается в книге Бытия змею (который “был хитрее всех зверей полевых”), и отнюдь ни из чего не видно, чтобы под этим обликом скрывался дьявол. Сатана трижды упоминается в Ветхом завете (1, Парал., XXI, 1; Иов, I, 6—9; II, 1—7; Зах., III, 1—2), но вовсе не как противник бога, а скорее как подчиненный ему дух. Некий “злой дух” мучает царя Саула, но он тоже был “от господа”, хотя и напоминает шаманского духа (1, Царств., XVI, 14). В Новом завете сатана — образ, по-видимому, заимствованный не из иудаизма, а из зороастризма, — играет более заметную роль. Он “искушает” Иисуса в пустыне (Матф., IV, 1—11). В дальнейшем сам Иисус многократно изгоняет “бесов” (“нечистых духов”, “бесовских духов”) из больных и помешанных, как это делают шаманы; но эти мелкие бесы не имеют никакого отношения к мировому злу или греховности человека. Самого Иисуса обвиняют в том, что он лечит больных “силой вельзевула, князя бесовского” (Матф., XII, 24—27; Лука, XI, 15, 19). Только в Апокалипсисе сказано более определенно о “великом драконе, древнем змие, называемом диаволом и сатаною”, о его “низвержении на землю” (Откр., XII, 9). Но это произведение стоит вообще особняком к христианской литературе. В никео-константинопольский символ веры тезис о дьяволе не вошел. Роль его как виновника зла и греха на земле остается в христианской догматике совершенно неясной.

Итак, мы видим, что на протяжении всей многовековой истории религиозных вероучений они, несмотря на крайнее разнообразие форм верований, в сущности решали одну большую проблему: откуда зло и страдания в жизни людей и как от них избавиться? Ответы давались разные, это зависело прежде всего от общего уровня социального и культурного развития, но это были ответы на один и тот же вопрос. Само зло понималось по-разному, это зависело от тех же общих исторических условий, которые сводились к тенденции постепенного уменьшения зависимости человека от природных сил и все более тяжелой зависимости угнетенных масс от власти имущих. Подчинение силам природы, конечно, оставалось (болезнь, старость, стихийные бедствия), но и оно все более опосредствовалось общественной структурой: богатый меньше страдал и от болезней, и от стихийных катастроф, чем бедняк. Но общим для всякого объяснения религиозного зла оставалось то, что искомая причина зла представлялась в искаженной, мистифицированной форме; она оказывалась в той сфере, которую мы теперь называем “сверхъестественной”, “потусторонней”. Поэтому и средства преодоления зла заимствовались из того же “потустороннего” арсенала: молитва, заклинание, умилоствление, жертвоприношение, искупление, поиски “спасения”.

Можно сказать, что для чисто научного познания религии и ее истории важнее всего не изучение имен богов или духов, не мифологические рассказы о них, не описание культовых обрядов, хотя бы и самое подробное, даже не догматическое содержание той или иной системы; нет, важнее всего исторически изучить социальную функцию данной религии (и вообще всякой религии) как одного из социальных признаков, отделяющих одну группу людей от других... Религия не исключение среди других социальных явлений. Она подобно любому другому явлению культуры выполняет важнейшую общественную функцию: как-то объединять, сплачивать определенную группу людей и тем самым противопоставлять ее всем другим группам. Эта двоякая, лучше сказать, двуединая роль религии — как фактора интеграции и одновременно сегрегации — свойственна всем элементам культуры, без единого исключения. Религия — один из них. И она, быть может, более наглядно выполняет и всегда выполняла эту роль.

История религии — это история того, какие различные отношения складывались между людьми в ходе общественного развития и как эти отношения проецировались в идеологическую область, в область религиозных представлений.

На этом принципе должна строиться и научная периодизация истории религии — периодизация, в основных контурах отвечающая общему членению истории на периоды.

Самый ранний период истории религии — это племенные, точнее, родоплеменные культы. При всем разнообразии деталей существенные черты их — как видно из обширного этнографического материала — сходны у народов всех частей света. А главное — повсюду одинаков их социальный аспект. Одна из древнейших форм культа — погребальный культ — выражает идею заботы об умершем сочлене общины и символику реинтеграции группы (общины), понесшей утрату. Тотемизм — другая древнейшая форма культа — есть осознание солидарности рода, символизируемой тотемом, обрядами, мифами о тотемических предках. Ведовство и вера в порчу есть выражение смутного осознания (или чувства) межплеменной розни и вражды. Культ общеплеменного бога есть предел осознаваемой социальной интеграции, достижимой при общинно-родовом строе.

Эпохе раннеклассовых обществ (древнейших цивилизаций) соответствуют “национальные” и “государственные” религии. Они разнообразны, но схема их едина. Через слияние и обобщение родоплеменных культов складывается общенациональный или общегосударственный пантеон. Интеграция охватывает большие массы людей, большие территории. Древние племенные боги — покровители “номов” Египта (Гор, Хнум, Хатор, Птах, Осирис и др.) становятся объектом общенародного поклонения. Древние боги — покровители греческих полисов составляют Олимпийский пантеон. Местами глава пантеона вырастает в образ сильнейшего, могущественного, даже единственного бога — так произошло с еврейским Ягве.

Но параллельно возрастают силы сегрегации. Межплеменные войны, завоевания и межплеменные объединения с сопутствующими им разными формами зависимости (данничество, рабство, клиента и проч.) — все это порождалось не религией. Но *осознаются* эти формы межплеменных антагонизмов в форме борьбы культов, победы одних богов над другими, теологического соподчинения и иерархии богов. Князя-почитатели бога Гора объединили весь Египет, поставив своего бога выше всех других; позже главенство в египетском пантеоне переходило, по мере смены династий и столиц государства, к богу Птаху, к Атуму (Ра), к Амону. В Месопотамии борьба общин-городов отражалась в выдвижении на первое место то Энлиля, то Нинурты, то Мардука, то Ашура. Образование обширной монархии персидских Ахеменидов означало торжество их национального бога Агура-Мазды над всеми другими.

Но вплоть до конца древнего мира, до позднеантичной эпохи, культовая общность нигде не получила самостоятельного значения. Она не отрывалась от этнической общности. Боги Египта соединились в общий пантеон, но оставались *египетскими богами* — культ их до поры до времени не перешагивал границ Египта. Даже образование больших многонациональных империй не приводило к смещению культов. Народ-победитель не навязывал своих богов покоренным народам. Даже персидские цари, почитатели Агура-Мазды, сделавшие его культ обязательным среди собственно персов, не распространяли его среди десятков покоренных ими народов, милостиво разрешая им продолжать чтить своих национальных богов. Лишь в эллинистическую и римскую эпоху благодаря интенсивным и все расширявшимся этническим перетасовкам начали складываться и своего рода международные культы: некоторые особенно популярные местные национальные боги стали выходить за прежние свои узко-этнические рамки почитания, приобретали себе поклонников далеко за пределами своей родины. Так произошло с Амоном фиванским, Сераписом, Исидой, Кибелой, Митрой. Это был первый шаг к образованию “мировых религий” — третьей великой эпохи в истории религий.

Национальные боги были олицетворением сил сегрегации, взаимного отталкивания тех этнических (национальных) групп или государств, которые были их почитателями. Но это взаимное отталкивание знало много оттенков и степеней — от мирного, хотя обособленного, сосуществования до непримиримо кровавого взаимистребления. Поклонники Аполлона ионийского не враждовали с почитателями Деметры аттической или Посейдона дорического, кроме эпизодических военных столкновений. Напротив, крайней степени фанатической нетерпимости достиг культ израильского Ягве: в эпоху завоевания

евреями Палестины Ягве предписывал своим поклонникам беспощадно, до последнего человека истреблять население завоевываемых городов, чтившее свои местные божества (они в Библии именуются “мерзостями”). Позже, в эпоху сравнительно мирного соседства израильтян с ханаанеями, Ягве повторно предписывал своему “избранному народу” полную от них изоляцию, в особенности брачную; была установлена строгая национально-религиозная эндогамия: “И отделилось *семя* Израилево от всех инородных” (Неемия, XIX, 2). Такая же внутренняя замкнутость присуща доньне системе индуистских каст. И даже еще большая: потому, во-первых, что не индуизм в целом, а каждая из составляющих его социальных ячеек замкнута в себе, ибо ортодоксальный индуизм допускает только внутрикастовые браки; во-вторых, потому, что индуизм в целом представляет собой, по крайней мере теоретически, идеально изолированную систему — он в отличие от иудаизма не признает индивидуального прозелитизма: перейти в индуистскую веру нельзя (несмотря на широкое увлечение индийскими религиозными системами на Западе), надо родиться в одной из каст.

Взаимообособление национально-религиозных организмов (народов, государств) имело и другую, притом чрезвычайно важную сторону: этим взаимообособлением создавалась фикция внутренней солидарности каждого из этих организмов, т.е. как бы затушевывались внутренние социальные противоречия (противопоставляя египтян всем неегиптянам, римлян всем неримлянам и т. д.). По сравнению с этой важнейшей функцией национальных религий само содержание религиозных верований представляется гораздо менее важной их стороной. Религии эти могли быть монотеистическими (иудаизм), дуалистическими (зороастризм) или политеистическими (большинство древних религий); они могли быть ориентированы на земную жизнь (конфуцианство, иудаизм, античные культы) или на загробную (Египет); могли иметь богатую мифологию (греки) или почти не иметь (римляне); могли быть пропитаны мистицизмом (индуизм) или быть глубоко враждебны ему (конфуцианство, Рим) — все это не меняло их основной социальной функции.

Следующая, третья эпоха в истории религий начинается со своеобразного исторического парадокса. Это эпоха так называемых *мировых* (наднациональных) религий. Парадокс состоит в том, что эти религии зародились как попытка радикального и принципиального преодоления всякой сегрегации. Проповедовалась всеобщая, универсальная интеграция. Принципиально отрицались этнические, культурные и политические различия. “Здесь нет различия между Иудеем и Еллином, потому что один Господь у всех”, — писал апостол Павел (Рим., X, 12). В Христовом царстве, писал он же, “нет ни Еллина, ни Иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, скифа, раба, свободного, но все и во всем Христос” (Колос., III, 11).

Проповедь Шакьямуни Будды была тоже обращена ко всем людям, без различия каст и этнических групп. Универсализм мусульманской религии не выражался в ясных словесных формулах, но уже сам объективный факт невероятно быстрой экспансии учения Мухаммеда в Африке, Азии говорил о существовании какой-то интегрирующей силы. И вот эта-то сила вызвала как своего рода антитезу еще более мощную и резкую сегрегацию. Буддистские “ученики” — монахи четко отделились от мирян, от всего мирского. В христианстве это произошло еще резче. Тот же Иисус, учивший о неразличении эллина и иудея, откровенно признавал, даже подчеркивал, что он принес на землю “не мир, но меч” (Матф., X, 34). Он даже требовал от своих последователей “возненавидеть отца и мать, жену и детей”. Христианские “верующие”, “братья”, “призванные” отмежевались от “язычников”. В исламе противопоставление “верующих” и “неверных” дошло до крайности — до требования вести беспощадную борьбу против “неверных”.

Скоро началась и иная сегрегация. Новые религии не сохранили своего единства. Христианская церковь с первых же шагов разбилась на множество сект, “ересей”, местных церквей, борьба между которыми растянулась на столетия, то и дело вспыхивая и принимая жестокие, кровавые формы. Соперничающие церкви и секты не раз предавали друг друга проклятию. В исламе борьба между сектами (сунниты, шииты и др.) была не менее жестокой. В буддизме борьба сект не приводила к таким массовым кровопролитиям, но временами она доходила до большого накала. Последовательные расколы и дробление христианской церкви (церквей) приводили порой к неожиданному результату — к восстановлению в какой-то мере системы национальных религий. Так, монофизитская

“ересь”, осужденная на Халкидонском соборе 451 г., стала национальной церковью армян (а также эфиопов); пресвитерианство сделалось национальной церковью шотландцев, англиканская церковь — англичан; маронитство стало церковью христиан Ливана.

*А. Оппенхайм*²⁴

Религиозная жизнь Древней Месопотамии

Прежде чем обратиться к документальным данным, относящимся к религиозной жизни Месопотамии, текстам, которые по своему обилию обещают на первый взгляд массу информации, — поставим перед собой вопрос: может ли какое-либо собрание документов воссоздать синхронную картину сложнейшего комплекса, именуемого “месопотамской религией”, в состоянии ли они диахронически осветить запутанную тысячелетнюю историю до того или иного культового центра или культовых традиций? Насколько широко и в какой степени надежно отражают письменные источники разнообразие культов, традиционные, индивидуальные и групповые реакции на вещи, почитавшиеся священными, а также на такие земные явления, как смерть, болезнь или несчастье, короче говоря — насколько правдиво раскрывают они то, что обычно подразумевается под словом “религия”?

Для понимания этой и родственных проблем важны три типа клинописных текстов. Эти три группы — молитвы, мифы и тексты, связанные с ритуалом.

Остановимся на первой группе текстов — молитвах. В месопотамской религиозной практике они всегда были связаны с сопутствующим им ритуалом, который тщательно описан в конце молитвы, в разделе, адресованном либо самому молящемуся, либо совершающему богослужение жрецу — так сказать, “техническому исполнителю” — и регламентирует движения и жестикуляцию, а также характер жертвоприношения, его время и место. Ритуал и сопровождающие его молитвы равны по значению и вместе составляют религиозный акт; истолкование молитв без учета ритуала неминуемо исказит религиозную концепцию, которую они выражают. Все действия во время молитвы, включая жертвоприношения, строго регламентированы (допускаются лишь незначительные изменения и отклонения от небольшого числа существующих образцов). Это же можно сказать и о словесном оформлении молитвы, сводящемся к ограниченному числу заклинаний, просьб, жалоб и выражений благодарности. Подобного рода материал дает известное представление о настрое и эмоциональном климате месопотамской религии, несмотря на повторяющиеся формулы молитв, и их сложную синонимику, но информации по существу вопроса он почти не содержит.

Я не обнаружил в молитвах свидетельства о том, что молящиеся эмоционально отдавали предпочтение какой-либо особо важной теме, такой, например, как отношения индивидуума к духовным или моральным контекстам универсального характера, проблеме жизни и смерти и прямого контакта с божеством. Я упомянул здесь только несколько топосов, которые, как следовало ожидать, должны были бы оставить отпечаток на религиозной литературе столь сложной цивилизации, как месопотамская. Но создается впечатление, подтверждаемое и другими признаками, что влияние религии на отдельных людей и на общество в целом не имело в Месопотамии существенного значения. Мы не имеем, в частности, убедительных письменных доказательств о воздействии ритуальных требований на физиологические аппетиты индивидуума, на его психические предпочтения или на отношение к своей собственности или семье. Религия не предъявляла сколько-нибудь серьезных притязаний ни на тело, ни на время, ни на богатство индивида. Отсюда отсутствие конфликтов с религией, которые могли бы смутить или потрясти человека. Смерть воспринималась как нечто само собой разумеющееся, а участие гражданина в культе городского божества было чрезвычайно ограниченным: он был просто зрителем на некоторых траурных или праздничных публичных церемониях. Человек жил в чрезвычайно умеренном религиозном климате, определявшемся скорее социальными и экономическими,

²⁴ Оппенхайм А. Древняя Месопотамия. М., 1990.

чем культовыми координатами. Его надежды и страхи, так же как и его моральные представления, не распространялись за пределы узкого городского или сельского общества.

В молитвах преобладают две темы: рассказы о божествах и изложение в квазимифологическом стиле собственного опыта верующего. Последняя тема особенно важна и характерна: первая является не менее важной, но, по-видимому, она не представляет собой формы религиозного творчества, типичной только для Месопотамии.

Метафизически божество в Месопотамии воспринимается как ужасное, повергающее в трепет явление, наделенное неземным устрашающим сиянием, которое считается божественным атрибутом и присуще в различной степени интенсивности любому предмету или лицу, считающемуся божественным или священным, следовательно — также и царю. Внушительный выбор определенных терминов, отмечающих эту особенность божественного, постоянно встречается в молитвах и других текстах. Соответствующая аккадская терминология тяготеет к формулировкам, семантически связанным с ужасным, внушающим страх сиянием. В этом она близка — хотя и не соответствует этимологически — некоторым выражениям из религиозного словаря всего семитского древнего Ближнего Востока. Здесь мы наталкиваемся на те же попытки выразить невыразимое с помощью ссылок на страшное, сверхъестественное сияние, излучаемое божеством.

Вторая группа текстов содержит мифы и литературные произведения с ярко выраженной мифологической окраской... Хочу сразу отметить, что содержание их, к сожалению, оказало слишком большое влияние на наши представления о месопотамской религии. Истории о богах и их деяниях, окружающем нас мире и о том, как он возник, морализирующие и одновременно развлекательные истории, рассчитанные на эмоциональное воздействие, обычно рассматриваются как главные и любимые литературные темы месопотамской цивилизации. Но они лишь красивая ширма, за которую должен проникнуть исследователь, если он ищет серьезных и непосредственных свидетельств о формах религиозной практики месопотамцев. Это тем более трудно, что рассказы весьма привлекательны в своем непосредственном очаровании и соблазняют сходством с историями, имевшими хождение по всему древнему Ближнему Востоку и Средиземноморью. Хотя в настоящее время специалисты по античности научились проникать за ширму мифологии, извлекая при этом всю полезную информацию, ученые в нашей области слишком легко становятся жертвами ее привлекательности. Я склонен рассматривать все эти тексты только как литературные упражнения шумерских придворных поэтов и подражавших им старовавилонских писцов. Задачей тех и других было испытать художественные возможности нового литературного языка; я не говорю уже об “александрийских” литературных ухищрениях позднего периода (ниневийская версия “Эпоса о Гильгамеше”) или об эпосе “О сотворении мира” с его “архаическими” и учеными измышлениями. Все эти произведения, которые называют мифологическими, относятся скорее к сфере истории литературы, нежели к истории религии. Они содержат упрощенные и часто примитивные переложения древних мифологических сюжетов для читателей позднейшего времени, дающее лишь отдаленное представление о мифах, унаследованных от далекого прошлого и имевших хождение среди определенных групп населения Месопотамии. Хотя мифы (шумерские, аккадские) в клинописной записи, несомненно, древнейшие из письменно засвидетельствованных, сами, как таковые, они отнюдь не “старше” тех, которые можно найти где угодно и когда угодно.

Третья группа текстов — многочисленные описания специфических ритуалов, которые совершали жрецы и служители святилищ. В них перечисляются, часто весьма детально, отдельные акты ритуала, молитвы и формулы, которые нужно произносить. Словом, они в какой-то мере характеризуют деятельность месопотамского храма. В первую очередь это относится к вавилонскому тексту “Новогодний ритуал”, содержащему подробное описание церемоний, которые производились в Эсагил от второго и пятого дня праздника. Такие существенные, сопровождающие только этот праздник церемонии, как чтение эпоса “О сотворении мира”, архаический ритуал “козла отпущения” и сожжение двух богато украшенных фигур из дерева, не говоря уже о странной ритуальной сцене с участием царя, известны только из описания новогоднего праздника в Вавилоне. Невозможно определить, к какому времени восходят эти обряды, ибо архаические черты ритуала — это еще не доказательство его древности. Ничего не говорят они и о его истории. Хотелось бы еще раз проиллюстрировать свою точку зрения и предостеречь против распространенной, но

неоправданной тенденции трактовать религиозную практику как нечто однородное, стабильное или, во всяком случае, развивающееся в одном направлении — тенденция, которая обуславливается лишь нашим стремлением заполнить пробелы, встречающиеся в описаниях религиозных обычаев. Вот почему я предлагаю описание одного специфического ритуала.

Самым могущественным орудием месопотамского заклинателя духов был медный тимпан, обтянутый шкурой черного быка. Отсюда целый ряд ритуалов, связанных с церемонией смены кожи, покрывавшей этот тимпан. Описание этих ритуалов содержится в текстах из Ашшура, из библиотеки Ашшурбанипала. Большое сходство этих текстов показывает, что они в русле одной традиции, т.е. восходят к старовавилонским или средневавилонским прототипам... Процедура сводилась в основном к ритуальной подготовке предназначенного для заклания быка, к дублированию его шкуры и натягиванию кожи на барабан, причем это сопровождалось соответствующими церемониями, молитвами и приношениями. Как и в ряде других религиозных действий, в рассматриваемом ритуале имеется некий переломный момент, когда реальность акта внезапно и резко перемещается в область священного и мистического. В данном случае это момент заклания тщательно выбранного, ритуально подготовленного животного, бывшего до этого объектом поклонения, в который магическими средствами была внесена божественность. Животное умерщвлялось для того, чтобы оно передало свое могущество и священную силу будущему тимпану.

Существует много текстов, описывающих заклинания и другие магические формулы. Они сообщают лишь о том, что повсеместная Практика симпатической магии и “магии подобия” была популярна в Месопотамии. Цель ее — навлекать зло на врага, защищаться самому и очищать людей и предметы от опасных последствий зловещих встреч, перенося миазмы на предметы, которые затем можно было бы легко уничтожить. В этих текстах нет ничего, что можно считать характерным или свойственным лишь Месопотамии; они не расширяют нашего представления об этой цивилизации.

Составленные по различным принципам списки богов или священных животных этих божеств и попытки писцов внести порядок в систему богов и их взаимоотношений — короче говоря, то, что можно было бы назвать теологией, — не имеют определенного “места в жизни” и характеризуют скорее месопотамскую ученость, нежели религиозность. Большое внимание в этих текстах уделяется периферическим участкам религиозной жизни — главным образом суждениям жрецов о могуществе, функциях, подвигах и родстве различных богов пантеона.

Религия, или скорее религии, сменившиеся за тысячелетия развития, упадка, пересмотра и застоя месопотамской цивилизации, принадлежат, как уже говорилось, к явлениям, которые едва ли можно рассматривать обзорно и которым вряд ли следует давать структурную оценку, чтобы избежать чересчур широких обобщений. Месопотамская религия, будучи типично традиционной, не определяющаяся историческими переменами, представляется сложным комплексом, состоящим из многих слоев. Происходившие под политическим давлением местные изменения, остановки в развитии и возникающие в отдельные моменты мутации неопределенного происхождения дают в сумме то, что геологи назвали бы “обломочным конгломератом”. С диахронической точки зрения такие формации обладают невероятной сложностью, не поддающейся анализу и даже не позволяющей идентифицировать их компоненты. Довольно редко можно встретить в наше время религии подобной структуры; большинство из них было вытеснено историческими религиями. Для сравнения можно привлечь, пожалуй, только полиморфические сложности индуизма, а из древних религий — египетскую, если иметь в виду ее значительную историю, продолжительность и прочность. (...)

Месопотамская религия и религиозные обычаи могут предстать перед нами в более ясном освещении, если иметь в виду важный принцип социальной стратификации, отразившейся в известной степени в текстах всех периодов и районов. Если отделить религию царей от религии простого человека, а обе эти религии от жреческой, то мы, возможно, приблизимся к правильной перспективе. Большая часть того, что принято считать месопотамской религией, обретает смысл лишь постольку, поскольку она связана с личностью царя, а это сильно искажает наши представления. Жреческая религия сводилась главным образом к обслуживанию идола и его храма. Жрецы несли положенную службу, не

только принося жертвы богу, но и воспевая его в гимнах; на них также лежала обязанность использовать апотропеические функции божеств в интересах общины. Я еще детально остановлюсь на обычаях, которые первоначально касались лишь царя, впоследствии охватили сначала двор, а затем предположительно и простых людей. Это произошло в процессе диффузии, хорошо известном и социологу и историку религии. Простой человек, последнее звено цепи, продолжает оставаться неизвестным, самым важным неизвестным элементом месопотамской религии. Я уже говорил, что требования религии к частному лицу в Месопотамии были чрезвычайно незначительными; молитвы, посты, всякого рода религиозные ограничения и табу, очевидно, накладывались лишь на царя.

Сходное положение наблюдалось в сфере общения с божествами. Царь мог получать определенные сообщения от божеств, но частному лицу не полагалось общаться с божеством во сне и во время видений. Упоминания о подобных случаях применительно к частным лицам встречаются в текстах чрезвычайно редко. (...) Можно утверждать, что обширные религиозные действия — такие, как ежегодные сезонные праздники и погребальные церемонии, всегда происходившие в Месопотамии с участием святилища, — представляли единственную признанную линию связи человека с божеством. Что касается простого человека, то проявление его религиозных чувств сводилось к формальным церемониям, не было интенсивным и не носило личного характера.

Теперь можно в полной мере осознать трудности изучения политеистической религии Месопотамии, столь удаленной от нас во времени и чуждой в своих основах. Надо подчеркнуть, что различия между политеистической и монотеистической религиями выражаются не числом богов, которым поклонялись, и не наличием или отсутствием определенных, четко сформулированных ответов на вечные и неразрешимые вопросы человечества. Критерием может служить скорее множественность интеллектуальных и духовных воззрений, отличающая большинство высокоразвитых политеистических религий от узости и однобокости религий, в основе которых лежит прямое божественное откровение. Вместо символа пути и ворот, который можно считать опознавательным знаком монотеизма, многогранные структуры политеистических религий организуются с помощью какого-то изначально неизбежного и Неизменяемого плана или порядка. Они характеризуются отсутствием какого бы то ни было централизма и глубоко заложенной возможностью приспособляться к меняющимся стрессам, что обуславливает способность к адаптации, без которой эти религии не могли бы существовать тысячелетиями. Весьма сомнительно, сможем ли мы когда-нибудь преодолеть пропасть, образуемую различием в “измерениях” между двумя основными типами религии. Концептуальный барьер оказывается куда более серьезным препятствием, чем те, на которые обычно ссылаются — недостаток источников и специфической информации.

Даже если бы сохранилось больше материала, притом идеально распределенного по содержанию, периодам и районам, это не помогло бы — просто возникло бы еще больше проблем. Человек Запада, по-видимому, не способен, а в глубине души и не желает понимать подобные религии, рассматривая их под искаженным углом антикварного интереса и апологетических претензий. В течение почти века он пытается подогнать эти чуждые измерения под свои привычные мерки, прибегая к таким аналогиям, как антимистические теории, обожествление природы, космическая мифология, растительные циклы, дологическое мышление и тому подобные панацеи, и пытается околдовать их посредством абракадабры из мана, табу и оренды. Результатом же было в лучшем случае безжизненное схоластическое синтезирование или гладко изложенные систематизации, расцвеченные бесчисленными хитроумными сравнениями и параллелями, возникавшими в результате выдергивания фактов со всех концов земного шара и из всех закоулков истории. (...)

Более всего Месопотамия прославилась придворной астрологией. Изучение истории астрологии в месопотамской цивилизации фактически только началось. Ее ранний этап отражен в нескольких староавилонских табличках с астрологическими знаменами довольно примитивного типа. Они обнаружены в основном на периферии месопотамского влияния и подтверждают существование астрологической традиции, которая была весьма сложной уже в староавилонский период.

Основной источник астрологических текстов — библиотека Ашшурбанипала... “Каноническая” серия, состоящая по крайней мере из семидесяти табличек, не считая табличек с выдержками и комментариями, называется “Когда Ану и Энлиль...”, по первым

словам торжественного двуязычного введения. В двадцати трех табличках описывается Луна, затем Солнце, метеорологические явления, планеты и неподвижные звезды. Время и обстоятельства, сопутствующие полнолунию и новолунию, связь Луны с Солнцем, солнечные и лунные затмения — все эти знаки детально описываются и истолковываются. Меньшее внимание уделяется сияниям, необычным образованиям облаков и перемещению планет (главным образом Венеры) относительно неподвижных звезд. Такие явления, как гром, дождь, град, землетрясение, предвещали мир или войну, урожай или потоп. В архивах Ниневии сохранились сотни астрологических отчетов, посылавшихся ассирийским царям в ответ на вопросы, вызванные подобными явлениями.

Другой уровень астрологии раскрывается в текстах, которые датируются V (410 г.) и III вв. до н. э. Это гороскопы, в которых день за днем рождения ребенка (в одном случае и за датой зачатия) следует астрономический отчет, заканчивающийся предсказанием его будущего. Датировка гороскопов доказывает, что этот тип астрологических текстов для Месопотамии (или, точнее, для Вавилонии) — более поздний, но возник самостоятельно, а не под влиянием греков, как предполагалось ранее. Эти гороскопы сопоставимы с известной селевкидской табличкой, где будущее ребенка предсказывалось на основании астрономических явлений, сопутствовавших его рождению: восхода и движения планет, затмений и т.п.

Простые люди, о моральных и интеллектуальных проблемах которых нам ничего не известно, гадали наивным эгоцентрическим способом, только частично совпадавшим со способами гадания для царя. Аналогичный контраст наблюдался и в области магии, где методы царского двора отличались от народных обычаев теологической разработанностью и научной оформленностью. Чтобы поддержать авторитет жрецов, укрепить веру в эффективность их магии, следовало отвергнуть концепцию неизбежности исполнения предсказания. Откровенно скептическая реакция на бесчисленные дурные предзнаменования обнаруживается лишь в редких случаях. Тем не менее, то обстоятельство, что такие факты все же имели место в Месопотамии — и исходили к тому же от царя, — заслуживает упоминания. Одно из нескольких сказаний о Нарам-Суэне, которое дошло до нас в старовавилонской версии и в более поздних вариантах из Ниневии и Харрана, описывает ужасное состояние царя, которому боги отказали в оракулах. Царь вопрошает: “Разве лев когда-нибудь устраивал экстиспиции? Разве волк спрашивал когда-либо (совета) у толковательницы снов? Подобно разбойнику я буду поступать по своей собственной воле!” Вскоре он, правда, раскаялся в своем кощунственном порыве, и ему посчастливилось услышать речь Иштар, явившейся вечерней звездой. Интересно, что, возвещая о своих намерениях в момент гордыни, Нарам-Суэн недвусмысленно признает право жить и действовать, не сообразуясь со знаками божественного благословения или порицания, только за животными или за изгоями. Нормальная, цивилизованная жизнь (и ее высшее воплощение — жизнь самого царя) должна была руководствоваться знамениями, и лишь такой прославленный властитель, как Нарам-Суэн, мог решиться на критическое высказывание — и то в такой форме и в таком контексте, которые сводили на нет эффективность этого жеста. Однако даже те цари, которые считались суеверными, не всегда в должной степени верили предсказаниям жрецов. Это мы знаем из одного очень показательного пассажа в письме, адресованном Асархаддону: “Вот что он (текст) рассказывает об этом затмении, которое (случилось в) месяце нисан: “Если планета Юпитер находится на небе во время затмения, это благоприятно для царя, потому что вместо него умрет какое-то важное лицо (при дворе)”, но царь закрыл свои уши — и смотрите, еще не успел пройти месяц, как умер верховный судья”.

Временами недоверие к предсказаниям объяснялось неуверенностью в профессиональной честности предсказателей. Когда читаешь отчеты предсказателей ассирийским царям, чрезвычайно забавными кажутся их усилия путем невероятно сложных рассуждений истолковать дурные предзнаменования в благоприятном смысле. Цари, по-видимому, были осведомлены о подобной практике; недаром Синаххериб разделял предсказателей на группы для того, чтобы исключить тайный сговор между экспертами при подготовке ответа на важный вопрос. Для Месопотамии совершенно не характерна та безграничная вера в предсказателей, о которой так выразительно сказано в Ветхом завете (Кн. пророка Исаии 47, 13): “...пусть же выступят наблюдатель небес и звездочеты и предвещатели по новолуниям, и спасут тебя от того, что должно приключиться тебе”.

Божества Древней Греции и Рима

История Греции и Рима является свидетельством и примером той тесной связи, которая всегда существует между понятиями человеческого разума и социальным строем общества. Посмотрим на учреждения древних народов, оставляя совершенно в стороне их верования, и эти учреждения покажутся нам странными, непонятными, необъяснимыми. К чему эти патриции и плебеи, патроны и клиенты, эвпатриды и феты и откуда произошли неизгладимые родовые отличия, которые мы видим между названными классами? Какой смысл в учреждениях лакедемонян, которые представляются нам столь противоестественными? Как объяснить несправедливые странности древнего частного права: в Коринфе и Фивах — запрещение продавать землю; в Афинах и Риме — неравенство в наследовании между братом и сестрой? В силу чего произошли все эти перевороты в праве и перевороты в политике? Что такое представляет собой тот совершенно особенный патриотизм, поглощавший иногда все естественные чувства? Что понимали под именем свободы, о которой беспрестанно говорилось? Как случилось, что учреждения, стоящие так далеко от нашего современного миропонимания, могли возникнуть и господствовать так долго? Какой высший принцип дал им власть над человеческими умами?

Но поставьте только рядом с этими учреждениями и законами — верования, и факты сразу станут ясными. Если, восход я к первым векам существования данного племени, т.е. к тому времени, когда сложились его учреждения, заметить, какие идеи сложились у него о человеке, о жизни, смерти, будущей жизни, о божественном начале, то сейчас же видна будет тесная связь между упомянутыми выше идеями и древними нормами частного права, между ритуалом, вытекающим из его верований, и политическими учреждениями.

Сравнение верований и законов показывает, что первобытная религия установила греческую и римскую семью, учредила брак и власть отца, обозначила степени родства и освятила право собственности и наследования. Та же самая религия, расширив и распространив семейную группу, установила более крупную ассоциацию — общину, где и продолжала властвовать так же, как и в семье. Из нее вытекают все учреждения точно так же, как и все частное право древних. От нее гражданская община получила свое руководящее начало, свои нормы, свои обычаи, свое управление. Но с течением времени эти старинные верования изменились или исчезли, а вместе с ними изменились и частное право, и политические учреждения. Наступил ряд переворотов, и социальные преобразования всегда правильно следовали за изменениями в области умственного развития.

Итак, прежде всего, нужно изучать верования данных народов. Особенно важно для нас узнать наиболее древние, так как учреждения и верования, которые мы находим в цветущие эпохи Греции и Рима, есть лишь дальнейшее развитие предшествовавших верований и учреждений, и корни их нужно искать в далеком прошлом. Племена греческие и итальянские бесконечно древнее Ромула и Гомера. Верования сложились, а учреждения установились или подготовились в эпоху более древнюю, во времена незапамятные.

Но есть ли у нас надежда достигнуть познания этого отдаленного прошлого? Кто скажет нам, что думали люди за десять или пятнадцать веков до нашей эры? Можно ли уловить снова то, что так неуловимо и подвижно — верования и взгляды? Мы знаем, что думали восточные арийцы тридцать пять веков тому назад; знаем это из гимнов Вед, которые, без сомнения, очень древни, из законов Ману, которые менее древни, но попадают в места, принадлежащие весьма отдаленной эпохе. Но где же гимны древних эллинов? У них были, как и у итальянцев, древние песни, древние священные книги, но ничто из всего этого до нас не дошло. Какое воспоминание может сохраниться у нас о поколениях, не оставивших нам никаких письменных памятников? По счастью, прошедшее никогда совершенно не умирает для человека. Человек может его забыть, но он всегда его хранит в самом себе, потому что таковым, каков он есть во всякую данную эпоху, он является продуктом и итогом всех предшествовавших эпох. Если человек заглянет в свою душу, то он

²⁵ Фюстель де Куланж Н. Гражданская община древнего мира. С-П., 1906. Первое издание вышло в Париже в 1864 г.

может найти там и распознать эти различные эпохи по тем отпечаткам, какие каждая из них оставила в нем.

Домашняя религия

Вся древняя религия заключалась в недрах дома. Не было публичных отправлений религиозных обрядов; наоборот, все религиозные церемонии совершались только в тесном кругу семьи. Очаг никогда не помещался вне дома, ни даже у наружной двери, где посторонний мог его слишком легко видеть. Греки помещали его всегда в ограде, защищавшей огонь от соприкосновения и даже от взоров посторонних. Римляне скрывали его во внутренней части дома. Все эти боги — очаг Лары, Маны — назывались богами сокровенными или богами внутренними. Для всех обрядов этой религии требовалась тайна, говорит Цицерон; если религиозная церемония бывала замечена посторонним, то от одного его взгляда она считалась нарушенной и оскверненной.

Для этой домашней религии не существовало ни единообразных правил, ни общего ритуала. Каждая семья пользовалась в этой области полнейшей независимостью. Никакая внешняя сила не имела права устанавливать его культ или верования. Отец был единственным жрецом и, как жрец, он не знал никакой иерархии. Понтифекс в Риме или архонт в Афинах могли наблюдать, совершает ли отец семьи все религиозные обряды, но они не имели права предписывать ему ни малейшего в них изменения. У всякой семьи были свои религиозные обряды, ей одной принадлежащие, свои особенные молитвы и гимны. Отец, единственный истолкователь своей религии и единственный верховный жрец своей семьи, имел власть обучать ей, и он мог обучать ей только своего сына. Обряды, слова, молитвы, составлявшие существенную часть домашней религии, — все это было родовым наследием, священной собственностью семьи, и собственностью этой ни с кем нельзя было делиться, строго воспрещалось открывать что-либо из этого посторонним. Так было и в Индии: “я силен против моих врагов, — говорит брамин, — гимнами, которые достались мне от моей семьи и которые отец мой мне передал”.

Таким образом, религиозными центрами были не храмы, а жилища; всякий дом имел своих богов; всякий бог покровительствовал только одной семье и был богом только в одном доме... всякая семья создала себе своих богов.

Такая семья могла распространяться лишь с размножением семьи. Отец, давая жизнь сыну, передавал ему в то же время свою веру, свой культ, свое право поддерживать священный огонь, совершать погребальные приношения, произносить установленные молитвы. Рождение устанавливало таинственную связь между рождающимся в жизни ребенком и богами семьи. Сами боги были его семьей. Ребенок, рождаясь, приносил с собой свое право поклоняться им и приносить жертвы; точно так же, как позднее, когда смерть делала его самого божеством, живые должны были его причислить к сонму тех же богов семьи. Религия была основным началом древней семьи. То, что соединяет членов древней семьи, есть нечто более могущественное, чем рождение, чем чувство, чем физическая сила, это — религия очага и предков. Она делает семью одним телом и в этой жизни и в будущей, загробной. Древняя семья является обществом характера более религиозного, чем единственного; ...женщина причислялась к семье лишь постольку, поскольку священный обряд брака посвящал ее в культ; и сын переставал считаться членом семьи, если он отказывался от культа или выделялся; усыновленный, наоборот, делался истинным сыном, потому что, хотя его и не связывали с семьей, усыновившей его, узы крови, зато соединяло нечто более важное — общность культа; наследник, который отказывался принять культ наследователя, терял право наследства; наконец, самое родство и права на наследование устанавливались не в силу рождения, а в силу тех прав, которые данное лицо имело на участие в культе, как права эти были установлены религией. Не религия, без сомнения, создала семью, но она, безусловно, дала ей основные законы, установления, и потому строй древней семьи совершенно иной, чем он был бы в том случае, когда бы в его основание легли и образовали его только естественные чувства.

Религия первых веков была исключительно домашняя; такова же была и мораль. Религия не говорила человеку, указывая на другого человека: вот твой брат. Она говорила ему: вот чужой; он не может принимать участия в религиозных священнодействиях у твоего очага, он не может приближаться к могилам твоей семьи; у него иные боги, не те, что у тебя;

он не может слиться с тобой в общей молитве; твои боги отвергают его поклонение и смотрят на него как на врага, — значит, он и твой враг.

В религии очага человек никогда не молит богов за других людей, он призывает божество только ради себя и своих. Тогда вся религия была сосредоточена вокруг очага, и кругозор нравственных чувств и привязанностей не переходил за тесный круг семьи.

Совершенно естественно, что идея нравственности, как и идея религии, имела свое начало и свое развитие. Бог первобытных поколений этой расы был очень малым; постепенно люди сделали его более великим. Так же и мораль. Вначале очень узкая и несовершенная, она незаметно расширялась и постепенно дошла до провозглашения обязательного долга любви ко всем людям. Ее точкой отправления была семья; и под влиянием верований домашней религии впервые предстало перед человеком сознание обязанностей.

Новые религиозные верования

Нужно принять во внимание ту чрезвычайную трудность, какая представлялась первобытным народам при основании правильных обществ. Нелегко установить общественную связь между людьми настолько различными, до такой степени свободными, столь непостоянными. Чтобы дать им общие законы, установить власть, внушить повиновение, заставить страсти подчиниться разуму, индивидуальный разум — разуму общественному, требуется, без сомнения, нечто более сильное, чем сила физическая, нечто более чтимое, чем выгода, более надежное, чем философские теории, более ненарушаемое, чем договор, — нечто, что находилось бы одинаково в глубине всех сердец и имело бы над всеми ими власть.

Это нечто есть верование. Нет ничего более властного над душой человека. Верование есть произведение нашего духа, но мы не властны изменить его свободно по нашему желанию. Оно наше создание, но мы этого не знаем, а считаем его божественным. Оно действие нашей силы и оно сильнее нас. Оно человечно, а мы считаем его божественным. Оно в нас самих, оно никогда не покидает нас, говорит с нами всякую минуту. Если оно велит нам повиноваться, — мы повинемся; если оно предписывает нам обязанности, — мы им подчиняемся. Человек может покорить природу, но он подвластен своей мысли.

И вот древние верования приказывали человеку чтить предка; культ предков собрал семью вокруг одного алтаря. Отсюда вышла первая религия, первые молитвы, первое понятие долга, первые понятия о нравственности; отсюда произошло также и установление собственности, определение порядка наследования, отсюда, наконец, все частное право, все законы домашней организации. Далее, с ростом верований росли и формы общественной жизни. По мере того как люди начинали чувствовать, что у них есть общие боги, они начали соединяться в более обширные группы. Те же нормы, найденные и установленные в семье, приложены были позже и к фратрии, трибе, гражданской общине.

Окинем взглядом путь, пройденный людьми. Вначале семья живет обособленно, и человек знает лишь домашних богов. Выше семьи образуется фратрия со своим богом. Затем идет триба и бог трибы. Наконец является гражданская община и понятие о боге, провидение которого хранит всю общину. Иерархия верований — иерархия общественных союзов. Религия у древних была вдохновительницей и организатором общества.

Индусские, греческие и этрусские мифы рассказывают, что боги открыли людям законы общежития. В этой легендарной форме заключается истина. Социальные законы были делом богов, но сами эти могущественные и благодетельные боги есть не что иное как человеческие верования.

Боги гражданской общины

Гражданская община и город не были синонимами у древних. Гражданская община была религиозным и политическим союзом семей и триб; город же был местом собраний, местом жительства и, главным образом, святилищем целого союза.

Алтарь гражданской общины находился в особо устроенной ограде строения, которое греки называли пританеом, а римляне — храмом Весты. В городе не было ничего более священного, чем этот алтарь, на котором поддерживался постоянно священный огонь. Правда, что в Греции это исключительное благоговение ослабело очень рано: воображение

греков было увлечено в сторону более прекрасных храмов, более роскошных легенд и величественных статуй²⁶. Но в Риме оно никогда не ослабевало. Римляне не переставали верить, что судьба города связана с очагом, изображающим их богов. Почтение, каким римляне окружали весталок, доказывало важность их священнослужения.

Подобно тому, как культ домашнего очага был тайным и только одна семья имела право принимать в нем участие, точно так же и культ общественного очага был скрыт от посторонних. Никто, кроме граждан, не имел права присутствовать при жертвоприношениях. Один взгляд постороннего человека осквернял религиозное священнодействие. У каждой гражданской общины были свои боги, принадлежавшие только ей одной; боги эти были такими не по природе, как и божества первобытной семейной религии; так же как и те, назывались они ларами, пенатами, гениями, демонами, героями; под всеми этими именами скрывались души людей, возведенных по смерти на степень богов. Эти гении или герои были по большей части предками народа. Тела умерших погребались или в самом городе, или на принадлежащей ему земле. Из глубины своих могил блюли они общину, они оберегали страну и были в некотором роде ее вождями и владыками. Это выражение — вожди страны — в применении к мертвым встречается в одном предсказании, с которым пифия обращается к Солону: “Чти культ вождей страны, тех, которые обитают под землей”. Подобные понятия проистекали из веры в громадное могущество, приписываемое древними душе человека по смерти. Каждый человек, оказавший гражданской общине большую услугу, начиная с ее основателя и до того, кто даровал ей победу или улучшил ее законы, становился богом этой общины. Город, имевший собственное божество, не желал, чтобы это божество покровительствовало посторонним, и не позволял поэтому им поклоняться ему. Большую часть времени вход в храм был доступен только для граждан.

У каждой гражданской общины было свое сословие жрецов, независимых ни от какой посторонней власти. Между жрецами двух общин не было никакой связи, никаких сношений, никакого общения учений или обрядов. Если человек переходил из одного города в другой, то он находил там других богов, другие догматы, другие обряды. У древних были книги обрядов, но книги одного города не были похожи на книги другого. Каждая гражданская община имела свои сборники молитв и обрядов, хранимые в глубокой тайне. Открыть их постороннему значило нанести ущерб религии и подвергнуть опасности свою судьбу. Поэтому религия была вполне местная, чисто гражданская, принимая это слово в том смысле, как оно употреблялось у древних, т.е. особая для каждой гражданской общины.

Человек знал вообще только богов своего города, только их почитал и им поклонялся. Каждый мог сказать то, что говорил в трагедии Эсхила один чужестранец аргивянам: “я не боюсь богов вашей страны и я им ничем не обязан”. Каждый народ ожидал себе благополучия от своих богов. Из всего сказанного видно, какое странное понятие было у древних о богах. Долго не являясь у них представления о божестве как о высочайшей власти. У каждой семьи была своя домашняя религия, у каждой гражданской общины своя национальная религия. Город был как бы маленькая замкнутая церковь, имевшая своих богов, свои догматы, свой культ. Вераования эти кажутся нам грубыми, но они были верования народа наиболее развитого и духовно одаренного в те времена, и они оказали такое могущественное влияние на греков и римлян, что большая часть их законов, учреждений и истории вышла оттуда.

²⁶ Это были новые религиозные верования, связанные с “богами физической природы”. Главными лицами этой религии были Зевс, Гера, Афина, Юнона — боги эллинского Олимпа и римского Капитолия. Новая религия принесла с собой и другие нравственные понятия. Она не ограничивалась тем, что указывала человеку его семейные обязанности. Юпитер был богом гостеприимства, и во имя его приходили странники, просящие, “почтенные бедняки”, т.е. с которыми надлежало обходиться как с братьями. Все эти боги принимали часто человеческий облик и являлись смертными. Иногда они делали это, чтобы помочь им в борьбе, принять участие в их битвах, часто также, чтобы внушить им согласие и научить взаимопомощи... Мало-помалу бог приобретает все более власти над душой человека, он отказывается от покровительства, покидает домашний очаг; он получает собственное жилище, собственные жертвоприношения. Жилище это было построено по образцу древних святилищ; оно находилось, как и раньше, против очага, cella, расширенная, украшенная, стала храмом.

Глава III

РЕЛИГИЯ КАК СОЦИАЛЬНЫЙ ФЕНОМЕН

1. Определение религии.

2. Религия и общество. Социальные функции религии.

3. Типы “человека религиозного” и типология религиозных организаций.

1. ОПРЕДЕЛЕНИЕ РЕЛИГИИ

Социология рассматривает религию в ее отношении к обществу, анализирует ее связь с организацией общественной жизни. Эта связь двусторонняя. Как бы ни оценивалось и ни интерпретировалось воздействие общества на религию, социология не может не признавать сам факт такого воздействия хотя бы потому, что в отличие от теологии понимает изменения в содержании религии и формах ее организации как результат действия естественных, эмпирически фиксируемых сил, в первую очередь социальных. Могут быть разными оценки и объяснения роли религии в создании, поддержании и изменении социального порядка, формировании личности, но именно изучение воздействия религии на общество и является главным делом социологии религии.

В результате социологического анализа религия предстает как социальный феномен. Образ религии, создаваемый социологией, определяется преследуемыми ею целями познания социальных явлений и возможностями, “разрешающей способностью” применяемых ею методов. Этот образ отличается от того, каким видит и изображает религию психолог, философ или историк. Это похоже на то, как если бы портрет одного и того же человека писали художники, представляющие разные школы. Определение религии, которое дает или может дать социология, не должно рассматриваться как исчерпывающее и достаточное, ибо религия не исчерпывается социальным аспектом — процессами взаимодействия с обществом, социальными функциями и т. д., т. е. тем комплексом вопросов, который ограничен рамками доступного для социологических методов исследования религии.

Трудность определения религии как социального феномена заключается в том, что на этом уровне религия рассматривается как социальное поведение, т. е. как определенный образ действий, связанный с определенными формами организации и верований. Вопрос заключается в том, что представляет собой эта “определенность”, в чем специфика такого поведения и таких убеждений, что делает их религиозными явлениями.

Обычный и самый распространенный способ научного определения основывается на индуктивном методе: собирают по возможности полный набор фактов, относящихся к изучаемому явлению, и, сравнивая их, выделяют сходные, повторяющиеся, общие свойства как характеризующие исследуемый феномен. Однако социологи обнаружили, что невозможно указать какое-либо общее свойство, присущее всем религиям, настолько они различны. Так, европейским религиям присуще (и характерно для них) раздвоение мира на посястороннее (имманентное) и потустороннее (трансцендентное). Но такое понимание религии перестает “работать” за пределами их распространения. Буддизм или индуизм мы, не задумываясь, называем религиями, но, как и в ряде других восточных религий, в них очень трудно выделить специфически религиозный элемент, пользуясь мерками, снятыми с западных религий.

Можно было бы привести и другие примеры, когда та или иная религия не подходит под определение религии как “веры в сверхъестественное”. В результате среди социологов отмечается довольно большое единодушие в определении отдельных проявлений религии,

таких, как церковь, бог, религиозная вера и т. д., но в то же время—довольно большие расхождения в определении самой религии. Отсутствие единства в понимании и, следовательно, определении религии связано, видимо, с неполнотой знаний, которыми сегодня располагает наука. Не существует достаточно убедительного ответа на вопрос о том, функционирует ли религия в разных обществах или в разные исторические эпохи одинаково. А если это так, то под вопросом оказывается само представление о том, что религия является неким феноменом, который можно подвести под одно общее определение.

Однако без дефиниции религии при изучении ее социальной роли все же обойтись трудно. Предложенные исследователями определения можно разделить на два типа — *содержательные* и *функциональные*.

Содержательные определения исходят из того, что должна быть указана “сущность”, “субстанция”, т. е. то, что делает религию религией и отличает ее от любого другого явления. Такого рода определение дал в 1873 г. Э. Тайлор: религия есть “вера в духовные существа”. Это определение отвечает самому распространенному Представлению о том, что вера в бога или богов составляет существенный элемент религии. Тайлор говорил о “духовных существах”, поскольку предметом его исследования были “примитивные религии”, а их приверженцы не имеют понятия о “боге”, но верят в существование невидимых существ. Поэтому Тайлор считал более Правильным определить религию не как веру в бога, а более — как веру в “духовные существа”.

В настоящее время на основе подхода, предложенного Тайлором, понятие “религия” определяется рядом ученых как вера в Существо или в существа, которые не воспринимаются обычными, эмпирическими способами. Такого рода определение основывается на представлении о том, что религия — это нечто, неразрывно связанное с *верой*, и вопрос заключается в том, что есть объект этой веры.

Однако, как показал Р. Маретт, есть религии, которые не столько представляются (то есть связаны с представлениями о чем-то), сколько “танцуются”, — это религии, в которых ритуал и эмоции стоят на первом месте, а вера есть нечто вторичное. Вера выражается в таких религиях в ритуальных движениях, танцах, религиозных объектах: но эти религии не имеют вероучения, догмы, теологии.

Это относится не только к “примитивным” религиям. Иудаизм представляет собой религию, в которой на первом месте стоит поведение, а не верования или переживания. В буддизме понятие о божестве или сверхчеловеческом существе является периферийным, второстепенным. Как видим, содержательное определение религии такого рода, о котором идет речь, чревато тем, что какой-то специфический вид религиозности представляется в качестве определения сущности религии вообще. Если придерживаться такого определения, то, строго говоря, нельзя, например, считать религиозными людьми тех буддистских гуру, которые не признают существования какого-то сверхчеловеческого существа.

Другой вариант содержательного определения, которое стремится выявить сущность религии, но избежать при этом ее отождествления с каким-то специфическим проявлением веры, предложил Дюркгейм. Он полагал, что распространенное в XIX в. представление о религии как ложном понимании мира, предрассудке, как порождении невежества и неумения человека правильно объяснить мир, вследствие чего по мере успехов в познании религиозные убеждения должны будут исчезнуть,— есть представление, которое сводит религию к проявлению познавательной деятельности человека, но не видит в религии *социального* феномена. Религия как социальный феномен должна получить объяснение в социальных категориях, а не как явление индивидуально-психологическое, производное от уровня развития познавательных возможностей человека, его разума. Социолог должен рассматривать любую религию, в том числе самую примитивную, не как ложную или истинную, а как выражение социальной жизни, как именно социальный феномен. В определении религии, которое дал Дюркгейм (оно приведено в гл. II), центральным является тезис о том, что религия имеет дело со “священными вещами”—с вещами, которые находятся по ту сторону всего мирского, по ту сторону “профанных” дел и забот обычного человеческого существования.

Дюркгейм обратил внимание на очистительные обряды и изменения в состоянии человека, которые во многих культурах считаются необходимым предварительным условием участия человека в религиозных ритуалах. Он полагал, что здесь выражено то понимание деления жизни на сакральную и профанную реальности, которое и позволяет установить

сущность религии, существующей в любой культуре. Вступая в общение со “священным”, участвуя в ритуале, человек ощущает причастность к “высшему”, к тому, что возвышается над будничностью, рождает праздничное настроение. Это ощущение отличается от всего, что переживает человек в своей обычной, повседневной жизни, имея дело с тем, что его в этой жизни окружает.

Согласно Дюркгейму, не все, что вызывает благоговение, и не всякий опыт “священного” является религией. Он различает магию и религию. Религия есть *коллективная* деятельность, в которую вовлечена социальная группа: “во всей истории мы не найдем ни одной религии без церкви”. Под “церковью” Дюркгейм имеет в виду всякую общность, существующую на религиозной основе. Связь со священным, таким образом, принципиально, по самой сути своей является социальным феноменом, ее субъектом является группа, это феномен коллективного сознания. По Дюркгейму, сама социальная жизнь является, по существу, религиозной, а религиозная вера и практика выражают зависимость индивида от общества.

Дюркгеймовское определение религии предполагает дуалистический взгляд на мир: жизнь имеет религиозную и нерелигиозную стороны. Нет религии и нет общества, утверждал Дюркгейм, которые не знали бы и не осуществляли в своей практике этого разделения мира на две разные части — священное и профанное. Однако этому противоречит тот факт, что все же есть люди, которые иначе воспринимают мир, в других категориях организуют свой опыт и деятельность. Это может быть либо тотально религиозное восприятие мира, в котором общество в целом отождествляется с “церковью”, либо последовательно секулярный взгляд на мир.

И еще одна трудность, связанная с содержательным определением религии: следует ли считать религиозным поведение патриота, почитающего как святыню Отечество и такие символы, как национальный флаг и гимн? Отличается ли — и если полагать, что отличается, то чем именно — благоговение и почитание святынь такого рода от поклонения сверхъестественному объекту? Ответ на этот вопрос дать оказалось очень трудно. Содержательное определение религии “работает” достаточно убедительно в отношении лишь традиционных форм религии.

Определение религии можно также искать, задаваясь вопросом не о том *что, она есть*, а — *каким образом она действует*. Такое — *функциональное* — определение религии предпочитает не искать ответа на вопрос о сущности религии, о существовании какого-то начала, стоящего вне мира, вызывающего и обуславливающего отличительные особенности религиозного мировосприятия, а обратиться к изучению характерных черт религиозного поведения. Социологически ориентированное определение религии должно исходить из анализа социального поведения, т. е. такого, которое является осмысленным и определяется избранной целью. Этот подход был заложен Вебером, считавшим, что всякая дефиниция может быть лишь результатом эмпирического поведения и не столько выражать “сущность” религии, сколько очерчивать границы той области проблем, которая подлежит исследованию. К религии относится та деятельность, в которой вырабатывается основополагающий смысл, та главная руководящая мысль, на основе которой та или иная группа или общество индивидов “организует” свою жизнь. Примером такого функционального определения религии может служить определение, которое предложил американский социолог Р. Белла: религия есть “набор символических форм и действий, которые соотносят человека с конечными условиями его существования”—рождением, смертью, жизненными трагедиями, бесконечностью универсума. Способность направлять человеческие действия, определять общую их тенденцию среди возможных альтернатив, допускаемых условиями человеческого существования, — вот что рассматривается в качестве наиболее существенной отличительной черты религии сторонниками функционализма. С этой точки зрения, решаемые религией проблемы, являются фундаментальными: они встают перед любым обществом на любой ступени его развития, независимо от общественного строя, уровня развития науки и техники. В этом определении религия, по существу, отождествляется с основным содержанием культуры. Согласно этому определению то, что является в культуре самым фундаментальным, является религией. Религия, по определению, должна рассматриваться как решающая сила в общественном развитии.

В отличие от Р. Беллы или других функционалистов, разделяющих его подход, М. Вебер, например, не стремился к выработке какого-то законченного определения религиозного феномена. Он полагал, что любая дефиниция достаточно условна и не способна выразить суть дела. Для него главное заключалось в том, что индивиды действуют, сообразуясь с избираемыми ими методами достижения преследуемых ими целей. Эти цели, по Веберу, могут быть сами по себе секулярными — богатство, престиж и т. д. Хотя в исследовании смысловой основы человеческой деятельности Вебер видел задачу социологии религии, он не отождествлял эти “смыслы” полностью с религиозными понятиями. Он видел, что для современного общества характерны как раз именно не религиозные “смыслы”, т. е. Вебер, в противоположность некоторым последующим социологам, не рассматривал наиболее общие культурные ориентации современного общества как совпадающие с определением “религиозного”.

Функциональные определения религии, как правило, оказываются чрезмерно широкими. Действительно, если религия — система верований и действий, с помощью которых люди решают (или пытаются решить) “конечные” проблемы своего существования, человеческой жизни, то под это определение подпадает и вера в науку или класс, нацию, т. е. все то, что можно назвать секулярной верой. Функционально она является эквивалентом религиозной веры, и невозможно провести грань между “настоящей” верой и ее суррогатом, подобно тому как христианские теологи различают истинную веру в бога и “идолопоклонство”. Это точка зрения на религию, согласно которой все люди религиозны и различие между ними лишь в том, поклоняются они истинному богу или ложному. Однако с позиций функционализма любые убеждения и верования, в которых решаются фундаментальные вопросы человеческой жизни, — не только такие, которые связаны с представлением о сверхъестественном, — могут быть названы религией. При этом должно соблюдаться еще одно условие — это верования, которые не остаются сугубо частным делом индивида, но становятся или являются достоянием группы, важным аспектом социального взаимодействия: религия есть социальный феномен, выполняющий интегративную функцию в обществе.

Итак, религия определяется, как правило” двумя способами—содержательным и функциональным. Содержательные определения отмечают в религии, прежде всего веру в духовные существа или сверхъестественную реальность либо проводят разграничение между священным и профанным аспектами в восприятии реальности. Определения такого рода имеют в виду традиционные формы религиозности. Изучение религиозности, исходя из такого определения, заключается в выяснении специфики религиозных проявлений и их отличия от всего того, что не относится к религии, в изучении различных типов таких проявлений и их объединении по религиозному признаку.

Функциональные определения представляют религию как совокупность представлений о конечных проблемах, как символическую систему, составляющую сердцевину основополагающих ценностей жизни. Изучение религии с этих позиций включает все, что играет роль такого рода смыслоположений, будь то традиционные религии, национализм, астрология или новые культы.

Различия в подходах не исключают возможности дать все же самое общее и с социологической точки зрения приемлемое определение или, точнее, описание того, что присуще религии, составляет ее отличительные признаки: верования, ритуалы, этос (нравственная позиция), взгляд на мир, система символов.

Социологическое определение религии имеет смысл лишь как часть более общего понятия религии. Религия—человеческий феномен, который объединяет в себе культурную, социальную и личностную системы в некое значимое, смысловое целое. Все эти элементы организованы в структуру, которая воздействует на процессы изменения и развития общества.

Религия, таким образом, включает верования (мифы), т. е. веру, которая помогает человеку понять, объяснить и определенным образом упорядочить свою жизнь; вера сама по себе есть индивидуальный феномен, который включает доверие к какому-то объекту, событию, принципу или существу как воплощению ценности и источнику смысла жизни; религия предполагает, следовательно, *общность верований*, разделяемых верующими, общий для них миф, который вписывает общие культурные ценности в определенную историческую действительность.

Религия включает, далее, *ритуальное поведение*; оно многообразно — молитва, пение, танец, употребление какой-то пищи или запрет на нее, празднование определенных дат и т. д. Ритуальные действия ориентируются на религиозные символы, которые определяют их смысл, и потому рассматриваются как совершенно отличные от внешне схожих действий человека в обычной жизни (в христианском таинстве причащения человек “вкушает тело и кровь Христову” не для того, чтобы утолить голод и жажду). Ритуалы могут проводиться отдельным человеком, но есть ритуалы, которые требуют коллективного участия верующих. Обычно такие, регулярно повторяющиеся, ритуалы совершаются в специальных местах-святилищах, храмах и т. д. Социологи рассматривают коллективные ритуалы как один из главных признаков, отличающих религию от магии, ибо магические действия совершаются любым, обладающим соответствующим даром или знаниями; такие “маги” еще не являются профессиональными священнослужителями. Ритуалы и религиозные символы обычно вписаны в материальную и художественную культуру традиционных обществ — музыку, живопись, резьбу, танцы, письменность. Ритуальное поведение, которое предполагает посильное персональное участие верующего, осознается как участие в акте, означающем соприкосновение с чем-то большим, чем повседневная реальность, *со священным*, и выражает по отношению к нему почитание, благоговение, поклонение. Центральная роль в религии принадлежит *символам*. Символ — это вещь, которая представляет или напоминает о чем-то еще, знак чего-то другого. С помощью символов можно совершать определенные действия не “по правде”, а символически, например, в жертвоприношениях обходиться не настоящими, а символическими дарами богам. Символы — это объекты (Крест, Звезда Давида); это поведение, поступки (коленипреклонение перед алтарем, крещение новорожденного, дотрагивание до Мезузы — куска пергамента со стихами из Второзакония, прикрепленного к дверному косяку, при входе в дом человека, соблюдающего предписания иудаизма, или обращение лицом в сторону Каабы как условие действенности молитвы мусульманина, так же как пятикратная ежедневная молитва); это мифы или предания (библейская история сотворения мира, евангельский рассказ о Христе, моющем ноги ученику). Религиозные символы обеспечивают функционирование религии как системы коммуникации и как системы выражения и объяснения опыта решения “конечных проблем”. Религиозное решение “конечных проблем” жизни и смерти, добра и зла, гибели и спасения — решение посредством символов, выраженное и интерпретированное символически.

2. РЕЛИГИЯ И ОБЩЕСТВО. СОЦИАЛЬНЫЕ ФУНКЦИИ РЕЛИГИИ

Религия существует в обществе не как чужеродное ему тело, но как одно из проявлений жизни социального организма. Связь между религией и обществом было бы неправильно рассматривать как взаимодействие двух самостоятельных величин. Религия — часть общественной жизни, от которой не может быть изолирована, так прочно она вплетена в ткань социальной жизни. Тем не менее, характер и степень этой связи религии с обществом на разных этапах его развития неодинаковы. С усилением социальной дифференциации возрастает и самостоятельность различных сфер общественной жизни. Общество, идя по пути специализации и дифференциации, эволюционирует от состояния целостности, в которой еще неразличимы и слиты воедино все слагаемые его жизнедеятельности, к такой целостности, которая представляет собой единство многообразия.

Говорить о религии как о специфическом социальном феномене, различаемом в ряду других (мораль, искусство, философия, право, наука), можно лишь применительно к довольно поздним эпохам истории. Анализ религии как социального феномена в его взаимодействии с обществом возможен лишь в рамках истории социальной дифференциации. Это означает, наряду с прочим, что выполняемые религией функции необходимо рассматривать, если речь идет о развитом обществе, в их переплетении с функционирующими в обществе другими социальными системами.

Такой подход предполагает, во-первых, что функции религии должны быть соотнесены с тем фундаментальным фактом, что всякое социальное действие есть субъективно осмысленное действие, ориентированное на определенные ценности. Вопрос о соотношении религии и общества — это, прежде всего, вопрос о роли религии в мотивации социального поведения. Во-вторых, в социологии этот вопрос раскрывается в анализе

взаимодействия между специфическими формами деятельности и религией: религия и экономика, религия и политика, религия и семья и т. д.

Понятие “общество” в строго социологическом смысле означает переплетение многообразных социальных отношений между членами групп и между группами. Такое понятие общества отлично от понятия “культура” как совокупности материальных и нематериальных артефактов. Конечно, это различие продиктовано в первую очередь аналитической потребностью и ясно, что нет и не может быть общества без культуры и никакая культура не существует вне общества. Однако если, соглашаясь с Вебером, рассматривать общество как социальную деятельность индивидов, то оно предстает как арена и продукт их деятельности. Индивид выступает в качестве деятельного начала, деятельность исходит от него. Культура же фиксирует уже сложившиеся способы жизнедеятельности как принудительно действующие нормы регуляции, как то, что индивиду задается как бы извне. В этом смысле и религия, будучи человеческим действием и социальным феноменом, т. е. порождением жизнедеятельности общества, затем противостоит человеку как нечто заданное ему извне и обязательное. Религия в этом отношении соотносится с понятием культуры. В силу сказанного проблема “религия и общество” является частью более общей проблемы — “религия и культура”.

Религия есть звено социокультурных связей, функционирование которого позволяет понять их структуру и возникновение: религия выступает как фактор возникновения и формирования социальных отношений, во-первых, и как фактор легитимизации тех или иных определенных форм социальных отношений, во-вторых; религия должна быть рассмотрена, следовательно, в качестве фактора, способствующего поддержанию стабильности общества, и одновременно фактора, стимулирующего его изменение. В основе этих проявлений религиозной активности лежит одна и та же функция, относящаяся к числу основных функций религии, — функция смыслополагания.

Структурно-функциональный анализ религии. Функция смыслополагания, или “значения”, является основной функцией религии в понимании Вебера, Дюркгейма и многих современных социологов религии. Религия — то, что делает человеческую жизнь осмысленной, она снабжает ее важнейшим компонентом “значением”. Это происходит благодаря тому, что религия дает картину мира (космоса, универсума), в которой несправедливость, страдание, смерть, все то, что делает “мою жизнь” трагической неудачей, сокрушает надежды, “ломает мою судьбу, которая могла бы быть совсем другой”, все это оказывается обладающим значением и смыслом в той перспективе “последней или конечной реальности”, которую предлагает религия в своей картине мира. Если страдания и смерть имеют значение, если человек знает, в чем оно, то у него появляется сила жить, преодолевая страдания. Сильным делает человека знание того, *зачем* он живет. Слабым, беспомощным, пребывающим в растерянности, “потерянным” становится человек, если он ощущает пустоту, утрачивает понимание смысла в том, что с ним происходит. Равным образом, жизнь лишена смысла, если человек не чувствует, что он заслужил свой счастливый жребий, если ему просто случайно повезло. И в этом случае жизнь также лишена значения, ибо все дело слепого случая и ничто не надежно.

Если жизнь теряет значение, то это, может быть, самое страшное несчастье и нечто худшее, чем смерть. Особенность религиозного взгляда на мир, которая дает возможность справиться с этой угрозой, в том, что каждое отдельное событие рассматривается как имеющее смысл в силу его связи с общей картиной мира в его предельном, конечном значении. Религиозное миропонимание, в отличие от философского или научного, выражается в ценностных понятиях, т.е. ориентировано на то, чтобы показать, что значат те или иные события человеческой жизни в свете понимания конечных целей и устремления. С этой функцией религия может справиться в том случае, если она не только ориентирована на индивидуально-психологическое воздействие, но и способствует поддержанию коллективной идентичности.

Религия помогает понять людям, кто они есть, показывая значение той группы, к которой они принадлежат, среди других людей, населяющих наш мир. Дюркгейм сравнивал религию в этом ее качестве с тем, как действует клей: она помогает людям осознать себя как моральную общность, скрепленную общими ценностями и общими целями. Эта объединяющая и способствующая самоопределению человека функция религии особенно сильно действует в доиндустриальных обществах. Американские социологи религии

полагают, например, что сегодня в плюралистическом американском обществе ни одна из традиционных религий не способна справиться с этой ролью.

Сакрализуя нормы и ценности общества, религия способствует также его стабильности. Религия выполняет эту функцию, устанавливая нормы, которые полезны для данной социальной структуры и создают предпосылки для того, чтобы человек выполнял моральные обязательства. Поскольку все же эти запреты нарушаются людьми, большинство религий располагают способами восстановления и поддержания стремления к соблюдению обязательств — очистительные и искупительные обряды, которые могут разряжать, снимать чувство вины или усиливать его. В этой связи следует отметить, что нормы, функционально полезные обществу, могут оказаться дисфункциональными для отдельных индивидов, порождая достаточно типичную ситуацию конфликта между личным стремлением к “счастью” и “косной средой”.

Это понимание религии выражено в приведенном выше определении, которое дал Р. Белла: религия есть символическая система для восприятия целостности мира и обеспечивает контакт индивида с миром как единым целым, в котором жизнь и действие имеют определенные конечные значения. Религиозные символы и понятия, по словам видного современного социолога П. Бергера, обеспечивают устойчивость и прочность человеческого существования, придавая ему определенный смысл. Религия представляет собой как бы “священную завесу”, освящая нормы и ценности человеческой жизни и гарантируя тем самым социальный порядок и устойчивость социального мира.

Теоретическое обоснование понимания религии как фактора стабильности общества разработано одним из крупнейших современных социологов Т. Парсонсом в начале 60-х годов. Стабильность—это способность социальной системы к изменению без разрушения ее устоев, так что она может, изменяясь, продолжать существовать, сохраняя при этом свою идентичность. Чтобы обеспечить стабильность, общество должно решать основные задачи жизнеобеспечения, выполняя функции, присущие действующей системе как целому. В обществе как социальной системе Парсонс вычленяет четыре подсистемы—биологический организм, личность, социальную систему и культурную систему. Последняя определяет “символические ресурсы” общества, границы изменений нормативной системы и таким образом — поведение индивидов.

Стабильность общества обеспечивается выполнением ряда функций на всех четырех уровнях — обеспечением адаптации, целевой ориентации, интеграции общества и соблюдения, поддержания институализированных культурных образцов поведения. Адаптация — это приспособление общества к среде существования, прежде всего природной; эту задачу решает внутри общества экономическая подсистема. Целевая ориентация — обеспечение такого положения вещей, при котором индивид не выдвигает разрушительные для общества, конкурирующие с общими собственными цели; эту функцию внутри общественной системы выполняет главным образом политическая подсистема, хотя в этом участвует и семья. Интеграция означает устранение опасности конфликтов, дезорганизации посредством создания такой структуры деятельности, которая обеспечивает согласованность между независимыми друг от друга действующими лицами. В рамках развитого общества, в котором функции дифференцируются институционально, эту функцию обеспечивает правовая подсистема, устанавливая нормативные определения социальных ролей.

Наконец, ни одна система не способна существовать, если не обеспечено определенное лимитирование действий ее членов, если их деятельность можно варьировать произвольно и безгранично. Необходимо соблюдение и следование определенным узаконенным образцам поведения. При этом речь идет не просто о нормативном порядке в каждом данном обществе (это функция правовой подсистемы), но и о легитимации, т. е. обосновании и узаконении существования самого нормативного порядка. Речь идет не о соблюдении того или иного закона, но об отношении к закону в принципе, т. е. о том, существует ли и должно ли признаваться некое связующее человека установление в виде закона. Другими словами — все ли дозволено? Парсонс обращает внимание на то, что эта проблема относится не к социальной, а к культурной системе ценностей. Речь идет просто о том, что имеется в виду некое установление, “трансцендентное” по отношению к любой данной существующей системе, т. е. проблема, общая для всех них. Решение этой задачи (легитимации, обоснования, поддержания культурных образцов поведения) Парсонс относит к функции религии, поскольку она в отличие от политики или права регулирует человеческое поведение

через его соотнесение с тем, что выходит за рамки частного, партикулярного, относящегося к конкретным целям и условиям, — через соотнесение с “последней” или “конечной” действительностью. Просто ссылка на правильность или неправильность тех или иных норм недостаточна. Например, Гулливер наблюдал сражения “остроконечников” и “тупоконечников” в стране лилипутов. Эти два общества различны тем, что признается правильным (нормой) разбивать яйцо с тупого конца в одном или с острого — в другом. Но они одинаковы в том, что принимают существование нормы как таковой, считают необходимым ей следовать. Задача религии — не легитимация той или иной нормы, а принятие самого нормативного порядка. Речь идет, следовательно, о функции религии более глубокой, чем политико-правовое или экономическое регулирование поведения. Речь идет о моральном фундаменте общества, его этосе, т. е. об определении того “значения”, которое имеет жизнь в самых глубоких ее основах. Эта теоретическая концепция предлагает такое понимание религии, которое позволяет объяснить довольно широкий круг эмпирических данных о месте и роли религии в обществе. Она сталкивается, однако, с целым рядом трудностей и встречает далеко не безоговорочное признание.

Критика функционализма. Прежде всего, надо иметь в виду, что функционалистское понимание религии строится на недостаточно обоснованной предпосылке: функционализм исходит из того, что прочная общественная интеграция и стабильность могут быть обеспечены только с помощью духовно-культурных факторов — системы идей, ценностей, значений, символов. Религия в этой концепции функционирует как универсальный фактор потому, что заранее общество представляется как некое культурно-духовное целое, которое иначе функционировать и не может. Функционализм оказывается пристрастно-односторонним. Он игнорирует, например, возможность прочной интеграции и стабильности общества на основе уважения присущих человеку от природы и исторически развившихся потребностей, удовлетворением определенных интересов и их согласованием, т. е. посредством механизма самой социокультурной системы. Остаются вне поля зрения такие факторы, как насилие и принуждение, которые в реальной истории действовали, по крайней мере, в той же мере, что и духовно-культурные факторы интеграции и обоснования общественного порядка, сохранения социальной системы. К этому следует еще добавить, что эмпирические данные свидетельствуют о том, что воздействие религии на моральное состояние общества, достаточно слабое сегодня, и в прошлом вряд ли могло обеспечить монопольно “моральную архитектуру” общества. Скорее всего, интеграцию общества обеспечивает (или способен обеспечить) целый ряд факторов. Это исторически изменчивая ситуация. Так, социологи отмечают, что в современном развитом демократическом обществе определенный уровень интеграции обеспечивает во все большей мере законодательство, что роль проводника всеобщих ценностей (прав человека) берут на себя во все большей мере правовые институты.

Еще одна проблема связана с тем обстоятельством, что религия выступает в качестве фактора не только общественной интеграции, но и дезинтеграции. В более общей форме можно сказать, что религия может быть совершенно дисфункциональна, например, в сфере экономики, препятствуя введению современных методов организации труда, техники, усиливая экономический застой общества. То есть функции, выполняемые одной и той же религией, могут иметь как позитивное, так и негативное значение для общества.

Религия в рамках теории конфликтов. Факты, свидетельствующие, что религия может действовать как фактор разрушительный, несущий конфликт, а не интеграцию и стабильность, рассматриваются в рамках теории конфликтов.

С точки зрения К. Маркса, религия играет негативную роль как раз в силу того, что она служит фактором социальной интеграции и помогает господствующим классам поддерживать стабильность общества, тогда как историческая необходимость требует его революционного переустройства посредством классовой борьбы. Религия оправдывает существующий строй, примиряет с ним. Вместо того чтобы пробуждать критическое отношение, она внушает смирение. Так, христианская вера в посмертное воздаяние внушает смирение и терпение бедным и неправым. В Индии поддержанию кастового строя служила вера в перевоплощение, вера в то, что после смерти душа человека переселяется в другое материальное тело. Если он соблюдает кастовые правила — это главное требование, — он воплотится в человека более высокой касты, если нет — может даже обратиться в животное.

Прямо противостоит функционализму взгляд, согласно которому общество состоит из групп с *эгоистическими интересами* и не существует ценностей верований, которые обеспечивали бы единение и стабильность всего общества. Общество характеризуется конфликтами, насилием, борьбой между различными группами за власть. Стабильность возможна лишь как временное равновесие. Ключевым фактором формирования социальных отношений являются *эгоистические групповые интересы*. *Религиозные группы* — одно из звеньев системы, в которой противостоят, сталкиваются интересы враждующих сил. Наличие общих верований рассматривается как относительно малозначащее обстоятельство для их социальной интеграции, а религиозные различия — как чисто внешнее оформление более глубоких конфликтов. Примером может служить преследование евреев в христианских странах, в основе которого лежал экономический фактор, конфликтные отношения между протестантами и католиками в Ирландии, борьба ортодоксии с “ересями” и т. д. Когда этнические и классовые различия переплетаются с религиозными, конфликты приобретают особую остроту. По внешнему проявлению религиозные конфликты могут маскировать столкновения на этнической или классовой основе. В тех случаях, если экономические интересы и этнические связи способствуют единению общества, религиозные различия могут служить единственным символом дифференциации. Привычка видеть в представителях других религиозных групп врагов может усиливаться или ослабляться в зависимости от многих конкретных обстоятельств.

Наряду с межрелигиозными религия вызывает конфликты, связанные с ее существованием в светском обществе. Например, нередко случаи, когда система религиозных ценностей противопоставляется системе светских ценностей как единственно заслуживающая уважения. Религиозная приверженность может приводить к конфликту между следованием требованиям веры и законам. На примеры такого рода указывают сторонники теории конфликта, с тем чтобы показать, что религиозное поведение подчиняется общему правилу: всякое поведение руководствуется эгоистическими интересами.

И в самом деле, конфликт может быть функциональным с точки зрения интересов внутригрупповой интеграции, источником единения внутри религиозной группы. Поэтому некоторые группы культивируют конфликт с внешним миром; чем сильнее отгороженность от него, тем прочнее внутренняя сплоченность. Вражда к “чужим” создает чувство общности, побуждает искать опору только у “своих”. Таким образом, оказывается, что социальный конфликт и социальная интеграция могут выступать как две стороны одной медали и должны рассматриваться в связи между собой.

Конфликты существуют не только между религиозными группами, но и внутри них. Социальное поведение внутри групп часто является результатом стремления индивидов к удовлетворению эгоистических интересов, и в ходе борьбы за власть, привилегии, престиж возникают конфликты. Например, в большинстве религиозных групп (это относится к ортодоксальному иудаизму, так же обстоит дело в православии, в католической церкви, в большинстве протестантских конгрегации, в исламе) доминирующая роль принадлежит мужчине, женщина не может быть священнослужителем. Другой типичный конфликт между клиром и мирянами. Он связан и с таким социальным обстоятельством, что духовенство в большинстве обществ, принадлежит к привилегированным слоям.

В современном обществе религиозная жизнь отмечена конфликтом между консерваторами-традиционалистами и модернистами, сторонниками религиозного обновления и реформ. Как правило, борьба между ними выходит за рамки чисто теологического спора и отражает неоднородность духовенства его социально-политической ориентации.

Внутрирелигиозные конфликты часто являлись источником изменений и в обществе. Примером могут служить пророческие религии. В Ветхом Завете пророки провозглашали, что богу угодна социальная справедливость, что он ее установил, а люди самовольно нарушили. Пророки призывали к изменениям в обществе во имя большей справедливости и часто выступали как выразители интересов низших слоев, бедных. Предводителем масс в Крестьянской войне в Германии XVI в. был представитель радикального крыла Реформации Томас Мюнцер, который призывал к преобразованию земных порядков в общих интересах (а

не только господских), видя в этом выполнение замысла бога. Это пример также того, как конфликт внутрирелигиозный (Мюнцер критикует католическую церковь и духовенство, отвергает ряд догматов) перерастает в социальный конфликт, выливающийся в самую настоящую войну.

В этой связи социология религии уделяет большое внимание вопросу о роли харизматических лидеров. Вебер видел в харизме фундаментальный противовес социальной стабильности и важный источник перемен.

Религия как стимул перемен. Религия может не только выступать как фактор стабильности общества, в чем функционалисты часто усматривают ее главную функцию, но и служить источником социальных изменений. Так, Вебер обосновывал решающую роль протестантской Реформации в особенности кальвинизма в создании “духа капитализма” и тем самым крупного исторического сдвига, знаменовавшего начало Нового времени в европейской Истории и развитие индустриальной цивилизации.

Можно привести примеры другого рода. Хотя религия часто выступала альтернативой радикальным политическим движениям, утверждая стабильность как безусловное благо для всего общества, она может также включаться в движения, направленные на разрушение стабильности, которые в определенной ситуации функционально полезны для общества. Религиозно мотивировано было движение против апартеида, ненасильственное сопротивление в борьбе за гражданские права негров в США, которое возглавлял Мартин Лютер Кинг. Если религиозная идеология утверждает, что все люди перед богом равны, и если при этом существует социальное и национальное неравенство и угнетение, то для тех групп, которые представляют собой страдающую сторону, религиозное учение о равенстве людей перед богом, если они его принимают всерьез, может служить духовным стимулом борьбы за равенство, за освобождение. Пример развития этой идеи — “теология освобождения”, которая в 70-х годах оказывала сильное воздействие на антиимпериалистические движения в Латинской Америке. В то же время польский католицизм сыграл важнейшую роль в оппозиции социалистическому строю и его крушении в этой стране.

Итак, если функциональная теория концентрирует внимание на роли религии в качестве фактора поддержания стабильности, то теория конфликтов — на ее роли в качестве источника перемен. Теория конфликтов имеет возможность обосновывать свое понимание роли религии весомыми историческими данными. Она вносит важные коррективы в понимание общества, ориентирующееся на социальную статику, склонную игнорировать конфликты, сосредоточиваясь лишь на выявлении функциональных связей. Религиозные конфликты могут способствовать социальным переменам, и в свою очередь социальные перемены и социальные конфликты могут вызывать и действительно вызывают изменения в религиозной сфере. Примерами последнего могут служить раскол русского православия в XVII в., развитие сектантского движения как движения социального протеста. Теория конфликтов помогает понять тот механизм, посредством которого интересы, движущие людьми — религиозные также, — влияют на их сознание и поведение, в том числе и религиозное, ставя при этом на первое место интересы эгоистические, партикулярные. Конфликт, противоречие, разногласие сами по себе не только могут быть негативно-разрушительными, “вредными”, но и могут иметь позитивное значение, быть “полезными”. И все же теория конфликтов, концентрируя внимание на противоречии и борьбе, испытывает серьезное затруднение в объяснении солидарности и кооперации, без которых общество нежизнеспособно. Теория социальной жизни должна учитывать оба момента — гармонию и диссонанс, — хотя их соотношение, их баланс варьируются в достаточно широких пределах, позволяя в анализе конкретного материала делать акцент то на одном, то на другом. В конечном же счете эти два подхода не взаимоисключающие, а взаимно друг друга дополняющие. Ясно, что роль религии в обществе не может быть сведена только к функциональной или только к дисфункциональной. Случаи, когда религия выступает как фактор дезинтеграции, разрушения, конфликта, вовсе не должны становиться основанием для отнесения ее к социальной патологии.

Религия и социальное неравенство. Попробуем применить этот вывод в рассмотрении отношения религии к социальному расслоению и неравенству.

В ряде случаев действительно существует религиозная легитимация социального расслоения. Как пример этого чаще всего приводят кастовую систему в Индии. Известно

также, что религия использовалась для прямого оправдания рабства, расизма и др. Однако можно привести примеры, когда религия осуждала различные проявления социального неравенства. Очевидно, что религиозная вера может оправдывать различные социальные состояния и отношения, может служить выражением и действительного убожества (говоря словами Маркса) и протеста против него.

Важный аспект рассматриваемого соотношения — связь между определенными социальными слоями и определенными системами веры. Проблема “сословия, классы, религия” блестяще рассмотрена Вебером в работе “Хозяйственная этика мировых религий”. Он стремился показать, что жизненное поведение тех или иных слоев оказало сильное влияние на практическую этику соответствующих религий и придало им специфические черты, отличающие их друг от друга. Так, конфуцианство было сословной этикой литературно образованной светской рационалистической бюрократии. Носителями раннего индуизма были литературно образованные представители наследственной касты; напротив, не занимавшие никаких должностей, только обладавшие ведической образованностью брахманы были в качестве носителей религиозной традиции подлинным религиозным сословием. Буддизм же распространялся странствующими, нищенствующими монахами, предававшимися созерцанию и отвергавшими мир. Ислам был вначале религией воинов-завоевателей, рыцарского ордена, состоящего из борцов за веру. Иудаизм после вавилонского пленения — религия “народа-пария”; а христианство вначале было учением странствующих ремесленников, специфически городской религией по своему характеру.

Следует также иметь в виду то обстоятельство, что религиозная принадлежность может служить средством сплочения тех или иных групп способом их “идентификации”, например старообрядцев в официально-православной среде, приверженцев иудаизма в христианском окружении и т. д., т. е. в ситуации меньшинств.

Религия и политика. Отношение “религия и политика” изучается в разных аспектах. Рассматривается вопрос о религиозном происхождении государства на ранних его стадиях. Однако если обратиться к документированной истории, то здесь уже со времен архаической культуры религия и политика представляются двумя самостоятельными сферами. При этом возникает потребность в легитимации политической власти, эта функция сосредоточивается в руках особого слоя религиозных профессионалов — духовенства, которое в определенных отношениях может конкурировать с политической элитой. Однако в большинстве государственно-организованных обществ, крайне редко доходило до реальной угрозы политической элите со стороны религиозной, скажем, в античной Греции или Риме — со стороны жречества. Тем не менее, политические амбиции духовенства в определенных условиях могут усиливаться, в особенности в так называемых “религиях спасения” с их ориентацией на лежащие за пределами сферы действия реальных исторических сил внемирские цели — “царство божье”. На этой основе может складываться альтернатива “земному граду” и светским властям, питающая политические притязания церкви, теократический идеал, ставящий духовную власть над светской.

В современном обществе взаимоотношение религиозных и политических институтов рассматривается в следующих двух аспектах. Первый связан с выполняемой религией функцией обоснования и поддержания ценностей данного общества. Эти ценности вовлечены также в политическую деятельность, оказывая влияние на отношение к закону и власти — поддержку или противодействие им. Второй — соотнесение религии с политикой в качестве институции, представляющей интересы тех или иных социальных групп, связанные с усилением их влияния. Религиозные организации на разных уровнях, включая и институциональный, принимают участие в политике через активную идеологическую деятельность, участвуют в идеологических битвах за умы людей. Так или иначе, в разных формах религиозные группы участвуют в политической жизни общества. Это участие определяется либо религиозной Идеологией, либо объективными обстоятельствами их функционирования. Участие может выражаться и в политической пассивности, ориентации на неучастие, невовлеченности этих групп, которая выражает отчуждение от власти определенной части населения.

Особенностью современного исторического этапа является потребность в политике, считающейся с этическими критериями. Свободная от моральных обязательств политика в ядерный век особенно опасна. В этой связи возрастает воздействие религии на политику как этического фактора, выполняющего роль арбитра в борьбе политических сил.

Религия и экономика. Исследование Вебера о роли протестантизма в возникновении капиталистической системы хозяйства усилило внимание к взаимодействию *между религией и экономикой*. Работу в этом направлении продолжил Р. Белла. Он предпринял попытку показать, что определенные черты японской религии сыграли важную роль в быстром экономическом развитии страны. Он показал наличие эквивалентов протестантской этики в религиозно-этической системе японских самураев. Они, по предположению Р. Белла, могли способствовать развитию капитализма в Японии.

Наряду с направлением, предложенным Вебером, ведутся исследования роли магических действий в области экономики. Этнологи показали, что эти действия могут быть достаточно эффективными и обеспечивающими приспособление к окружающему миру.

Проблема экономической обусловленности религиозной веры, ее содержания и религиозных ритуалов еще ждет серьезных исследований.

В целом вся совокупность проблем отношения религии к другим социальным институтам, включая и такое важное отношение, как “религия и семья”, связана воедино в главном вопросе — роль религии в социокультурных переменах. Это вопрос о том, ограничивается ли роль религии тем, что она с каким-то отставанием во времени фиксирует в сознании общества происходящие с ним перемены, или же религия является движущей силой, “мотором” этих перемен. Решение этой проблемы в практическом плане в настоящее время чрезвычайно велико в связи с острейшими противоречиями и трудностями, возникающими в процессе модернизации стран “третьего мира” (об этом см. в гл. VI “Религия в современном мире”).

Основные этапы эволюции религии. В этой связи в современной социологии религии разрабатывается концепция эволюции религии как двуединого процесса — воздействия религии на общество и изменения самой религии под воздействием социальных факторов, изменения общества в ходе исторического развития. Эволюцию религии в рамках мировой истории разработал Р. Белла. Эволюцию христианской религии в западных странах прослеживает и интерпретирует Т. Парсонс в понятиях разработанной им концепции системы человеческих действий. Согласно Т. Парсонсу, отличительная особенность христианства как религиозной системы — его “внутримирская” ориентация, способствующая установлению господства человека над реальным земным миром во имя религиозных ценностей. Развитие христианства с момента его зарождения до наших дней прошло ряд этапов, которые Парсонс характеризует на основе критерия структурной дифференциации.

Первый этап — раннее христианство. Оно соединило существенные черты иудейской религии и греческой культуры. Иудаизм привнес в христианство идеал сплоченной религиозной общины с верой в единого бога, греческая культура — идею всеобщего равенства граждан и основывающейся на ней политической организации. Но в отличие от иудаизма христианство поставило во главу угла не религиозную общину, а индивида, связав идею бога с индивидуальным спасением. На этом этапе происходит превращение христианства из сектантского движения в официально признаваемую церковную организацию, завершается формирование религиозной символики, верующие объединяются в единый союз (“братья во Христе”), В отличие от жестко унитарной организации иудаизма, от которого откололось христианство, оно предоставляет определенную свободу индивиду в рамках религиозной организации.

Второй этап эволюции христианства — средневековье. Происходит интеграция религии как культурной системы с социальной системой путем христианизации общества. Этот процесс соответствовал идеалам христианской церкви, рассматривавшей себя как универсальную человеческую организацию. В эпоху средневековья церковь становится ведущей духовной силой в европейских странах, освящает своим авторитетом всю мирскую жизнь. Получает развитие разветвленная сеть монашеских орденов, в том числе францисканцев и доминиканцев, действующих в университетах. Христианская церковь создает в эпоху позднего средневековья весьма разработанную систему норм и ценностей, тот духовный багаж, который обеспечил все последующее развитие западноевропейской цивилизации.

Третий этап начинается Реформацией XVI в. Усиливается обособление, автономия общества и государства от церковной организации, но внутри общих рамок, очерченных христианской культурой. Главное, что принесла Реформация, — это расширение

религиозных прав индивида, который получил возможность напрямую общаться с богом, минуя церковную организацию. Связанное с этим повышение индивидуальной ответственности верующего создало предпосылки для активизации мирской деятельности.

Реформация открыла дорогу реализации в земной посюсторонней жизни важнейших ценностей, связанных с построением на земле “царства божьего”. Протестантизм утверждает важность добросовестного труда для приближения “царства божьего”, санкционирует в своей этике предпринимательскую деятельность, способствуя развитию капитализма. Реформация вызвала сдвиги не только в экономической деятельности, но и в политике, способствуя уничтожению сложной феодальной иерархии, провозглашению демократических прав, а также в сфере образования, в деле духовного совершенствования личности.

Современную фазу эволюции христианства Парсонс называет “сектантской”. Ее характеризуют религиозный плюрализм и приватизация веры. Областью действий верующего является секуляризованное общество, в котором он должен трудиться и жить, будучи ответственным перед самим собой. Основная проблема современного христианства — разработка новой системы “жизненных ценностей” (“значение”), которая совместила бы традиционную христианскую этику с пониманием сложных проблем современного общества, способствовала бы все более глубокой реализации христианских ценностей в обществе.

Социология религии, обращаясь к анализу религии как развивающегося явления, ставит в реальный исторический контекст важные проблемы современности, в их числе — взаимодействия христианской религии со светской культурой и секуляризованным обществом, возможности и характер влияния христианства на современные социально-политические процессы, в том числе в условиях посткоммунистических обществ Восточной Европы и России.

Ключевым понятием в анализе эволюции религии в Новое время становится понятие секуляризации (см. гл. V “Секуляризация”).

3. ТИПЫ “ЧЕЛОВЕКА РЕЛИГИОЗНОГО” И ТИПОЛОГИЯ РЕЛИГИОЗНЫХ ОРГАНИЗАЦИЙ

Чтобы существовать в “мире”, взаимодействуя со светскими институтами, религия должна воплотиться в какой-то социальной организационной форме. Конечно, сама эта проблема возникает на довольно высокой стадии развития социальной дифференциации. На ранних этапах первые религиозные группы возникают в виде “тайных обществ”, цели создания и деятельности которых не были исключительно религиозными. В высокоразвитых культурах появляется новый феномен — образование социальных групп по религиозным основаниям.

В обществах Древнего Востока религиозное устройство еще совпадало с государственным. Первым шагом на пути размежевания стало отделение закона, сферы права от культа.

Дальнейшее обособление духовной власти от светской, религиозных обязанностей от гражданских, религиозных организаций от политических или корпоративных связано уже с христианством.

Религиозная община первоначально — группа, объединяющая учителя, основателя религии, и его учеников. Это связь личностная, не имеющая какого-либо официального закрепления. Лишь позже в христианстве формируется религиозная иерархия, она становится церковью.

Организационное оформление специфически религиозной группы связано с тем, что она должна приобретать определенные характеристики “мира”, находить с ним компромисс. Вопрос об отношении религиозных организаций к обществу, в котором они действуют, в социологическом анализе типов религиозных организаций занимает центральное место и определяет отношение между “церковью” и “сектой”. Исторический аспект этой проблемы — превращение христианства из секты, возникшей в лоне иудаизма, в церковь.

Организованность действий религиозной группы определяется руководством, деятельностью духовного лидера. Существует несколько типов духовных руководителей,

представляющих социологически значимые типы “человека религиозного”. Один из важнейших типов — “пророк”, обладатель личной харизмы, возвещающий религиозное учение или волю бога. Пророк может возвещать данное ранее откровение, и тогда он не создает новой религии, но вводит старую религию в новое русло, т. е. *выступает как религиозный реформатор*. Если же пророк приносит в мир совершенно новое откровение, он выступает в качестве *основателя религии*.

В отличие от пророков *священнослужители* даруют спасение в силу своей должности, их авторитет основан не на личном откровении или харизме, а на традиции; они представляют организацию, возвещают не учение “от себя”, а учение, уже имеющее содержание, строго фиксированное и контролируемое.

Миссия *мага*, колдуна, который может вызывать духов и общаться с потусторонним миром, осуществляется им в силу личного дарования, харизмы. Этим маг отличается от священнослужителя. Его “дело” — не учение или заповедь; часто он лишь толкует предзнаменование, т. е. на этой стадии откровение выступает в форме возвещения оракула или явления во сне. Пророки часто “профессионально” практикуют предсказания, лечат, дают советы. В таких случаях они выступают как *провидцы*, ясновидящие, чудотворцы, спасители. Еще один тип — *святой*, престиж которого зависит от его личных заслуг в подвигах веры.

Такой анализ функций религиозных деятелей позволил Веберу обосновать важный вывод: “Преобразование личной приверженности пророку в следование его учению внутри общины — обычный процесс, посредством которого учение пророка проникает в повседневность в рамках некоего постоянного учреждения, предназначенного служить специально религиозным целям объединения. Сначала это добровольное объединение — община мирян. Часто движения во время религиозных реформ приводят к организации постоянных общин. Эти организации вступают в отношения с политической властью. В религиозной общине возникает понятие “конфессиональности”; объединение религиозных общин и появление руководящего центра ведет к созданию церковной организации”.

Своеобразие “секты”, согласно Веберу, заключается в том, что она всегда формируется как замкнутое объединение общин, так что принадлежность к секте зависит всегда от вступления на основе договора в отдельную общину. Церкви же — учреждения, которые ведают делом спасения для всех. Секты, напротив, хотят быть общиной избранных.

Вебер различает церковь и секту, руководствуясь чисто социологическим критерием, а не оценочным: церковь обращена ко всем членам общества, тогда как вступление в секту является сознательно принимаемым решением; оно обязывает к большему, чем принадлежность к церкви, предполагается активное участие членов секты в ее деятельности. Секта несет ответственность за своих членов и исключает тех, кто не выполняет обязательства, добровольно взятые при вступлении в нее. Поэтому принадлежность к секте может служить достаточно серьезной гарантией респектабельности человека, свидетельством того, что с ним можно иметь дело.

Э. Трельч предложил несколько иную типологию. Он различал три типа организации — церковный, сектантский и мистический. Церковь стремится “завоевать мир для Христа” и принимает общество таким, как оно есть, демонстрируя социальный конформизм. Секты, напротив, стремятся не к спасению общества, а к жизни в строгом соответствии с этическими установлениями Христа, а потому для них характерно неприятие “мира”, протест против его “неправды”. Выделение из церкви сект — это попытка восстановить заботу о социальной справедливости и равенстве, которой поступает церковь во имя сохранения влияния на общество. Мистики еще дальше отстоят от мира и стремятся к достижению чувства единства с богом. У них другая забота, нежели стремление стать образцом этического совершенства. У Трельча критерием различения типов религиозных организаций становится их отношение к социальной действительности. Церковь тяготеет к государственности, государственной церковности, консервативности. Секта — это религиозная оппозиция, религиозное выражение отчуждения от мира, его неприятие. Это община верующих, враждебных государству и обществу. Бог церкви благословляет существующее положение вещей, бог секты — проклинает, осуждает. Источник сектантства — социальная несправедливость, протест униженных и оскорбленных. Ранее христианство было антиимператорской сектой обездоленных, позже оно становится

государственной церковью Римской империи. Религиозность церковная и религиозность сектантская существенно различны по своим социальным и политическим импликациям.

Вебер и Трельч сводили религиозные объединения в основном к двум типам — церковь и секта. Следующий шаг в разработке типологии религиозных организаций был сделан Р. Нибуром в 20-х годах. Он представил секту и церковь как этапы в развитии религиозной организации: секта может развиться в церковь, церковь—стать сектой. Нибур ввел понятие деноминации для обозначения религиозных объединений, находящихся в стадии становления, организационного оформления. Он обратил внимание на отсутствие четких границ между церковью и сектой, уже сложившейся и утратившей былую оппозиционность. Отрицание “мира” сменяется принятием, секты перестают отличаться от церкви в своем отношении к миру, хотя в ряде других отношений они не подходят под понятие “церковь”. Такие промежуточные организации и получают название деноминация.

Г. Беккер предложил другое обозначение “застывшей” секты, утратившей критический дух,—вероисповедание. Секты, существующие длительное время, становятся в конце концов вероисповеданиями, например методизм. Он предложил также еще одно понятие—культ. Как правило, это напоминающее секту по отношению к миру объединение людей, не приемлющих ценности, существующие в обществе, официальные взгляды и т. д. Это достаточно аморфные объединения, подчас с очень большим числом последователей, которые сплачиваются вокруг какого-либо религиозного лидера харизматического типа. Примерами современных культов могут служить спиритуализм, движение трансцендентальной медитации, вера в астрологию. Иногда этот термин используется для обозначения милленаристских (от лат. *nullenium* — тысячелетие) движений за установление тысячелетнего царства Христа.

Все эти понятия основаны на анализе христианства, отражают Присущие ему особенности религиозной организации. Однако в ряде крупных религий нет развитой бюрократической иерархии, например в индуизме. Применительно к исламу можно говорить о сектах. И в других мировых религиях существуют такого рода группировки. Но они не обязательно включены в дихотомию “секта — церковь”.

Понятия “церковь”, “секта”, “деноминация”, “вероисповедание”, “культ” можно считать достаточно условными. Тем не менее они оказываются полезными для анализа важных тенденций, характеризующих состояние и формы религиозной жизни. В современном мире проблемы типологии приобретают существенное значение в связи с развитием внецерковной религиозности, растет внимание исследователей к соотношению внутренней религиозности индивида и церковной институализированной религиозности с жестко фиксированной доктриной, ритуалом, организацией. Разработка типологии является важным компонентом развития эмпирических исследований религиозных групп.

ЛИТЕРАТУРА

1. Белла Р. Социология религии //Американская социология. Перспективы, проблемы, методы. М., 1972. С. 265—281.2
2. Вебер М. Протестантская этика и “дух капитализма” //Избр. произв. М., 1990.
3. Вебер М. Социология религии (типы религиозных сообществ) //Работы М. Вебера по социологии религии и идеологии. М., ИНИОН РАН, 1985.
4. Вебер М. Хозяйственная этика мировых религий. Введение //Работы М. Вебера по социологии религии и идеологии. М., ИНИОН РАН, 1985. С.40-75.
5. Малиновский Б. Магия, наука и религия //Магический кристалл. М.,1982.
6. Никольский Н. М. История русской церкви. М., 1985. С. 234—413.

ТЕКСТЫ

Э. Дюркгейм¹

Коллективный ритуал

... Если теория тотемизма способна дать нам объяснение самых характерных верований этой религии, то остается все же еще один факт, требующий объяснения. Если дана идея тотема как эмблемы клана, то остальное следует отсюда; но мы должны еще установить, как формируется сама эта идея. Для этого надо ответить на следующие два вопроса: что побуждает клан выбирать себе эмблему? и почему эта эмблема заимствуется из животного и растительного мира, и в особенности — из первого?

То, что эмблема используется в качестве собирательного связующего центра любого рода группами, доказывать излишне. Как выражение социального единства в материальной форме, она делает его более очевидным для всех, и в этом главная причина того, что использование эмблематических символов должно было быстро распространиться после того, как однажды они были придуманы. Но более того, эта идея спонтанно внедрилась в общественную жизнь как одно из ее условий; нет более удобного способа, чем эмблема, для осознания обществом себя самого; она служит также средством формирования этого сознания; это один из конституирующих общество элементов.

Действительно, если посмотреть на себя, мы обнаружим, что индивидуальное сознание остается закрытым для всех остальных, они могут общаться только с помощью знаков, которые выражают их внутренние состояния. Если между ними устанавливается общение, которое становится реальной общностью, так что, можно сказать, все партикулярные сознания сливаются в одно общее сознание, то знаки, их выражающие, должны в результате как бы слиться в один-единственный и уникальный знак. Его появление дает индивидам знать, что они едины, и дает им сознание их морального единства. Испуская один и тот же возглас, произнося одно и то же слово или делая один и тот же жест по поводу одного и того же предмета, они чувствуют свое единство и становятся едиными. Это верно, что индивидуальные представления также вызывают в организме реакции, с которыми нельзя не считаться, однако эти представления можно помыслить и отдельно от тех физических процессов, которые они сопровождают или за которыми следуют, но которые они не конструируют. Но совсем другое дело — коллективные представления. Они предполагают воздействие и реагирование на воздействие со стороны другого; они суть продукты таких взаимодействий, которые сами возможны лишь через посредство материального посредника. Роль этих последних не сводится к тому, чтобы выражать ментальные состояния, с которыми они связаны; они помогают создавать их. Индивидуальное сознание не может вступать в контакт и общение с каким бы то ни было другим, если оно не выходит за пределы себя самого; но оно не может этого сделать помимо каких-то движений. Гомогенность этих движений есть то, что дает этой группе осознание себя и, следовательно, дает ей существование. Если однажды эта гомогенность установилась и эти движения приобрели однажды стереотипную форму, они служат символизации соответствующих представлений. Но они символизируют их лишь потому, что принимают участие в их формировании.

Однако, кроме того, без символов социальное сознание может иметь только непрочное, случайное существование. Мышление сильно, пока люди вместе и взаимно друг на друга влияют, оно существует только в форме воспоминаний после того, как собрание заканчивается, и предоставленное самому себе оно становится все слабее и слабее; после того как группа перестает существовать и действовать, индивидуальный темперамент снова берет верх. Неистовые страсти, которые могут возникнуть под влиянием толпы, уходят прочь и гаснут, когда она рассыпается, и человек с удивлением спрашивает себя сам, как мог он столь сильно изменять своему нормальному характеру. Но если движения, в которых выражаются соответствующие представления, оказываются связанными с чем-то длительно продолжающимся, то эти представления становятся более устойчивыми. Эти сопутствующие обстоятельства постоянно вызывают их в сознании и поддерживают их; это выглядит так,

¹ Durkheim E. The Elementary Forms of the Religions Life /Glencoe, 1954, pp. 230-231 / Перевод В.И. Гараджа.

как если причина, их вызвавшая, продолжает свое действие. Таким образом, эти системы эмблем, которые необходимы для того, чтобы общество осознало себя, не менее необходимы для надежного продолжения и поддержания этого сознания.

Мы не должны, таким образом, рассматривать эти символы как просто условности, которые можно в любой момент поменять как этикетку, по каким-то деловым соображениям; в качестве обозначения какого-то образования они являются его составной частью. Даже тот факт, что коллективные представления связаны с вещами, совершенно им чуждыми, не является чисто конвенциональным: он показывает в конвенциональных формах реальные характеристики социальных фактов, т. е. их трансцендентность индивидуальному сознанию. Действительно, известно, что социальный феномен рождается не в индивидах, а в группе. Какое бы участие мы ни принимали в его возникновении, каждый из нас получает его извне. Так, если мы представляем его себе как исходящий от материального объекта, мы не должны совершенно превратно представлять его природу. Конечно, они не приходят от той специфической вещи, с которой мы их связываем, но тем не менее верно то, что они возникают вне нас. Если моральная сила, ощущаемая верующим, не исходит от идола, которому он поклоняется, или эмблемы, перед которой он благоговееет, она все же приходит к нему извне, отчего-то ему внеположенного. Объективность этого символа объясняет только его экстернальность.

Тотемизм — это вера не в каких-то животных, каких-то людей или какие-то изображения, а в некую безымянную и безличную силу, которая обитает в каждом из этих существ, не смешиваясь при этом ни с кем из них. Никто не обладает ею целиком, но все имеют к ней отношение. Она настолько независима от отдельных субъектов, в которых воплощается, что и предшествует их появлению, и живет после них. Умирают индивиды, одни поколения сменяются другими. Но эта сила по-прежнему остается живой, современной и неизменной. Она одушевляет сегодняшнее поколение, как одушевляла и вчерашнее, и как будет одушевлять завтрашнее. В самом широком смысле слова можно сказать, что эта сила — Бог, поклонение которому присуще каждому тотемическому культу. Только Бог — безличный, безымянный, внеисторический, имманентный миру, рассеянный среди бесчисленных вещей.

Способность общества выступать в качестве бога или порождать богов никогда так не проявлялась, как в первые годы революции (имеется в виду Французская революция XVIII в.). Действительно, в это время под влиянием всеобщего энтузиазма исключительно светские по своей природе вещи были обращены общественным мнением в священные: Родина, Свобода, Разум. Обозначилась тенденция к созданию религии со своим догматом, своей символикой, алтарями и празднествами. Именно этим спонтанным чаянием пытался дать нечто вроде официального удовлетворения культ Разума и Высшего Существа. Правда, это религиозное обновление было лишь мимолетным. Дело в том, что патриотический энтузиазм, бывший первопричиной движения масс, ослабел. Исчезла причина — и следствие не могло сохраниться. Но сам опыт в силу своей краткости представляет социологический интерес. Так или иначе можно было видеть, как при определенных обстоятельствах общество и его ведущие идеи непосредственно и без какого-либо преобразования стали объектом подлинного культа.

*М. Вебер*²

Теория ступеней и направлений религиозного неприятия мира

...Колыбелью теоретически и практически наиболее враждебных миру форм религиозной этики, когда-либо существовавших на земле, является область индийской религиозной жизни, в которую мы намерены вступить и которая составляет в этом отношении сильнейший контраст Китаю; наиболее высокого развития достигла здесь и соответствующая “техника”. Монашеский образ жизни и типические манипуляции аскетизма и созерцания не только возникли в Индии раньше, чем где бы то ни было, но и нашли здесь весьма последовательное выражение; возможно, что исторически эта рационализация именно отсюда и начала свое шествие по всему миру. Прежде чем обратиться к названной

² Вебер М. Избранные произведения. М., 1990.

религиозности, мы считаем целесообразным уяснить себе в схематической и теоретической конструкции, под влиянием каких мотивов вообще возникали религиозные этики неприятия мира и в каких направлениях они развивались, другими словами, каков мог быть их возможный “смысл”.

Назначение конструируемой здесь схемы состоит, конечно, только в том, чтобы служить идеально-типическим средством ориентации, а отнюдь не в том, чтобы предлагать собственное философское учение. Мысленно конструируемые в предлагаемой схеме типы конфликтов между различными “структурами жизненных отношений” указывают лишь на то, что в данных пунктах такие внутренние конфликты возможны и “адекватны”, но ни в коей мере не на то, что не существует точек зрения, в которых они могут представляться “снятыми”. При этом отдельные сферы ценностей даны, как легко заметить, в такой рациональной цельности, в какой они в действительности редко выступают, но выступать могут и в исторически существенном проявлении выступали. В тех случаях, когда то или иное историческое явление некоторыми своими чертами или по своему общему характеру приближается к одному из этих построений, конструкция позволяет как бы установить типологическое место такого явления путем определения его близости к теоретически конструированному типу или удаленности от него. В этом смысле, следовательно, конструкция является лишь техническим средством для обозримости материала и использования терминологии. Однако она вместе с тем может при известных обстоятельствах представлять собой и нечто большее. Ведь и рациональное в смысле логической или теологической “последовательности” какой-либо интеллектуально-теоретической или практически-этической позиции имеет (и всегда имело) власть над людьми, сколь бы ограниченной и неустойчивой ни была эта власть повсюду в прошлом и в настоящем по сравнению с другими силами исторической жизни. Между тем именно рациональные по своему замыслу, созданные интеллектуалами религиозные объяснения мира и религиозные этики в значительной степени проникнуты стремлением к последовательности. Хотя в отдельных случаях они мало считались с необходимостью избегать “противоречий” и с легкостью включали свои этические постулаты в рационально не дедуцируемые положения, тем не менее во всех этих системах в той или иной степени — и часто очень сильно — ощущается воздействие “ratio”, в частности в телеологической дедукции практических постулатов. Следовательно, и последние соображения, связанные с природой самого предмета, тоже позволяют надеяться на то, что нам удастся облегчить объяснение по существу необозримого многообразия при помощи целесообразно сконструированных рациональных типов, другими словами, посредством вычленения внутренне наиболее “последовательных” форм практического поведения, дедуцируемого из данных и вполне определенных предпосылок. Наконец — и прежде всего, — такого рода опыт по социологии религии должен и хочет быть также вкладом в типологию и социологию самого рационализма. Поэтому он исходит из самых рациональных форм, которые способны принимать действительность, и пытается установить, в какой мере те или иные рациональные выводы, которые можно конструировать в теории, были сделаны в реальной действительности. А если не сделаны, то почему.

Во вводных замечаниях, а также в ходе последующего изложения мы уже говорили о большом значении для религиозной этики концепции надмирного Бога-творца, особенно для активного аскетического направления (в противоположность направлению созерцательно-мистическому) с его путем к спасению, внутренне родственного представлению о безличности и имманентности божественной мощи. Но то, что эта взаимосвязь необязательна и что концепция надмирного Бога сама по себе еще не определяла направление западного аскетизма, легко усмотреть из следующего соображения: ведь христианская Троица с ее богочеловеком — спасителем и святыми является, в сущности, концепцией, скорее более далекой от представления о надмирном Боге, чем иудейский Бог, особенно Бог позднего иудаизма, или чем Аллах ислама.

И все-таки в иудейской религии существовала мистика, но почти не развился аскетизм западного типа, а древний ислам прямо отвергал аскетизм; что же касается своеобразного религиозного мироощущения дервишей, то оно проистекает из совсем иных (мистически-экстатических) источников, а не из отношения к надмирному Богу-творцу и по своей внутренней сущности далеко от западного аскетизма. Однако как ни важна была концепция надмирного Бога, она, несмотря на свою родственность пророческому движению

мессианского типа и аскетизму действия, все-таки влияла не одна, а только в зависимости от наличия других обстоятельств, прежде всего от особенностей религиозных обетов и обусловленных ими путей спасения. К этому мы еще неоднократно будем возвращаться. Здесь же нам для уяснения терминологии прежде всего необходимо несколько подробнее исследовать понятия “аскетизм” и “мистика”, которыми нам уже не раз приходилось оперировать как полярными понятиями.

Так, уже во вводных замечаниях мы указали на противоположность в самом неприятии мира между активным аскетизмом, то есть угодной Богу деятельностью, в качестве орудия Божия и созерцательным обладанием спасением, свойственным мистике, где речь идет не о том, чтобы действовать, а о том, чтобы иметь, где человек является не орудием, а сосудом божественной воли, деятельность же в миру должна представляться угрозой совершенно иррациональному и внемирскому состоянию, заключающемуся в ощущении своей спасенности. Радикальной эта противоположность становится тогда, когда активный аскетизм находит свое выражение в миру, преобразуя его рационально, в целях подавить рукотворно-греховное с помощью какой-либо мирской “профессии” (мирской аскетизм), а мистика в свою очередь делает из своих посылок радикальные выводы, в результате чего следует окончательный уход от мира (избегающее мира созерцание). Острота этой противоположности смягчается, если активный аскетизм ограничивается тем, чтобы сдерживать и преодолеть все тварно оскверненное в самом себе, и поэтому сосредоточивается на определенном образом угодных Богу активных средствах спасения, доходя до отказа от всякой деятельности в миру (избегающий мира аскетизм), и сближается по своему внешнему поведению с избегающим мира созерцанием. Противоположность смягчается и в том случае, если созерцающий мистик не делает окончательного вывода о необходимости уйти из мира и остается в миру, подобно мирскому аскету (мирская мистика). В обоих случаях данная противоположность может на практике совсем исчезнуть и уступить место какой-либо комбинации обоих путей к спасению. Но она может и сохраниться под оболочкой внешнего сходства. Для подлинного мистика всегда остается в силе тезис: тварь должна молчать, чтобы мог говорить Бог. Мистик “живет” в миру и внешне “подчиняется” мирским порядкам, но лишь для того, чтобы устоять от искушения придавать им какое-либо значение и таким образом увериться в милости Божией к нему. Как мы видим на примере Лао-цзы, типическое поведение мистика находит свое выражение в специфическом смирении, в минимальной деятельности, в своего рода религиозном инкогнито в миру: он доказывает свою избранность вопреки миру, вопреки собственной деятельности в миру, тогда как мирской аскет, напротив, доказывает свою избранность посредством своей деятельности. В глазах живущего в миру аскета поведение мистика является ленивым самоуслаждением, для мистика поведение аскета—не более чем участие в богопротивных мирских делах, соединенное с суетной уверенностью в своей правоте. С той “счастливой ограниченностью”, которую обычно приписывают типичному пуританину, мирской аскетизм выполняет скрытые от него по своему последнему смыслу положительные веления божества, которые обнаруживаются в установленном Богом рациональном порядке сотворенного им мира, тогда как мистик считает существенным для спасения именно проникновение в предельный, совершенно иррациональный смысл в акте мистического переживания. Различные формы ухода от мира, свойственные этим обоим типам поведения, находятся в такой же противоположности друг другу — характеристика ее будет дана в ходе специального исследования отдельных типов религиозности.

Обратимся теперь к детальному анализу отношения между миром и религией и будем при этом исходить из посылок, заявленных нами во вводных замечаниях, повернув их в несколько иную сторону.

Мы утверждали, что те виды поведения, которые, будучи оформлены в методический образ жизни, образовали зародыш как аскетизма, так и мистики, выросли из магических представлений. Они применялись либо для пробуждения харизматических качеств, либо для предотвращения злых чар. Первое было, конечно, исторически более важным. Ибо здесь уже на пороге своего появления аскетизм выступает в своем двойственном облике: как отречение от мира, с одной стороны, как господство над миром с помощью обретенных таким образом магических сил — с другой. Колдун был историческим предтечей пророка: как пророка, действующего личным примером, так и мессии и спасителя. Пророк и спаситель утверждают свою миссию посредством обладания магической харизмой. Однако у

них это было только средством получить признание в качестве пророков личного примера, мессии или спасителя. Содержание пророчества или заповеди спасителя сводилось к тому, чтобы ориентировать жизненное поведение на стремление обрести спасение, следовательно, по крайней мере, к относительно рациональной систематизации жизненного поведения либо в отдельных проявлениях, либо полностью. Последнее было правилом во всех подлинных религиях “спасения”, то есть во всех тех, которые обещали своим сторонникам освобождение от страдания. И чем сублимированное, углубленное, принципиальнее понималась природа страдания, тем прочнее было это обещание. Ибо тогда речь шла о том, чтобы сторонник данной религии обрел на длительный период времени такое состояние, которое делало бы его внутренне неуязвимым для действия страдания. Вместо острого и внеповседневного, следовательно, преходящего состояния святости, достигаемого оргией, аскезой или созерцанием, требовалось длительное и поэтому обеспечивающее спасение состояние святости: в абстрактном выражении это и было рациональной целью религии спасения. Если в результате пророчества или пропаганды спасителя возникала религиозная община, то наблюдение за регламентацией жизни переходило к харизматически квалифицированному преемнику, ученику или последователю пророка или спасителя. Затем в определенных, постоянно повторяющихся условиях функции наблюдения — ими мы здесь заниматься не будем — переходили к наследственной или должностной группе священнослужителей, тогда как сам пророк или спаситель, как правило, противостоял власти этих колдунов или священников, традиционным правам которых он противопоставлял свою личную харизму, стремясь сломить или подчинить себе их власть.

Как явствует из всего сказанного, религии пророков и спасителей в большинстве исторически очень важных случаев не только остро (что очевидно из самой принятой терминологии), но и длительное время враждовали с миром и его порядками и тем больше, чем в большей степени они были подлинными религиями спасения. Это следовало из самого содержания обещанного спасения и сущности пророческой религии, по мере того как она принимала облик рациональной этики, ориентированной на внутренние религиозные ценности как средства спасения, и тем больше, чем принципиальнее было ее содержание. Или, если выразить данную мысль в принятом словоупотреблении, чем больше она, сублимируясь, переходила от ритуализма к “религии, основанной на внутренней убежденности”. И эта напряженность становилась тем сильнее, чем больше в свою очередь росли рационализация и сублимирование внешнего и внутреннего владения “мирскими” (в самом широком смысле) благами. Ибо рационализация и сознательное сублимирование отношения людей к различным сферам владения внешними и внутренними религиозными и мирскими благами толкали к осознанию внутренней закономерности отдельных сфер во всей их последовательности и тем самым к противостоянию таких сфер, которое было скрыто от первоначального непосредственного отношения к внешнему миру. Это—общее и чрезвычайно важное для истории религии следствие развития (мирского и внемирского) владения благами в сторону того, что рационально и является целью осознанного стремления, что сублимировано знанием. Попытаемся на примере ряда подобных благ уяснить типические явления, в той или иной форме встречающиеся в самых различных религиозных этиках.

Когда пророчество спасения создало общины на чисто религиозной основе, первой силой, с которой оно вступило в конфликт и которая могла опасаться потери своего влияния, была основанная на естественных узах родовая общность. Кто не может отречься от членов своей семьи, отца и матери, тот не может быть учеником Христа. “Не мир пришел принести я, но меч”,—сказано (Евангелие от Матфея, 10, 34) в этой (причем только в этой) связи. Нет сомнения в том, что подавляющее большинство всех религий регламентировало также и внутримирские связи. Однако то, что спаситель, пророк, священник, духовник, брат по вере должен был стать верующему ближе, чем кровные родственники или члены семьи как таковые, считалось тем в большей степени само собой разумеющимся, чем серьезнее и глубже воспринималась цель спасения. Посредством хотя бы относительного обесценения этих отношений и разрыва магических связей и замкнутости родственных союзов пророчество создало, особенно там, где оно превратилось в сотериологическую религиозность общин, новую социальную общность. Внутри нее оно разработало этику религиозного братства. Сначала просто перенимались исконные принципы социально-этического поведения внутри “союза соседей”—в сообществе деревенских жителей, членов

рода, цеха, мореплавателей, охотников, участников военного похода. Однако здесь действовали два элементарных принципа: 1) двойственность внутренней и внешней морали и 2) для внутренней морали—простое соотношение: “как ты мне, так я тебе”. Экономическое же следствие данных принципов гласило: братская помощь в беде в пределах морали, действующей внутри сообщества, то есть бесплатная передача в пользование, беспроцентная ссуда, гостеприимство и поддержка неимущего имущим и знатным членом сообщества; безвозмездная работа на земле соседа или на земле господина за содержание. Все это, конечно, в соответствии не с рационально продуманным, но скорее с эмоционально окрашенным принципом: того, чего сегодня не хватает тебе, может завтра не хватить мне. Отсюда и запрет торговаться с членом сообщества (при обмене или ссуде) и длительно его поработать (например, вследствие неуплаты долга), что допустимо лишь в сфере внешней морали, в отношениях с чужими. Общинная религиозность восприняла эту древнюю экономическую этику соседских отношений и перенесла ее на отношение к собрату по общине. Помощь, оказываемая знатными и богатыми вдовам и сиротам, больным и неимущим братьям по вере, в частности подаяние богатых, от которого экономически зависели святые, певцы и колдуны, а также аскеты, стала основной заповедью всех этически рационализированных религий мира. В частности, конститутивным принципом взаимоотношений верующих было в пророчествах спасения общее всем его последователям действительно или постоянно грозящее им внешнее или внутреннее страдание. Чем рациональнее и этически сублимированное воспринималась идея спасения, тем большую внутреннюю и внешнюю действенность обретали эти выросшие из этики соседских союзов заповеди. Внешне они возвысились до коммунизма, основанного на братской любви, внутренне — до чувства милосердия, любви к страждущему как таковому, любви к ближнему, к человеку и, наконец, к врагу. Узы веры, ограничивающие проявление чувств пределами общины, а вслед за тем и самый факт ненависти как таковой предстали в свете концепции мира как юдоли незаслуженного страдания в виде следствий того же несовершенства и испорченности всего эмпирического в мире, порождающего и само страдание. Чисто психологически в одном и том же направлении здесь прежде всего действовала своеобразная эйфория, свойственная всем видам сублимированного религиозного экстаза. Все они, от благоговейного умиления до чувства непосредственной общности с Богом, склонны к излучению безобъектного аскетизма любви. Поэтому глубина и спокойствие блаженного состояния всех героев акосмической доброты во всех религиях спасения всегда соединялись с полным сострадания знанием о природном несовершенстве как собственном, так и человеческой сущности вообще. При этом психологическая окраска, а также рационально-этическое толкование внутреннего состояния могли быть, конечно, в остальном самыми различными. Однако его этическое требование всегда шло в направлении всеобщего братства, пренебрегающего все границы социальных союзов, часто и границы собственного религиозного союза. И это чувство религиозного братства — чем последовательнее проводились его принципы, тем сильнее — всегда сталкивалось с порядками и ценностями мирской жизни. Чем больше мирская жизнь в свою очередь рационализировалась и сублимировалась в соответствии со своими закономерностями, тем непримиримее — что здесь важно прежде всего — становилось обычно их расхождение.

Особенно ярко оно проявилось в сфере экономики. Всякое самобытное магическое или мистагогическое влияние духов и богов в интересах отдельных людей сводилось наряду с обещанием долгой жизни, здоровья, почета и продолжения рода, а также лучшей участи в потустороннем мире к богатству как само собой разумеющейся цели; все это мы встречаем в элевсинских мистериях, в финикийской, ведийской религиях, в народной религии Китая, в древнем иудаизме и исламе, в обещаниях благочестивым индуистским и буддийским мирянам. Напротив, сублимированная религия спасения, с одной стороны, и рациональное хозяйство—с другой стороны, все более противостояли друг другу. Рациональное хозяйство есть деловое предприятие. Оно ориентируется на выраженные в деньгах цены, которые складываются в ходе столкновения интересов людей на рынке. Без денежной оценки, следовательно, без такой борьбы невозможна никакая калькуляция. Деньги— самое абстрактное и “безличное” из всего того, что существует в жизни людей. Поэтому чем больше космос современного капиталистического хозяйства след овал имманентным закономерностям, тем невозможнее оказывалась какая бы то ни было мыслимая связь с этикой религиозного братства. И она становилась все более невозможной, чем рациональнее

и тем самым безличное становился мир капиталистического хозяйства. Ибо если еще можно было этически регулировать личные отношения между господином и рабом именно потому, что эти отношения были личными, то отношения между меняющимися владельцами ипотек и неизвестными им, также меняющимися должниками ипотечного банка, между которыми нет никакой личной связи, регулировать было уже невозможно — во всяком случае, в таком же смысле и с теми же результатами. Если все-таки попытки такого рода делались, то последствия их были подобны тем, которые мы видели в Китае: они служили препятствием развитию формальной рациональности. Ибо формальная и материальная рациональности находились здесь в конфликте. Поэтому именно религии спасения (хотя в них и существовала, как мы видели, тенденция к своеобразной безличной любви в виде неприятия мира) с глубоким недоверием следили за развитием экономических сил, также безличных, хотя и в ином смысле, но именно потому специфически враждебных отношениям религиозного братства. Их отношение к предпринимательской деятельности долгое время характеризовало католическое *“Deo placere non potest”*³, и при всей рациональности методики спасения приверженность деньгам и материальным благам вызывала у них опасение, доходящее до ужаса. Связь самих религиозных сообществ, их пропаганды и самоутверждения с экономическими средствами, необходимость приспосабливаться к культурным потребностям масс заставляла их идти на компромиссы, одним примером которых может служить история запрещения взимать проценты. Однако само напряженное отношение к мирской жизни было неодолимым для подлинной этики спасения.

Виртуозная религиозная этика внешне наиболее радикально реагировала на это отношение посредством отказа от владения экономическими благами; избегающий мира аскетизм — посредством запрещения монахам иметь личную собственность, требования обеспечить свое существование собственным трудом и прежде всего посредством ограничения потребностей абсолютно необходимым. При этом парадокс всякой рациональной аскезы — то, что она сама создавала богатство, ею же отрицаемое, — служила равной мере препоной монахам всех времен. Храмы и монастыри повсюду становились средоточием рационального хозяйства. Избегающее мира созерцание принципиально могло выставить лишь одно требование: монах, не имеющий никакой собственности, для которого труд являлся чем-то отвлекающим его от созерцания и концентрации внимания на своем спасении, должен существовать только на то, что предоставляла ему природа и добровольно жертвовали люди: ягоды, коренья и подаяние. Но и здесь не обходилось без компромиссов (например, в Индии). Принципиально и внутренне это противоречие, сохраняя последовательность, разрешалось лишь двумя путями. Одним был парадокс профессиональной этики пуритан, которая в качестве религиозной виртуозности отказалась от универсализма любви, рационализировала всякую деятельность в миру как служение положительной воле Бога, в своем последнем смысле совершенно непонятной, но единственно в таком аспекте познаваемой, и тем самым приняла как подтверждение обладания божественным милосердием также экономический закон, отвергаемый вместе со всем миром как рукотворный и испорченный, в качестве угодного Богу материала для выполнения долга. Это было, по существу, принципиальным отказом от веры в спасение как цели, достижимой для людей и для каждого человека в отдельности, и заменой ее надеждой на милосердие Божие, даруемое без осознаваемой причины и всегда только в данном частном случае. Такое воззрение, не основанное на братстве, по существу уже не было подлинной “религией спасения”. Та знала только превращение чувства братства в “благостность”, полностью отражавшую внемирскую любовь мистика, вообще не интересующегося человеком, которому и ради которого он приносит жертву, ни о чем не спрашивающего, в конечном счете нисколько в этом человеке не заинтересованного, отдающего каждому, кто случайно попадает к нему на пути, и только потому, что он встретился ему на пути, рубашку, если он попросит верхнюю одежду, — таков своеобразный уход от мира в форме жертвенности как таковой, безразличной к самому объекту жертвенности, или, говоря словами Бодлера, “ради святой проституции души”.

Столь же острой должна была стать для последовательной этики братства непримиримость по отношению к политическому устройству мира. Для магической религии и религии, в которой боги играли функциональную роль, эта проблема не существовала.

³ “Не может быть угодным Богу” (лат.)

Древний бог войны и бог, гарантировавший правовой порядок, выполняли определенные функции и защищали бесспорное обладание повседневными благами. Местного, племенного или имперского бога интересовали только дела почитавших его союзов. Он боролся с другими подобными ему богами, как боролась и сама община, именно в борьбе подтверждая свое могущество. Упомянутая проблема возникла лишь тогда, когда эти границы были преодолены универсальными религиями, следовательно, учением о едином Боге, и полностью там, где этот Бог стал Богом “любви”, — в религии спасения основой для этого служило требование всеобщего братства. И здесь, так же как в экономической сфере, непримиримость проявлялась тем сильнее, чем рациональнее было политическое устройство. Бюрократический аппарат государства и осуществляющий его функции рациональный homo politikus (как и homo oeconomicus) выполняют доверенные им дела и налагают наказания за нарушения законов, причем именно в том случае, если они следуют идеальному смыслу насильственно установленных государством рациональных правил, чисто деловым образом (“невзирая на лица”, “sine ira et studio”⁴), без ненависти, а потому и без любви. В силу безличности своих функций он в важных моментах также менее подвержен материальной этизации (хотя, казалось бы, должно быть наоборот), чем те, кто следует правилам патриархального порядка, основанным на личных обязанностях и конкретном значении отдельного случая, то есть именно “взирая на лица”. Ибо весь процесс действия внутриполитических функций государственного аппарата в области права и управления в конечном счете всегда регулируется, несмотря на какую бы то ни было “социальную политику”, прагматическими, объективными государственными соображениями: абсолютной (для универсальной религии спасения совершенно бессмысленной) самоцелью сохранить — или преобразовать — внутреннее и внешнее разделение власти. Это прежде всего относилось и относится к внешней политике. Однако обращение к насилию и средствам принуждения не только извне, но и внутри своих границ свойственно каждому политическому союзу. Более того, именно это и делает его политическим союзом, по нашей терминологии. “Государство” является таким союзом, который обладает монополией на легитимное насилие — иначе определить его нельзя. Заповеди Нагорной проповеди “Не противься злу” он противопоставляет: “Ты должен содействовать осуществлению права даже силой и сам ответишь за неправомерные действия”. Там, где нет этого, нети “государства”, существует лишь пацифистский “анархизм”. Применение насилия и угроза им ввиду неизбежной прагматичности всякого действия порождают новое применение насилия. При этом государственные соображения следуют как вне, так и внутри границ своей собственной закономерности. Совершенно очевидно, что успех применения насилия или угрозы его применения зависит в конечном счете от соотношения сил, а не от этического “права”, даже если можно было бы выявить его объективные критерии. Полная “уверенность в своей правоте” противостоящих друг другу групп или носителей власти, типичная именно для рационального государства (в отличие от непосредственного природного героизма), должна казаться в каждой последовательной религиозной рационализации жалким подражанием этике и привнесением имени Божия в политическую насильственную борьбу, по сравнению с которым полное исключение требований этики из политической жизни представляется более чистым и честным. Политика является для такой религиозности тем более чуждой братской любви, чем она “объективнее”, расчетливее и свободнее от страстей, чувств, гнева и любви.

Отчужденность обеих сфер по отношению друг к другу при полной рационализации каждой из них обостряется еще тем, что политика в отличие от экономики может в решительных пунктах выступать как прямая соперница религиозной этики. Война как реализованная угроза насилия именно в современных политических объединениях создает такой пафос и такое ощущение общности, такую готовность отдать свои силы и безусловную жертвенность сражающихся, а сверх того деятельность по облегчению страданий и переходящую все границы природных связей любовь к пострадавшему как массовое явление, которым религии в целом могут противопоставить разве что героические действия на основе братской этики. И помимо этого война создает нечто неповторимое по своей конкретной значимости: ощущение человеком смысла смерти и готовности к ней, свойственной только ему. Общность действующей армии ощущается в настоящее время

⁴ “Без гнева и пристрастия” (лат.)

подобно тому, как это было во времена вассальной верности, как общность вплоть до смерти, в своем роде величайшая общность. От той смерти, которая является общей судьбой всех людей и не более того; судьбой, которая неминуема для каждого и не допускает объяснения, почему она настигает именно его и именно теперь, когда при постоянном развитии и сублимировании достижений культуры всегда представляется, что именно теперь следует ждать начала осмысленного существования,—от этой просто неизбежной смерти смерть на поле брани отличается тем, что здесь, и как массовое явление только здесь, человек может верить в то, что он знает, “за что” умирает. Почему и за что он умирает, как правило, может быть ему настолько ясным (помимо него лишь тому, кто погибает, выполняя свое “призвание”), что проблема “смысла” смерти именно в том общем значении, которое придают ей религии спасения, не найдет здесь для себя никакой почвы. Такое отношение к смерти как полному смысла священному действию лежит, собственно говоря, в основе всех попыток обосновать значение политических союзов, основанных на насилии. Однако это понимание осмысленности смерти радикально отличается по своей направленности от теодицеи смерти в религиозном братстве. С точки зрения последней братство связанной войной группы людей должно представляться просто отражением технически рафинированной жестокости борьбы и поэтому лишенным всякой ценности, а мирское освящение смерти на поле сражения — преобразенным братоубийством. Именно неповседневность военного братства и смерти на войне, неповседневность, которая присуща также святости харизмы и переживанию близости Богу, доводит соперничество между этими двумя видами братства до крайней остроты. И здесь возможны только два последовательных решения: либо пуританская вера в дарование благодати избранным, которая следует твердым, данным в откровении заповедям в остальном совершенно непостижимого Бога и понимает его волю таким образом, что эти заповеди должны быть привнесены в рукотворный и, следовательно, подвластный насилию и этическому варварству мир его собственными средствами, то есть насилием, — тогда это определяет границы братского долга в интересах “дела” господнего; либо второй путь — радикальная антиполитическая настроенность мистических поисков спасения с ее экономической добротой и братством, которая своей максимой не противодействовать злу и требованием “подставить другую щеку”, вульгарным и недостойным с точки зрения самоуверенной мирской героической этики, отказывается от неизбежного для всякой политической деятельности прагматического насилия. Все остальные решения связаны с компромиссами или условиями, бесчестными и неприемлемыми с точки зрения подлинной братской этики. Тем не менее ряд таких решений представляет определенный типологический интерес.

Каждая организация спасения внутри универсального учреждения по дарованию благодати чувствует себя ответственной перед Богом за души всех или по крайней мере за души доверенных ей людей и поэтому считает себя вправе (и видит в этом свой долг) противодействовать—в случае необходимости с помощью насильственных мер—тому, чтобы они не оказались на ложном пути в своей вере, и применять по отношению к ним спасительные средства. И аристократизм избранных к спасению там, где они, как в кальвинизме (по-своему в исламе), несут в душе заповедь Божию — обуздать грешный мир во славу Всевышнего, — создает активного “борца за веру”.

*Б. Малиновский*⁵

Смерть и реинтеграция групп

...Из всех источников религии высший и финальный кризис жизни — смерть — имеет наибольшее значение. Смерть есть ворота в другой мир в большем, чем просто буквальном смысле. Если судить по большей части ранних религиозных верований, в основном, если не полностью, отсюда они черпали религиозное вдохновение — и эти ортодоксальные взгляды в целом верны. Человек всю свою жизнь должен жить в тени смерти, и он — существо, цепляющееся за жизнь и наслаждающееся ее полнотой, — должен бояться угрозы ее конца. Он и перед лицом смерти обращается к обещаниям жизни. Смерть и ее отрицание — имморальность — всегда составляли, И составляют сегодня, самую

⁵ Malinowski B. Magic, Science and Religion. Glencoe, 1948; pp. 29—35/ Перевод В. И. Гараджа.

мучительную тему предчувствий. Крайне сложное эмоциональное отношение человека к жизни находит свое необходимое дополнение в его отношении к смерти. Только то, что в жизни длится долго и выражается в постепенной последовательности восприятий и событий, здесь к ее концу концентрируется в одном кризисном состоянии, которое вызывает неистовую и сложную вспышку религиозных проявлений.

Даже среди наиболее примитивных народов отношение к смерти гораздо более сложное и, добавил бы я, более сродни нашему собственному, чем это обычно предполагают. Антропологи часто отмечают, что доминирующим чувством у живых является ужас перед трупом и страх в отношении духа. У такого авторитета, как Вильгельм Вундт, эти связанные воедино чувства составляют основное ядро религиозной веры и практики. Однако это утверждение истинно только наполовину, что значит — вовсе не есть истина. Эти чувства крайне сложны и даже противоречивы; доминирующий элемент — любовь к умершему и отвращение к трупу. Страстная привязанность к личности, еще с трудом расстающейся в телом, и непреодолимый страх перед ужасом происходящего, эти два элемента смешиваются и проникают друг в друга. Это отражается и на спонтанном поведении, и в ритуалах, сопровождающих смерть. В обращении с трупом, способах его расположения, в послепохоронных и мемориальных церемониях, у ближайших родственников — рыдающей над сыном матери, вдовы, оплакивающей мужа, детей у гроба родителей, везде видно, как ужас и страх смешиваются со страстной любовью, но никогда негативный элемент не появляется один и никогда он не доминирует.

Похоронные процедуры во всем мире выглядят весьма похоже. Когда кто-то умирает, ближайшие родственники, во всех случаях, а иногда и вся община, собираются около умершего. Это самое интимное действие, которое только может совершить человек, трансформируется в публичное, родовое событие. Как правило, сразу происходит определенная дифференциация; некоторые из родственников находятся около трупа, другие занимаются подготовкой предстоящего события и всего с ним связанного, другие в свою очередь занимаются выполнением каких-то религиозных действий со священными останками. В определенных частях Меланезии дело обстоит так, что близкие родственники должны держаться на расстоянии и только родственники по браку осуществляют похоронные службы, тогда как в некоторых австралийских племенах наблюдается прямо противоположный порядок.

Как скоро наступила смерть, тело вымыто, смазано и украшено, некоторые телесные отверстия заполняются, руки и ноги складываются вместе. Затем тело выставляется на всеобщее обозрение и начинается самая важная фаза, сам траурный обряд. Те, кто были свидетелями смерти и ее последствий между дикарями и могут сравнить эти события с аналогичными действиями среди других нецивилизованных народов, поражаются фундаментальным сходством этих процедур. Они всегда сопровождаются более или менее традиционно-условными и драматизированными взрывами горя и воплями печали, которым часто сопутствуют у дикарей разрывание одежд, телесные повреждения, когда рвут на себе волосы. Все это делается всегда публично, напоказ и ассоциируется с видимыми знаками траура, такими, как черная и белая раскраска тела, выбритые или всклокоченные волосы, необычная или порванная одежда.

Непосредственно траурный обряд происходит вокруг трупа. Здесь обычно находится центр религиозных действий, за пределами той сферы переживаний, которая связана с опасениями и страхом.

Часто это ритуал выражения любви или почтения. Тело иногда держат на коленях сидящего человека, гладят и обнимают. В то же время эти действия рассматриваются обычно как опасные и противоречивые (по своим последствиям) обязанности, за выполнение которых приходится как-то расплачиваться исполнителю. Спустя какое-то время от трупа нужно избавиться. Погребение в открытой или закрытой могиле; оставление в пещере или на открытом месте, в дупле дерева или углублении в почве в каком-нибудь диком пустынном месте; сожжение или предоставление на волю волн в лодке — таковы обычные способы погребения.

Все это приводит нас к наиболее важному, возможно, выводу о двух противоположных тенденциях: с одной стороны, стремление сохранить тело, предохранить от повреждений или сохранить какую-то его часть; с другой — желание что-то с ним сделать, отправить куда-то, полностью уничтожить. Мумификация и сожжение—две

крайние формы выражения этой двойственной тенденции. Невозможно рассматривать мумификацию или сожжение (или какую-либо промежуточную форму) как обусловленные простой случайностью, связанной с верой, или историческими особенностями какой-то культуры или чем-то другим, что объясняет их универсальность только механизмами распространения и контакта. В этих обычаях ясно выражена фундаментальная установка переживаний родственников, друзей и любимых, всех оставшихся в отношении личности умершего и—отвращение и ужас перед страшными последствиями (работы) смерти.

Одна из крайних и представляющих интерес вариаций этого двойственного отношения, выраженная в самой отвратительной форме, —сакральный каннибализм, обычай совместного поедания в религиозных целях плоти умершего человека. Это делается с крайним отвращением и страхом и сопровождается обычно обязательным использованием рвотных средств. В то же время это воспринимается как высший акт почитания, любви и преданности. Фактически этот обычай рассматривается как священная обязанность меланезийцами Новой Гвинеи, которых я изучал и был свидетелем того, что он все еще тайно соблюдается, хотя сурово карается белым правительством. Смазывание тела жиром умершего, преобладающее в Австралии и Папуасии, является, возможно, разновидностью этого обычая.

Во всех такого рода ритуалах имеет место стремление поддержать эту связь (с умершим) и параллельно — тенденция разорвать эти узы. Похоронные обряды рассматриваются, таким образом, как нечистые и грязные, контакты с трупом как оскверняющие и опасные, а исполнители должны мыть, чистить свои тела, избавляться от всех следов контакта, выполнять ритуалы очищения. Однако похоронный ритуал вынуждает человека преодолевать отвращение, подавлять свой страх, ведет к торжеству благоговения и привязанности, а вместе с тем — к вере в будущую жизнь, в выживание духа.

И здесь мы соприкасаемся с наиболее важной функцией религиозного культа. В предшествующем анализе я подчеркивал непосредственно эмоциональную силу, создаваемую контактом со смертью и трупом, его первичное и самое сильное воздействие на поведение остающихся живых. Но в связи с этими эмоциями и на их основе рождается идея о духе, вера в новую жизнь, в которую вступает ушедший. И здесь мы возвращаемся к проблеме анимизма, с которой начинали наш обзор фактов, относящихся к примитивной религии. Что является субстанцией духа и что является психологическим источником этой веры?

Сильный страх, вызываемый у дикаря смертью, является, возможно, глубоко укорененным инстинктом, общим человеку и животным. Он не хочет представлять ее как конец, он не хочет принимать идею о полном прекращении, уничтожении. Идея о духе и духовном существовании — под руками, она опирается на тот опыт, который был открыт и описан Тайлором. Овладев им, человек получает удобную веру в духовную непрерывность и в жизнь после смерти. Однако эта вера не остается неизменной в том комплексе, который характеризуется двойственностью — сочетанием надежды и ужаса, всегда возникающим перед лицом смерти. Утешающему голосу надежды, огромному желанию бессмертия, трудности, а в отношении самого себя почти невозможности смириться с уничтожением противостоит сильное и ужасное предчувствие. Свидетельства чувств, отвратительное разложение трупа, очевидное исчезновение личности — непреодолимое инстинктивное ощущение страха и ужаса приводят, как кажется, человека на любом уровне культуры к идее уничтожения, некоему скрытому страху и предчувствию. И здесь в эту игру эмоций, в эту верховную дилемму жизни или окончательной смерти, включается религия, избирая тот позитивный подход, тот утешительный взгляд, ту культурно ценную веру в бессмертие, в которых дух независим от тела и жизнь продолжается после смерти. В различных церемониях, связанных со смертью, в поминовении и общении с покойником и в поклонении родовым духам, религия дает содержание и форму выражения утешающей вере.

Вера в бессмертие, таким образом, является результатом скорее глубоко эмоционального откровения, нежели примитивной философской доктриной. Человеческое убеждение—вера в продолжающуюся жизнь — является одним из главных даров религии, которая признает и избирает лучшую, с точки зрения самосохранения, из двух возможностей—надежды на продолжение жизни или ужаса уничтожения. Вера в духов есть результат веры в бессмертие. Субстанцией, из которой изготовлены были духи, является скорее полнокровная страстная жажда жизни, чем призрачные тени мечтаний и иллюзий.

Религия спасает человека от капитуляции перед смертью и деструкции, и она делает это просто, используя мечты, призраки и видения. Истинное ядро анимизма лежит в глубочайшем эмоциональном факте человеческой природы, в жажде жизни.

Таким образом, похоронные обычаи, ритуальное поведение сразу после смерти можно рассматривать как модель религиозного акта, поскольку веру в бессмертие, в продолжение жизни и в “нижний мир” можно рассматривать как прототип акта веры. Здесь, как в описанных выше религиозных церемониях, мы обнаруживаем само завершённое действие, цель которого достигается в самом его совершении. Ритуальное отчаяние, погребение, траурные действия, выражение эмоций понесшими утрату или целыми группами. Они подтверждают и дублируют естественные чувства остающихся; они создают из естественного факта социальное событие. Однако хотя в траурных действиях, изображении возгласами отчаяния, в обращении с трупом и в его расположении ничего скрытого не достигается, эти действия выполняют важную для примитивной культуры функцию и обеспечивают ее значительными ценностями.

Какова эта функция? Обряды инициации (посвящения), мы обнаружили, выполняют функцию освящения традиции; пищевые культы, таинство и жертва вовлекают человека в общение с провидением, с обеспечивающими изобилие силами; тотемизм стандартизирует практическое, полезное для человека поведение избирательного интереса по отношению к его окружению; если представленный здесь взгляд относительно биологической функции религии верен, сходную роль он должен играть и в отношении всего траурного ритуала.

Смерть мужчины или женщины в примитивной группе, состоящей из ограниченного числа индивидов, есть событие не рядового значения. Ближайшие родственники и друзья потрясены в глубочайших основах их эмоциональной жизни. Маленькая община лишилась своего члена, жизнь ее нарушена, и особенно сильно, если он был важным лицом. В целом это событие прерывает нормальный ход жизни и потрясает моральную основу общества. Сильна тенденция, отмеченная нами в приведенном выше описании: предаться страху и ужасу, оставить труп, бежать прочь из поселка, разрушить все принадлежавшее умершему — все эти импульсы существуют, и они могут быть крайне опасны, если дать им свободу, угрожая группе дезинтеграцией, разрушением материального базиса примитивной культуры. Смерть в примитивном обществе есть поэтому нечто гораздо большее, чем утрата члена его. Приводя в движение одну часть мощной силы инстинкта самосохранения, она угрожает сплоченности и солидарности группы; с ней связана и от нее зависит организация этого общества, его традиции и, в конечном счете, культура в целом. Если примитивный человек в своей реакции на смерть будет всегда поддаваться дезинтегрирующим импульсам, то непрерывность традиции и существование материальной цивилизации окажутся невозможными.

Мы уже видели, как религия, освящая и, таким образом, стандартизуя другую группу импульсов, наделяет человека способностью психической интеграции. Точно такую же функцию она выполняет также в отношении целой группы. Церемониал смерти, который привязывает остающихся к телу и скрепляет их с местом смерти, вера в существование духа, в его благотворное влияние или недоброжелательное отношение, в обязательность ряда поминальных или жертвенных церемоний — всем этим религия противостоит центробежным силам страха, ужаса, деморализации и снабжает мощным средством реинтеграции поколебленную солидарность группы и восстановление ее морали.

Короче, религия здесь обеспечивает победу традиции и культуры над чисто негативной реакцией неблагоприятного инстинкта.

На обычаях, связанных со смертью, мы заканчиваем обзор главных типов религиозных действий. В нашем предприятии мы следовали за кризисами жизни как главной путеводной нитью, но, представив их, мы обращались также к самым истокам: тотемизму, культам пищи и размножения, жертвоприношению и таинству, поминальным культам предков и культам духов. К одному из уже упоминавшихся типов мы должны вернуться — я имею в виду сезонные праздники и церемонии общинного или племенного характера.

Религия как социальный феномен

Религия человека — социальный костюм, который можно снять и переменить. Если бы этот костюм был чисто идеологическим, то такие верования менялись бы очень часто, ибо верования вообще изменчивы. Но в религии суть дела не в верованиях, не в тех или иных комплексах идей, а в чувственно-эмоциональных переживаниях веры человеком.

В последних — коренное ядро религии. Верования, догма — это только вуаль, “идеологическое оправдание” и выражение чувств — эмоций человека. Не важно, чтобы они были логичны, — важно, чтобы вера была горячей. “Логика мало заботит веру (как комплекс чувственно-эмоциональных состояний), последняя в суждениях, ясных по тенденции и смутных по форме, извлекаемых ею из себя самой, ищет только удовлетворения”... Неважно, если догма будет противоречива. “Живая вера (в силу нелогической природы человека) мало смущается трудностями такого рода”. Она примет какую угодно нелепость, если последняя соответствует ее аппетитам. Чувства — эмоции человека или... нравы — формируются под влиянием социальной среды, теснейшим образом с нею связаны, и пока последняя остается, в общем, одинаковой, одинаковыми остаются и они. А раз так, то малоподвижными будут и догмы, — верования, идеологические формы религии, — ибо нравы, основной уклад социальной жизни, меняются медленно. Этим объясняется сравнительная медленность религиозных перегруппировок; индивиды остаются “абонентами” определенной церкви до тех пор, пока она в своих правах коренным образом не начинает противоречить их чувственно-эмоциональному состоянию и аппетитам. Противоречие догмы и ортодоксии “логике” не важно; оно играет ничтожную роль.

Обращаясь к данным религиозных перегруппировок, мы видим, что, кроме эпох острой религиозной борьбы, нормальная циркуляция индивидов из религии в религию сравнительно слаба. Основные религиозные группы, особенно крупные имеют устойчивые объемы. Религия индивида “оказывается результатом не специального решения лица (как, напр., брак), но лишь последствием предыдущего ...исторического развития. Она просто наследуется в данной социальной среде” (сын католика становится католиком, православного — православным и т. д.). Сознательные переходы из одной религии в другую имеют ничтожное значение. (Кроме эпох религиозных движений.) Отсюда понятна устойчивость процентного отношения числа абонентов различных религий. Вариации здесь очень малы.

Иной вывод получится, если взять столетия и тысячелетия. На протяжении их религиозные перегруппировки в виде колебания объема религиозных групп весьма значительны: одни религиозные коллективы исчезают, другие появляются. Причем эти процессы совершаются, подобно государственным перегруппировкам, скачками, резкими колебаниями. Столетиями религиозное расслоение может оставаться почти неизменным. Затем вдруг наступает эпоха кризисов; начинается интенсивное религиозное брожение; одни виды массами начинают переключиваться из одной религии в другую; одни религиозные группы худеют, иногда исчезают совершенно, другие — появляются и растут с изумительной быстротой (примером таких эпох могут служить первые века распространения христианства, ислам, эпоха Реформации или современная эпоха распространения религии социализма т. д.). Через несколько десятков лет вся картина религиозного строения населения оказывается радикально измененной. Затем снова наступает эпоха “затишья”, продолжающаяся иногда десятки и сотни лет, впредь до нового периода движений. Циркуляция индивидов происходит и в такие периоды, но она относительно ничтожна. Такова схематическая кривая религиозных перегруппировок.

Чем вызывается смена периодов религиозных движений застоев — не будем здесь касаться. Из вышесказанного ясно, что она стоит в связи с изменением всего социального уклада населения, меняющего его *mores*, аппетиты, стремления и чувства — эмоции. Она служит следствием и симптомом этого изменения, с одной стороны, с другой — новая вера, раз появившись, сама оказывает известное воздействие на это изменение.

⁶ Сорокин П.А. Система социологии. Т. 2. Пг., 1920.

Коснемся теперь в двух словах вопроса о будущем религиозного расслоения. Исчезнет ли оно? — Едва ли. Это могло бы быть тогда, когда все люди стали бы членами одной религии. Это маловероятно. История говорит не об уменьшении числа религиозных групп, а, напротив, об его увеличении. Религиозная гетерогенность людей не уменьшилась, а скорее возросла. Могло бы религиозное расслоение исчезнуть и в том случае, если бы человек становился все более и более логическим и рационалистическим, т. е. считал бы истинным только то, что проверено опытом, наблюдением и другими методами точной науки. Нет сомнения, что знания (как положения объективно правильные и проверенные, в отличие от верований, как положений объективно неверных или непроверенных, частным видом которых служат религиозные верования) растут. Там, где появляются знания, они рано или поздно вытесняют верования и становятся общеобязательными. (Таковы, например, теоремы точных наук; социальные же “науки”, в отличие от естественных, — история, экономика, право, психология, социология и т. д. — представляют в огромной своей части не знания, а верования, преподносимые в “научнообразной” форме.) Но верования, изгнанные из одной сферы, подобно чертям, бегущим от ладана, водворяются в другой. В итоге область их не уменьшается и человек не становится более логичным.

Меняются только формы верований. Огромная часть умственного багажа современного человечества, не исключая и ученых, состоит не из знаний, а из верований, субъективно принимаемых за знания. Мы удивляемся абсурдности верований “первобытного человека”. Будущие поколения будут во многом удивляться нелепости наших верований. Хотя знания и растут, но так как область явлений, куда могут перекочевать верования, бесконечна, то нужно бесконечное время, чтобы уничтожить их абсолютно.

Живучесть верований следует и из теснейшей их связи с аппетитами, с чувствами-эмоциями человека. Если “идеология”, “догма”, “верования” соответствуют и консонируют с ними, то верования будут приняты, привьются и распространятся, будь они нелепыми из нелепых. Успех христианства, или ислама, или религии “демократизма”, “социализма”, “монархизма” и т. д. объясняется не тем, что соответственные идеологии “истинны” или “ложны”, а тем, что они соответствовали и соответствуют инстинктам и чувствам — эмоциональным вожеланиям их адептов. Отсюда их успех и легкая прививаемость в соответственных группах. Так как трудно допустить, чтобы положение всех индивидов в системе социальных координат или в социальном пространстве стало одинаковым в будущем, то различными будут и их верования, в том числе и религиозные верования. Вот почему не приходится надеяться на исчезновение религиозного расслоения и в будущем, по крайней мере в ближайшие столетия.

Более вероятно ослабление антагонизма, вызываемого различием верований. Но и оно может быть подвергнуто сомнению. Различия верований “коммуниста” и “монархиста” теперь, как в прошлом различие верований католика и еретика, вызывают самый острый антагонизм и заставляют разнoverующих без угрызений совести отправлять друг друга на тот свет *ad maiorem gloriam* коммунизма или монархизма. Формы верований изменились, суть их осталась той же. Вот почему даже надежды на ослабление антагонизмов, вызываемых различием верований, далеко не бесспорны. По крайней мере наблюдаемые сейчас факты говорят о том, что вековая проповедь терпимости чужих мнений и уважения чужих верований не мешала и не мешает тому, чтобы противника отправлять на тот свет, если не под звон колоколов инквизиции, то под аккомпанемент ружейных залпов. Невеселые это *corsi* и *ricorsi*. Но неоспоримые. Приходится их констатировать. Приходится считаться с ними при конструировании всяких приятных и окрыляющих “исторических тенденций”. Тысячу раз они превращались из “несомненных законов” в пустую иллюзию. Чтобы не впасть лишний раз в ошибку, приходится быть осторожным и воздерживаться от выдачи патентов на будущее.

Глава IV

ПСИХОЛОГИЯ РЕЛИГИИ

1. Что такое религия с точки зрения психологии?

2. Личностно значимые компоненты религии: религиозная вера, религиозный опыт, религиозное поведение.

3. Религиозная личность; влияние религиозности на поведение.

4. *Психологические последствия вовлеченности индивида в религиозную общину.*

1. ЧТО ТАКОЕ РЕЛИГИЯ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ПСИХОЛОГИИ?

Человек в своем религиозном поведении, мышлении и чувствах является предметом психологии религии. Каким образом, на основе каких критериев психология отличает религиозный акт от нерелигиозного? Социология отвечает на этот вопрос, определяя социальную роль религиозных институтов — те функции, которые выполняет в обществе религия и только религия, в отличие от права, искусства или философии, т. е. как она влияет на развитие экономики, политические процессы и т. д. Между тем психолог имеет дело с религией как с психическим феноменом, а не социальным, т. е. с теми процессами, которые происходят не в обществе, не в социальном организме, а в человеческой душе. Религия рассматривается психологией религии как переживания индивида, как фактор, способный влиять на переживания и через них на действия индивида или какой-то группы людей. Как связаны размышления о боге, выраженные в понятиях, облеченных в слово, с переживаниями глубоко интимного свойства, которые не поддаются выражению на языке интеллекта, абстракций? Как отличить религиозное переживание от переживаний, вызываемых музыкой, танцем или наркотиком?

Психология религии на нынешнем уровне ее развития не пришла к однозначному ответу на эти вопросы. Можно указать на два основных подхода направления поисков. Первый состоит в том, что религиозные переживания не сводятся к человеческим эмоциям, это — переживания божественного. Религиозные переживания как переживания особого предмета, “божественного”, в отличие от всех других, имеют место там, где человек “встречается с божественным”. Это в основе своей теологический подход. Психологическое объяснение религиозной жизни индивида сводится в таком случае просто к констатации притязания или уверенности верующего в том, что он живет вместе с “живым” богом. Религиозное переживание отличается от нерелигиозного тем, что оно является “на самом деле” переживанием бога. Научная психология занимается и может заниматься лишь тем, что переводимо на язык науки, тем, что составляет содержание психической жизни “имеющих религию людей”. Поэтому другой подход состоит в том, что психология должна оставаться в рамках науки и, следовательно, изучать не связь человека с богом, а существующую у многих людей веру в божественную или сверхчеловеческую силу, т. е. видеть в религии человеческий феномен, не принимая заведомо то, что представляется верующему реальностью, за саму реальность. Признание бога в качестве источника религиозных переживаний равнозначно признанию того, что их источник недоступен научному объяснению. Психологическое исследование религиозной жизни, будучи ее научным исследованием, ограничивается изучением человека — руководствуется принципом “отказа от ссылки на трансценденцию”, “методологическим атеизмом”. Психологический анализ религиозных представлений и верований состоит в том, что исследователь “выносит за скобки” вопрос об их истинности, оставляя его теологии и философии.

Психологии религии оказалось необходимым определить свои отношения не только с теологией и философией, но и с социологией. Психология религии ограничивает свою задачу изучением человека, изучением психического аспекта, субъективной стороны религии. Но при этом сама религия остается социальным, “коллективным” феноменом, она не сводится к психическому и субъективному: индивидуальный религиозный опыт всегда опосредован для индивида — социально и исторически — той или иной традицией. Иными словами, то, что индивидом воспринимается и обозначается как религиозное, зависит всегда от того понятия религии, которое вырабатывается и существует в том обществе, в котором живет индивид и которое он воспринимает в процессе обучения, т. е. от того образа религии, который существует в общественном сознании. Психика человека, психологические функции и способности развиваются во взаимодействии индивида с социальной средой, т. е. психика в этом смысле есть социальный продукт. Эта посылка важна для решения не только вопроса о том, что есть религия с психологической точки зрения, но и вопроса о самой психике и о роли религии как социального фактора психической жизни личности.

Психология религии сегодня, как и всякая другая научная дисциплина, предполагает наличие теоретической гипотезы и ее эмпирического подтверждения. Описания индивидуального религиозного опыта, игравшие главную роль в начале века (У. Джемс, например), стали уступать место количественным (статистическим) методам изучения религиозного поведения и состояний сознания, интерпретации данных, полученных с помощью анкетирования и опросов. Главное внимание направлено на изучение тех воздействий, которые религиозный опыт оказывает на поведение индивидов и групп, мотивов обращения к религии, т.е. взаимодействия личностных и социальных факторов, того, что обуславливает социальную значимость религии для индивида. Сегодня в психологии религии главное внимание обращено не столько на индивидуальные психологические характеристики верующих и различия между ними, поиски “психологических корней религии”, сколько на социальные процессы, в которых происходят, в которые “вписаны” религиозные действия и религиозное сознание, и тем самым психологический анализ религии выходит на уровень рассмотрения таких кардинальных проблем, как, например, проблема религиозной преемственности поколений или психологических факторов модернизации в странах “третьего мира”.

Психология религии непосредственно изучает, таким образом, субъективную сторону религии: религиозность индивида в его социальных связях, прежде всего функциональных. Психологический анализ религиозности включает в себя изучение психических мотивов и установок, обуславливающих специфически религиозные представления, состояния сознания (вера, догма, исповедание) — во-первых; религиозное поведение и действия (молитва, медитация, ритуалы и т. д.) — во-вторых; религиозные отношения (внутри общины, с внешним миром) — в-третьих.

2. ЛИЧНОСТНО ЗНАЧИМЫЕ КОМПОНЕНТЫ РЕЛИГИИ: РЕЛИГИОЗНАЯ ВЕРА, РЕЛИГИОЗНЫЙ ОПЫТ, РЕЛИГИОЗНОЕ ПОВЕДЕНИЕ

Религиозная вера, в отличие от суждений науки, не требует обоснования, доказательства, проверки и подтверждения посредством соотнесения с реальной действительностью. Она поддерживается не доводами разума и не фактами, подтверждающими ее. Она поддерживается силой традиции и “социальным соглашением”. В отличие от философии, которая рассматривает веру в рамках процесса познания, соотнося ее с понятиями истины, знания, разума, в психологии вера рассматривается “операционально” — как выражение доверия индивида к тем или иным фактам и высказываниям. Верующий убежден в том, что источником его верований является божественное откровение.

Вера в самом широком смысле слова, вне связи с религиозностью, является субъективно-психологической основой человеческой деятельности. Деятельность всегда сопряжена с необходимостью выбора определенной линии поведения, всегда или почти всегда существует не одна, но несколько возможностей действия. Выбор сопряжен с оценкой ситуации, и такая оценка нередко затрудняется отсутствием достаточно веских данных, неполнотой знания. В таких случаях приходится принимать решение, признав истинным какое-то суждение, не имея для того достаточно веских оснований. И. Кант, например, различал объективные основания от субъективных. Субъективным основанием принятия

какого-то суждения в качестве истинного является вера, т. е. субъективная убежденность личности в истинности этого высказывания.

В русском языке существует одно слово “вера” для обозначения двух различающихся между собой “актов”. В одном случае речь идет о том, что человек сознает недостаточную убедительность, недостаточную обоснованность своего суждения. Когда человек говорит больному, которому предстоит сложная операция, “я верю, что все будет хорошо”, то он говорит так не случайно. И если это человек, который отвечает за свои слова, то по-другому он сказать не может. Он не может сказать: “Я знаю, что все будет хорошо”, — потому что на самом-то деле он *не знает* и знать не может и отдает себе в этом отчет. “Верю” здесь означает — я *только* верю, но определенно не знаю. Надеюсь и хочу, чтобы было так, но не знаю, как будет. Он может сказать: “Я *знаю*, что будет сделано все необходимое”, — потому что это он как раз может знать (квалификацию врача, обеспеченность медикаментами и т. п.). Правда, и в этом случае он может не располагать необходимой информацией, и тогда он должен также сказать: “Я верю, будет сделано все необходимое”. Это — ситуация, когда речь идет о “предмете”, который в принципе *можно знать*, и если эта возможность знать реализована или человек убежден, что она реализована, он говорит: “Я знаю”. Если же она не реализована, если человек не обладает знаниями или убежден, что не обладает ими, он говорит: “Я верю”. Вера в данном случае означает менее сильную убежденность, чем та, которая опирается на знание. Вера в данном случае — выражение *субъективного* убеждения: “Я не знаю, почему это так, но я верю, что это так”; “Я хотел бы знать, что будет со мной, но я не знаю и все же верю, что все будет хорошо”; “Конечно, было бы лучше знать точно, но все же что-то мне подсказывает, что действовать нужно так-то и так-то”. Это вера-предположение. Человек, обладающий убеждением, покоящимся на такой вере, хотел бы, чтобы оно по возможности было подкреплено знанием, чтобы его вера перерастала в знание.

Иная ситуация, когда человек убежден, верит, что он знает, как обстоит дело, какое надо принять решение, каким должен быть следующий ход. Вера и в этом случае — субъективное убеждение, но убеждение на основе внутренней уверенности в адекватности основания для такой уверенности. Эта вера — больше, чем то знание, которое требует еще подтверждения и проверки, это — вера, покоящаяся на очевидности. Эта ситуация усугубляется тогда, когда речь идет о “предмете”, в принципе недоступном для познания в обычном смысле слова. В таком случае вера становится “верованием” — принятием в качестве истинного суждения на основании единственно лишь внутренней субъективной убежденности в его истинности. Таковую веру Гегель в свое время считал принадлежностью “наивного образа мышления”, которое еще не умеет отличать истину от того, что воспринимается как истина, от субъективного ощущения достоверности. Мы все хорошо знаем, замечал по этому поводу Гегель, что люди самым “достоверным образом знали” и “знают” много такого, что от этого еще не делается истинным: когда критерием истины считается очевидность, когда она сводится к внутренней уверенности и только, то очень часто и легко суеверие предстает в качестве истины.

Вернемся теперь к приведенному выше примеру. Если человек говорит в той первой ситуации “я верю — все будет хорошо”, то именно потому, что он говорит “я верю”, т. е. психологически, “операционально” этот акт не есть акт религиозной веры, не есть выражение религиозности данного человека. Это суждение не есть религиозное верование. Если же человек находит все же возможным в этой ситуации сказать “я знаю — все будет хорошо” только потому, что он решается претендовать на совсем особое знание — знание того, чего знать нельзя, невозможно, знание, которое подразумевает, что человеку дан дар провидения будущего, или же оно ему открыто кем-то всеведущим, то такое суждение и есть суждение-верование, в котором выражается психологический механизм религиозности: вера получает специфически религиозную форму выражения, становится верованием. Благодаря этому механизму “верующий” человек получает возможность испытывать доверие к тому, к чему он отнесся бы крайне недоверчиво, руководствуясь здравым смыслом или критериями научного мышления.

В православном вероучении “бог есть неведомая, недоступная, непостижимая, неизреченная тайна” и “всякая попытка изложить эту тайну в обычных человеческих понятиях, измерить неизмеримую пучину божества безнадежна”. Само по себе такое понятие о боге есть “учение”, доктрина, “религиозное знание”, к которому индивид приобщается через религиозное обучение — в семье, в церкви, которое он, будучи верующим, принимает

в качестве истинного на основании доверия к авторитету церкви, традиции. Его вера состоит в том, что он принимает это религиозное знание в качестве истины путем научения, т. е. он может принимать это понятие о боге на интеллектуальном уровне. Но он может принимать его и не задумываясь, чисто механически. С психологической точки зрения такой человек не обязательно является религиозным, хотя для социологии это достаточный показатель его религиозности. Вера в данном случае означает признание человеком авторитета церкви, ее учения.

Религиозная вера как психологический феномен, как проявление религиозности существует в виде религиозных верований, которые не обязательно связаны с “религиозным знанием”, но обязательно — с внутренней уверенностью в приобщении к “тайне”; переживанием того, что невозможное стало возможным. Такая вера является переживанием, для которого, в отличие от интеллектуального акта, логика и доказательства не нужны.

Задача психологии заключается в исследовании того, как, при каких условиях возникают в переживающем их субъекте подобные переживания, к каким последствиям они ведут. Психологически верования отличаются от знаний тем, что они “сопротивляются” ясному и четкому отделению объективной реальности от субъективного воображения. Они основываются как раз на том, что воображаемое представляется чем-то наиболее реальным, обладающим безусловной реальностью. Здесь, в таком контексте, познать — это значит пережить что-либо. Мы это имеем в виду, когда говорим: “Я знаю, что это такое, — я сам это пережил”.

В психологии восприятия известен тот факт, что восприятие и прямое наблюдение не просто пассивно регистрируют наблюдаемые предметы и ситуации, но одновременно помещают их в определенную смысловую рамку, частично данную от рождения, частично приобретенную, т. е. в самом процессе восприятия происходит активное истолкование и установление смысла. Это установление смысла присуще верованию как его психологический механизм и как выполнение роли, способ поведения, соответствующие ценностям и образцам, которые общество предписывает каждому субъекту. *Переживания, связанные с верой в бога, основываются на этой слитности факта и смысла в переживании.* В этот психологический процесс включена, таким образом, религиозная традиция как культурное “снаряжение” процесса восприятия. С чисто функциональной точки зрения переживание бога выглядит, следовательно, столь же естественным процессом, как и переживание любой “вещи”. Боги, “духовные существа” могут быть поэтому для человека и той группы, в которой он живет, столь же действительны, как и реальные предметы. Человек живет в мире, который не равнозначен миру “как он есть” безотносительно к человеку, в мире, который является также и продуктом его воображения. Присоединение индивида к религиозной традиции означает наличие готовности у него к восприятию мира, каким он в этой традиции представляется (в виде готовых верований), и готовности к действию, поступкам, прообразы которых христианин, например, видит и в тех житейских ситуациях, которые также изображены в Библии. Таким образом, одновременно с верованием, с понятием он получает образец поведения (норму) — в контексте, в котором его поведение связано с поведением бога. Воспринимая библейские повествования, христианин воспринимает общественные действия и события собственной жизни может воспринимать в связи с действиями бога. Таково психологическое объяснение характера религиозных переживаний. Объяснение, полностью оставляющее за кадром вопрос об “истинности” религиозной веры в бога — как и вопрос о существовании бога — за пределами человеческого переживания.

Устойчивость религиозной веры во многом связана с ее способностью сопротивляться противоречащей ей информации. Отчасти она объясняется психологической природой всякого переживания, т. е. тем фактом, что доводы разума чаще всего, или достаточно часто, бессильны перед эмоциями и желаниями. Но большую роль в устойчивости веры играют и социокультурные обстоятельства: если многие люди верят в бога, то не может же это быть “просто так”, не может быть, чтобы за этим ничего не стояло, — вот один из типичных мотивов. Наряду с этим важна социальная поддержка со стороны членов семьи, религиозной общины, своего рода социальное давление на каждого верующего, включающее соображения сохранения престижа, демонстрации национальной приверженности и т. д. Правда, это имеет второстепенное значение для глубоко верующего человека, для которого бог представляется более важной реальностью, чем весь окружающий его мир.

Особенность религиозных верований состоит, таким образом, в том, что они представляют собой психологическое образование, обладающее внутренней целостностью и самостоятельностью. Отсюда понятны данные опросов, которые свидетельствуют (как о типичном явлении) о массовой неосведомленности верующих в важнейших теоретических и фактических вопросах, составляющих основу их собственных вероисповеданий: *вера не может быть интерпретирована как “продолжение” религиозного знания*. Верования большинства людей являются “примитивными” в том смысле, что вопрос об их обоснованности, как правило, они не ставят. Американский социолог С. Бадд приводит данные, характеризующие религиозность уже в послевоенное время в Англии и в США. Данные свидетельствуют, что религиозные познания верующих крайне ограничены, хотя почти половина населения посещает церковь и почти все считают себя людьми религиозными. Так, только две трети американцев-христиан, как показали эти исследования, знали, где родился Христос; лишь одна треть знала, кто правил Иерусалимом в это время, и менее одной трети — кто произнес Нагорную проповедь. С. Бадд обращает внимание на то, что даже активные верующие мало знают Библию настолько (это психологически интересно), что принимали как правильные, как содержащиеся в Библии высказывания, полностью противоречащие учению Христа, если только эти высказывания были выражены в библейской манере, на “библейском языке”. С. Бадд заключает, что вера громадного большинства населения не основывается на теологии, на учении церкви, что в современном обществе крайне редко встречается знание религиозной догматики, а “живая” религиозная вера носит во многом непоследовательный, случайный, эклектический, неупорядоченный характер.

Между церковным учением, “религиозным знанием” как институциональным предписанием религиозной веры и непосредственной религиозностью, переживанием (или отрицанием) чувства соприкосновения с богом, стоит **религиозный опыт**: медитация, экстаз, мистические видения.

В какой мере они являются элементами и свидетельствами внутренней духовной жизни? Трудности изучения религиозного опыта связаны с невозможностью полноценного перевода внутренних переживаний личности на язык научных понятий или даже обыденного общения. Долгое время всю информацию исследователи черпали из письменных и устных свидетельств субъектов религиозного опыта (у Джемса — это наиболее религиозно одаренные люди). Но эти свидетельства чаще всего облакаются в формы, предписанные религиозной традицией. Вместо уникального личностного опыта исследователь имеет дело с неким стандартно — усредненным. Однако данные массовых опросов или попытки экспериментального физиологического исследования экстатических и тому подобных состояний дают также достаточно бедные сведения. Так, большое внимание в 60-е годы привлекли запрещенные позднее опыты с псилобицином — вызывание мистических переживаний с помощью токсических средств. Собственно, давно известен тот факт, что с помощью наркотиков можно вызвать состояния и ощущения, которые могут быть выражены в понятиях религиозно-мистических. Этот факт решено было экспериментально проверить. Опыт был точно описан. В интервью выявлялись переживания специально отобранной группы студентов-теологов, получивших определенную порцию псилобицина. Было подтверждено, что с помощью наркотических средств можно получить мистические переживания, аналогичные тем, которые достигаются обычной, принятой в религиях “техникой” достижения экстаза. Эти данные вызвали бурную дискуссию на тему “религия и наркотики”—относительно того, можно ли считать “настоящими” мистические и религиозные переживания, вызванные наркотиками. Следует отметить, что в современной психологии религии нередко религиозный опыт интерпретируется как следствие внушения, депривации, эмоционального шока, как интеллектуальная игра или признак инфантильной зависимости.

Психологические исследования религиозного опыта при всей их ограниченности позволили провести различие между объяснением и простым описанием религиозной жизни как внутреннего контакта с божественным, первичной формой которого в такого рода описаниях, в том числе и с теологических позиций, считается *религиозное переживание*. Основной его формой считается *видение* — прозрение, озарение, постижение, связанные часто с “явлениями” особого рода, например (особенно часто у верующих-католиков) явления Богородицы. К мистическим формам переживания, встречи с богом относится также

экстаз, вызываемый нередко внешними средствами (опьянение, шаманские камлания), обозначающий состояние, в котором человек частично или полностью перестает контролировать свои поступки и им полностью овладевают “божественные силы”, т. е. он становится инструментом в их руках. В пророческой религиозности это также *вера* как обозначение состояния человека, полностью вручающего себя богу, переживание полной покорности и отдачи ему. Такого рода описания религиозного опыта, свидетельства ощущений тех, кто его пережил, психология религии рассматривает не как объяснение, а как то, что подлежит объяснению, т. е. этот внутренний опыт субъекта религиозного переживания не может быть интерпретирован простым его воспроизведением в тех или иных понятиях на языке теологии или психологии как воспоминание “увиденного”, как результат “встречи”, когда вместо объяснения того, что происходит в переживании этой “встречи”, она принимается просто за некую данность.

При изучении **религиозного поведения** имеют в виду и такие внешние проявления, как частота посещения церкви, регулярность соблюдения религиозных ритуалов, следование моральным предписаниям, чтение священных книг. Речь идет здесь именно о поведенческих аспектах религиозности, а не вообще о влиянии религии на деятельность человека в различных сферах его жизни. Религиозность человека внешне выражается прежде всего в его специфически религиозных действиях. Однако трудность заключается в том, что посещение церкви, например, нельзя автоматически, само по себе, интерпретировать как свидетельство религиозности индивида. И все же так поступают многие социологи, которые безоговорочно считают посещаемость церкви важнейшим “измерением” состояния, уровня религиозности. Между тем посещаемость церквей может быть продиктована не психологическими мотивами, религиозными переживаниями и потребностями, а внерелигиозными, например социальными, причинами. То же самое относится к другим параметрам и количественным показателям религиозного поведения; поддающееся измерению “внешнее” благочестие не является само по себе надежным свидетельством религиозности, оно может быть весьма поверхностным. Картина религиозной активности, конечно, важна, но она требует серьезного анализа и глубокой интерпретации с учетом дополнительных данных. Казалось бы, то, что свыше 90% взрослого населения США утвердительно отвечает на вопрос “Верите ли вы в Бога?”, можно рассматривать как показатель высокого уровня религиозности в стране.

Между тем американские исследователи Демерат и Хаймонд предполагают, что высокий процент позитивных ответов на вопрос о вере в Бога в ходе опросов общественного мнения может лишь означать, что постороннему человеку многие отвечают так, чтобы просто отделаться или чтобы избежать пятна неконформиста: в США многие не хотели бы прослыть “атеистами” и не чувствуют себя обязанными глумиться публично над неверием, хотя на самом деле являются неверующими. Аналогично этому оказалось, что в бывшем Советском Союзе существовала определенная группа верующих, скрывавших свою религиозность и обнаруживших ее, когда отпали причины опасаться того, что приверженность религии может повлечь за собой неприятные последствия. В то же время возможны, как мы видели, такие условия, которые стимулируют показную религиозность.

3. РЕЛИГИОЗНАЯ ЛИЧНОСТЬ; ВЛИЯНИЕ РЕЛИГИОЗНОСТИ НА ПОВЕДЕНИЕ

На ранних этапах психологического анализа религии бытовали представления о “верующем”, религиозной личности как догматической, нетерпимой, ограниченной, социально пассивной, склонной к конформизму. Некоторые американские исследователи, занимающиеся социальной психологией религии, приходят к выводам о связи между религиозностью и политической консервативностью, зараженностью расовыми предрассудками, нетерпимостью и фанатизмом.

При такой постановке вопроса влияние религии на личность усматривают в том, что “религия прививает верующим систему ценностных ориентации”, которая ставит на первое место пропагандируемые религией иллюзорные, вытекающие из веры в сверхъестественное, ценности, такие, как Бог, спасение в загробной жизни и т. д. Это означает, что в глазах верующего земная жизнь лишается значения и главной целью своей жизни он считает спасение в загробном мире.

Существует немало работ, в которых определенные личностные характеристики связываются с конкретными вероисповеданиями.

Другим вариантом той же самой постановки вопроса — “религия прививает верующему систему ценностных ориентаций” — являются исследования, в которых предпринимаются попытки доказать, что религиозность способствует альтруистическому, просоциальному поведению.

Существуют также исследования, преимущественно психоаналитического направления, в которых источником глубокой религиозности объявляется психопатология.

В последнее время утверждается мнение, что попытки подтвердить гипотезу о влиянии религии как самостоятельного, отдельного фактора на поведение не дали содержательных результатов. Оказалось, что общее наименование “религиозный”, “верующий” прилагается к множеству разных, подчас взаимно исключающих друг друга видов поведения, идей, идеалов и пр. Этот вывод подтверждается тем доводом, что большинство людей не выбирает себе религию сознательно, а усваивает ее в процессе воспитания, следуя тому, что внушалось им в детстве, прежде всего в семье. Для тех, кто избрал свою религию сознательно, совершая действительно религиозный выбор, чаще всего первостепенное значение имело созвучие избираемой веры сложившимся общим мировоззренческим и социальным установкам. В таких случаях воспринятые личностью религиозные доктрины или привлекательные для нее особенности культа оказывают большее влияние на религиозный выбор, чем лежащие в основе психологии личности внутренние процессы мотивации.

Можно констатировать, что попытки доказать существование прямых связей, линейной зависимости между религией и личностью, ее характеристиками, адаптивностью или душевным здоровьем закончились неудачей. Иначе они закончились не могли потому, что влияние любой религии на личность в нормальных, обычных условиях жизни опосредовано многочисленными социальными влияниями. Религия всегда существует в конкретном социальном контексте, питаясь культурой и исторической традицией. К тому же религиозная личность немислима вне определенных, достаточно тесных контактов с другими членами религиозной общины, о чем будет еще сказано в заключительном параграфе этой главы.

В психологии религии произошло смещение интересов в сторону исследования социокультурных условий формирования и реализации религиозных верований и норм поведения. Прежняя, традиционная психология религии ориентировалась на диспозиционную теорию личности, согласно которой собственные устойчивые внутренние predispositions индивида оказывают решающее воздействие на его поступки и оценки, перевешивая социально обусловленные требования ситуации. Поэтому психология религии в традиционных теориях религии уделяла первостепенное внимание индивидуальным психологическим характеристикам и различиям между верующими, опираясь на них в психологическом объяснении религии, и такой путь, казалось бы, подсказывал просто “здравый смысл”.

И все же основная тенденция современного развития психологии религия связана с признанием первостепенного значения социальных процессов, на фоне которых разыгрывается то или иное “религиозное действие”. Иными словами, если прежняя психология религии времен У. Джемса преимущественно опиралась на психологию личности, то нынешняя отдает предпочтение психологии социальной. С этих позиций решающим моментом всякого анализа религии является взаимодействие личностных и социальных факторов.

Соответственно изменились подходы и в разработке такой проблемы, как типология религиозности. В качестве примера рассмотрим социально-психологическую типологию религиозных личностей, которую разработал американский психолог Г. Оллпорт. Несмотря на многие общие черты и особенности сознания и поведения религиозных людей, между ними существуют и определенные различия. Эти различия не исчерпываются только теми, которые связаны с принадлежностью к разным конфессиям, т. е. особенностями религиозных верований и культовых действий с точки зрения их содержания. Помимо того, что отличает католика от православного или мусульманина от буддиста, и в пределах одной и той же конфессии между верующими существуют достаточно существенные различия,

касающиеся степени, глубины религиозности личности, интенсивности ее веры. Это — различия, которые могут выражаться в частоте посещения церкви, в отношении к соблюдению постов, к нормам религиозного поведения и т. д. Эти различия между верующими представляют интерес для социологии религии, но не для психологии. Психологию религии интересуют те различия в религиозности, которые касаются личностного смысла религии для того или иного верующего, религиозного человека. В работах 60-х годов Оллпорт предложил социально-психологическую типологию религиозных личностей, выделив два основных типа. К первому он отнес людей, для которых религия — лишь способ достижения жизненных целей, внешних по отношению к самой религии. Посещение церкви, участие в деятельности религиозных общин, внешнее благочестие — все это для них средство продемонстрировать свою социальную респектабельность, лояльность по отношению к общепринятому образу жизни. Для некоторых верующих этого типа религия является ценностью по другим соображениям: дает утешение, обеспечивает душевный комфорт, способствует преодолению отрицательных переживаний. В основе такого понимания религии в обоих его вариантах лежит представление о том, что смысл и ценность религии определяются ее функциональной полезностью. Таковы широко распространенные, стереотипные утверждения о том, что “религия нужна”, потому что способствует нравственному оздоровлению общества, разрешению конфликтов и т. д. Это тип религиозных людей, чья религиозность определяется Оллпортом как “внешняя”.

Второй тип представляют религиозные личности, для которых религия — самостоятельная и конечная ценность. Нерелигиозные интересы, потребности имеют для них второстепенное значение. Субъективно такой тип религиозности избавляет личность от тревог, страхов, забот, дает ощущение свободы и радости, они живут в мире, где все люди братья, и им самим ничто не мешает любить и сострадать всем людям, хотя именно этот тип объективно наиболее жестко связан рамками вероучения, догматизирующими мышление, лишаящими его критической способности. “Внешняя” же ориентация может отрицательно влиять на душевное здоровье личности, способствуя возникновению неврозов. Однако попытки использовать эту типологию для установления корреляций между типами религиозной ориентации и нравственными установками и социальным поведением не дали результатов.

Отсюда — новое направление в психологии религии, которое отказывается от поисков самостоятельных психологических корней религии и направляет внимание на ее социально-психологические механизмы и последствия. Это направление, сегодня весьма влиятельное, по-новому ставит саму проблему критериев общественной ценности религии в современном мире и вносит определенные коррективы в разработку проблемы формирования религиозности, не выделяя этот процесс в специальный предмет исследования, но рассматривая его как один из аспектов эмоционального, нравственного и интеллектуального созревания ребенка. Это изменение в подходах к пониманию формирования религиозности подтверждает традиционное представление о решающей роли семьи в религиозном (или безрелигиозном) воспитании ребенка. Подтверждает потому, что семья как раз и представляет собой такой социальный организм, в котором ребенок не просто подвергается тому или иному “влиянию” — религиозному, эстетическому и прочему, но живет всей полнотой жизни, в которой воедино связаны ее эмоциональные, нравственные, физические, интеллектуальные, эстетические аспекты. Этот подход, рассматривающий религию в контексте социокультурных процессов, а не как некую самостоятельную психологическую данность, вообще способствует стиранию былого резкого разграничения людей по признаку религиозности, когда наличие или отсутствие веры в бога рассматривалось как решающий критерий человеческих качеств личности. То, что одинаково присуще людям как религиозным, так и нерелигиозным, гораздо более существенно, чем то, что их различает. И это относится к конфессиональным различиям.

Важнейшим каналом социокультурной детерминации религиозности является нравственность. В становлении религии решающим этапом является появление обязывающего требования “ты должен” как “этического фактора”. Религиозная вера так или иначе включает в себя “этос”: наряду с чисто ритуальными она приводит в движение этические регуляторы поведения. Религиозное влияние на поведение человека — это влияние, в решающей степени

опосредованное этикой. Соединение воззрения на мир с вытекающим из него пониманием смысла и нравственных обязательств жизни человеческой дает возможность религии выполнять педагогическую функцию, удовлетворять психологические потребности людей, оказывать психотерапевтическое воздействие.

Социально-психологическая интерпретация религии дает возможность выявить важный аспект религиозности, связанный с тем, что поведение человека определяется влиянием культурных “образцов”. Эта возможность появляется благодаря тому, что современная психология религии преодолевает как традиционный подход — редукцию, сведение религиозности к чисто психологическому феномену, проявлению индивидуальной психологии, — так и сведение религии к социальной механике, игнорирующей в религии ее собственно психологическую компоненту.

Такой подход все же и сегодня достаточно распространен. Его наиболее наглядно демонстрирует трактовка религии в “поведенческой психологии” Б. Ф. Скиннера. Основываясь на опытах с животными. Скиннер разработал теорию “управляемого поведения”. Поведением можно управлять, каким-либо образом поощряя нужный образ действий и тем самым формируя весь репертуар человеческого поведения. В работе “По ту сторону свободы” Скиннер определяет религию как “социальную систему усиления”, которая управляет человеческим поведением с помощью “вербальных” усилителей. Эффективность религиозного управления поведением держится на воображаемом, мнимом контакте со сверхъестественным, от которого зависит вечное блаженство или вечное мучение, в будущем ожидающее человека в зависимости от избираемой им линии поведения. Техника управления поведением заключается в определении того, что нужно делать и чего не нужно делать. Социальная группа делает это с помощью различения того, что “хорошо” и что “плохо”; государство — устанавливая, что “законно” и что “незаконно”; нужное поведение в религии обозначается как “богоугодное” в отличие от “греховного”; традиционное описание “неба” и “преисподней”, райа и ада и есть, по Скиннеру, используемые религией “усилители” — позитивный и негативный. Отличие религии от других социальных “усилителей” (экономических стимулов, системы воспитания и др.) в том, что она вводит в качестве стимула представление о том, что наступит только после смерти. Власть религиозных инстанций зависит от того, насколько эффективно действуют соответствующие вербальные “усилители”. На поддержание их действенности направлены религиозная проповедь, воспитание, в которых “усилители”, выраженные в словах “рай”, “ад”, “благодетель”, “грех”, сочетаются с другими, в особенности относящимися к таким важнейшим сферам, как мораль и государство. Религиозное управление, по мнению Скиннера, может осуществляться одним человеком, например в первобытно-родовом обществе, если он доказывает с помощью магических обрядов свою способность приносить счастье или несчастье другим, или же жреческим сословием, церковной иерархией, если они представляют достаточно убедительные доказательства своей способности оказывать нужное им влияние на существующий порядок вещей и ход событий.

Скиннер утверждает, что в эксперименте можно показать наличие у животных аналогов человеческих суеверий, что человеческое поведение управляется с помощью социальной технологии, в основе которой лежит механизм, одинаковый у животных и у людей. Психологическое оформление этого механизма у человека, в том числе и в религии, имеет второстепенный характер.

В психологии религии в качестве основного и наиболее плодотворного направления изучения религии утвердился сегодня ее социально-психологический анализ, преодолевающий обе крайности — сведение религии к индивидуальной психологии, как это было у У. Джемса, и бихевиористский подход в духе Скиннера. На смену им приходит анализ религии в рамках решения проблемы осмысленности человеческой жизни как проблемы социокультурной.

Психологический аспект этой проблемы разработан австрийским психологом В. Франклом в учении о смысле жизни, в контексте которого предлагается и соответствующая интерпретация религии⁷.

⁷ Социологический аспект такого анализа мы смотрели в главе III на примере концепций Р. Бергера, Т. Парсонса.

Франкл занимался не просто теоретической разработкой проблемы смысла, но и тем, что он назвал *логотерапией*, т. е. оказанием практической помощи людям, страдающим “смыслоутратой”. Франкл полагает, что в недавнем прошлом, во времена Фрейда, человек страдал главным образом от комплекса неполноценности, от скрытых, непонятных ему желаний и тревог. Психоаналитик, проникая сквозь сны, фантазии, ассоциации в эти желания и тревоги, помогает пациенту справиться с ними, связывая их с моральными проблемами, выступая в качестве врача души.

В наше время ситуация изменилась: самая серьезная угроза сегодня — утрата многими людьми ощущения осмысленности жизни. Логотерапевт тоже врач души, но его задача несколько иная, чем у психоаналитиков, — помочь человеку найти смысл жизни.

Проблема в том, полагает Франкл, что никто не может дать нам единственный смысл, который мы можем найти в нашей жизни, в нашей ситуации. Мы сами, каждый из нас в отдельности должен отыскать тот единственный смысл, который кроется в жизни каждого как в уникальной, неповторимой ситуации. Личностью делает человека стремление к реализации уникального смысла своей жизни. Нахождение смысла — вопрос не познания, а призвания. Не человек ставит вопрос о смысле своей жизни, а жизнь ставит перед нами этот вопрос, и человеку приходится отвечать на него ежедневно, ежечасно, отвечать не словами, а действиями. Искать готовый и годный на все случаи жизни ответ — это все равно, что спрашивать у чемпиона мира по шахматам, какой ход в шахматах он считает лучшим. В каждой позиции — это свой ход. Каждая ситуация несет в себе свой смысл, разный для разных людей, и для каждого он является единственным. Смысл не задан нам, мы не можем выбрать себе смысл, мы можем выбрать себе лишь призвание, деятельность, в которой мы обретаем смысл.

Это не значит, что в поисках смысла человек лишен всяких ориентиров. Такими ориентирами являются *ценности* — смысловые универсалии, как их называет Франкл. Ценности — понятия, в которых кристаллизовался опыт, обобщающий типичные ситуации, с которыми человечеству пришлось сталкиваться в своей истории. Смысл жизни человеческой личности всегда связан с обществом, в нем человек вырабатывает и обретает ценностные ориентации — то, что обобщает возможные пути, посредством которых человек может сделать свою жизнь осмысленной. Существуют три группы ценностей: то, что мы даем обществу (ценности творчества); то, что мы берем от мира (переживание ценностей); и, наконец, позиция, которую мы занимаем по отношению к судьбе, к тому, что выпадает на долю каждого и что он уже не может изменить, но как-то должен принять. Франкл уверен, что человек способен бросить вызов самым тяжелым условиям. Он видит цель человеческой жизни не в том, чтобы реализовать заложенные в человеке потенции, реализовать себя, а в том, чтобы сделать то, что нужно в данной ситуации, в данный момент. Иными словами, задача заключается в том, чтобы каждый раз стремиться не к возможному, а к должному. Поэтому истинной проблемой для человека остается проблема ценностей; ему необходимо решить, какая из существующих, открытых перед ним возможностей достойна реализации. Это проблема нашей свободы и нашей ответственности.

Фрейд полагал, что если поставить некоторое количество самых разных людей в одинаковые условия голода, то с возрастанiem голода все индивидуальные различия сотрутся и вместо них появится однообразное выражение неукротимого побуждения: инстинкт — общий знаменатель для самых разных людей. В противоположность Фрейду истинным, как обнаружил в своем опыте Франкл, было другое. В концентрационных лагерях — а еврей Франкл в 40-х годах был узником нацистских концлагерей — люди стали более различными: маски были сорваны — с “животных” и со “святых”. Голод был одним и тем же, но люди были различны. Сознательно или бессознательно, но каждый человек решает за себя сам, делая свой выбор: будет он противостоять или сдастся. Вещи детерминируют одна другую, человек же определяет себя сам, в нем самом — причина, он — свободен. Свобода человека по отношению к внешним обстоятельствам занять по отношению к ним ту или иную позицию. Человек свободен благодаря тому, что его поведение определяется ценностями и смыслами, локализованными в “поэтическом измерении” — так Франкл называет *совесть*. Совесть — вот что помогает нам искать и находить смысл жизни. Этой проблеме посвящена одна из книг Франкла с примечательным названием — “Подсознательный бог”. Человека направляет в поисках смысла его совесть, она является “органом смысла”.

Совость принадлежит к числу специфически человеческих проявлений, она неотъемлемое условие человеческого существования. Только с ее помощью человек может обрести осмысленную жизнь, но она может и дезориентировать человека. Никто не может дать нам тот единственный смысл, который мы можем найти (или не увидеть) в нашей ситуации, в нашей жизни. Эта ситуация предоставляет разные возможности, таит в себе разные “смыслы”. Нужно выбрать один, который — насколько нам позволяет судить наше ограниченное знание — мы считаем истинным в данной ситуации. Ошибка не исключена, гарантии нет. Осуществляя смысл своей жизни, человек так и не знает никогда, до самого последнего мгновения, удалось ли ему действительно реализовать себя. Ценностям мы не можем научиться, ценности мы должны пережить.

Фундаментальное положение теории Франкла: совесть и ответственность присущи и религиозным, и нерелигиозным людям. Различие между ними только в том, что нерелигиозный человек не задается вопросом о “высшей инстанции”, помимо совести, перед которой он несет ответственность за реализацию смысла своей жизни. Для человека же религиозного этой инстанцией является бог. Бог для Франкла — это тот собеседник во внутреннем диалоге, к которому обращены наши самые сокровенные мысли. Тем самым бог как “психологическая величина” — это персонализированная совесть, совесть, представляемая в качестве особой личности. Это и есть “подсознательный бог”, тающийся в каждом человеке. В каждом — поскольку у каждого человека существует глубинное стремление к общению с таким “собеседником”, как совесть, хотя у некоторых оно может быть отнесено далеко на периферию его жизненных интересов. Психология имеет дело с этим богом. Она оставляет открытым вопрос о существовании трансцендентного бога институализированной религии. Это все тот же “методологический атеизм”, грань, отделяющая научный подход к религии от теологического. Концепция религии у Франкла — отражение результатов его научных исследований, а не выражение его личного отношения к религии, которое может быть в принципе различным в широком диапазоне — от глубокой конфессиональной приверженности до полностью светского гуманизма.

Религиозность, на том уровне рассмотрения, который избирает Франкл, означает поиск человеком смысла жизни, обращение к голосу совести. В этом смысле все люди религиозны, только религиозность одних проявляется на осознанном уровне, у других — на бессознательном. Но это религиозность, в рамках которой “бог” воплощен в человеческой совести, а искомый смысл — ценность заключена в том мире, в котором мы живем.

Существует ли иной бог, о котором говорит институализированная религия? Сточки зрения Франкла, ответив вопрос, существует ли “сверхсмысл” — высший смысл некоего целого, в свете которого приобретает смысл и отдельная человеческая жизнь, т. е. смысл вселенной или смысл истории, — дать невозможно. Он лежит за пределами человеческого существования, “трансцендентен” ему. Франкл подчеркивает, что из этого не следует делать вывод о бессмысленности или абсурдности бытия. Человеку приходится мириться с тем, что невозможно охватить бытие как целое, невозможно познать его сверхсмысл, во всяком случае с помощью научного мышления. Если сверхсмысл существует, то он осуществляется независимо от жизни отдельных индивидов. Человек может считать, что история, в которой осуществляется сверхсмысл, происходит либо через посредство его действий, либо наперекор его бездействию, как бы не существуя “для меня” и от “меня” никоим образом не будучи зависимой. Связи нет, человек существует так, как если бы бога не было.

Так же как в первом случае можно говорить о том, что все люди, обладающие совестью и живущие по совести, в этом смысле одинаково религиозны и различаются только тем, как они называют свою совесть — совестью человеческой или богом, так во втором случае — когда речь идет о сверхсмысле — все люди одинаково безрелигиозны, т. е. на самом деле и всегда человек определяет себя сам. Попытка дать человеку смысл извне “в готовом виде” свелась бы, по мнению Франкла, к морализированию, к “морали в старом смысле слова”, которая отжила уже свой век. В наше время, когда десять заповедей для многих потеряли уже свою силу, констатирует Франкл, человек должен быть подготовлен к тому, чтобы воспринять “десять тысяч заповедей, заключенных в десяти тысячах ситуаций”, с которыми его сталкивает жизнь. Только тогда эта жизнь будет восприниматься им как осмысленная, а значит, заполненная делами, и только тогда он приобретет иммунитет по отношению к “экзистенциальному вакууму” и таких двух его следствий, как конформизм и тоталитаризм.

Воспитание должно быть в наш век направлено к тому, чтобы не только передавать знания, но и оттачивать совесть, чтобы хватило чуткости расслышать требование, содержащееся в каждой ситуации.

Воспитание — это прежде всего воспитание ответственности, способности разбираться в том, что существенно и имеет смысл, а что — нет, за что отвечать и за что не брать на себя ответственность. Это воспитание также того, что Франкл называет “смирением”, которое можно назвать еще терпимостью к другим, толерантностью. Даже на смертном одре мы не узнаем, не вела ли нас наша совесть по ложному пути. А ведь тот путь, по которому ведет нас наша совесть, — это единственный путь, который мы знаем, который нам дан. Другого пути, того, который предлагает религия в традиционном смысле слова (путь, гарантированный как единственный путь, потому что он указан богом и опирается на то полное знание, которое на самом деле никогда не дано человеку), Франкл не видит. И потому человеку не дано знать, был ли он прав, а другой не прав, поступая по совести. Истина может быть только одна, однако никто не может похвастать знанием того, что этой истиной обладает именно он и никто другой. Смирение предполагает терпимость, однако терпимость не тождественна безразличию; чтобы уважать чужие верования, не обязательно принимать их.

Таким образом, Франкл видит в религии психологический феномен, который может выражаться либо в институализированной религии — ее он обозначает понятием “теизм”, — либо вне ее. С этой точки зрения, понятие о боге не обязательно должно быть теистичным. Психология дает ему операциональное определение: бог—это партнер в наших самых интимных разговорах с самими собой. Франкл полагает, что такое определение позволяет избежать дихотомии “теизм—атеизм”. На уровне психологически рассматриваемой религиозности снимается противопоставление теистического и атеистического мировоззрения. Различие появится только тогда, когда один человек начинает настаивать, что его разговоры с собой — это только разговоры с собой, а другой религиозный человек интерпретирует их как реальный диалог с кем-то еще. Представление о совести и даже метасмысле, т. е. о боге, полагает Франкл, не обязательно теистично. Это больше вопрос наименования.

По существу же, совесть коренится в дологическом познании бытия, она коренится в глубинах бессознательного. Подобно этому существует и доморальное постижение ценности, которое предшествует любой разрабатываемой на сознательном уровне системе морали. Совесть интуитивно постигает то, что задним числом уже потом рационализируется. (Так же, как совесть, дологична и любовь.) Совесть — вот та инстанция, перед которой мы несем ответственность.

Вопрос о религии для психологии — это вопрос: каким образом совесть начинает рассматриваться не как последняя, а как предпоследняя инстанция? Как “нечто” превращается в “некто”? Как и почему этой инстанции человечество дало имя “бог”? Франкл полагает, что человеку свойственна потребность в символах. В повседневной жизни мы часто прибегаем к символическим действиям и жестам (приветствия, пожелания и т. д.), которые с рационалистической точки зрения совершенно лишены смысла, бесполезны сами по себе. И тем не менее они имеют смысл в качестве символов, т. е. образов, которые делают непостижимое доступным и понятным, выражают то, что невозможно выразить с помощью слов, на языке понятий. Религия — язык символов. Тысячи лет назад человечество создало теизм, и затем появился монотеизм. Теперь, полагает Франкл, нужен следующий шаг к монантропизму: вместо веры в единого бога — вера в единое человечество.

Для логотерапии, заключает Франкл, религия может быть лишь предметом, но не почвой, на которой она стоит. Она рассматривает веру в бога как более широкую веру в смысл. В ее понимании задаваться вопросом о смысле жизни — это и значит быть религиозным.

Такое понимание религии можно считать характерным для современных исследований в этой области в рамках психоанализа. Основная мысль работы одного из ведущих теоретиков этого направления Э. Фромма “Психоанализ и религия” такова: “Неправда, что мы должны отказаться от заботы о душе, если не придерживаемся религиозных воззрений.

Психоаналитик обязан изучать человеческую реальность, которая скрывается и за религией, и за нерелигиозными символическими системами. Он понимает, что весь вопрос

не в том, возвратится ли человек к религии и вере в бога” но в том, живет ли он в любви и мыслит ли он по истине. Если это так, то употребляемые им символические системы второстепенны. Если же нет, то они вообще не имеют значения”. На психологическом уровне работают одни и те же механизмы, обеспечивающие решение соответствующих потребностей. Но это не снимает вопроса о психологическом воздействии на личность со стороны институциональной религии и тех средств, которые она использует. Так, религиозное утешение не ограничивается воздействием на сознание (идея “посмертного воздаяния”). Оно реализуется и на уровне функционально-психологическом. У человека существует потребность в психологической “разрядке”, катарсисе (греч. katharsis — очищение). Это понятие употребил Аристотель, анализируя воздействие античной трагедии на зрителя. На сцене происходят события, вызывающие тяжелые, подчас просто мучительные переживания, но в результате возникает эмоциональная разрядка, чувство освобождения, “очищения”. Динамический стереотип протекания эмоциональных процессов свойствен катарсису, чем бы он ни вызывался. Он лежит в основе религиозного богослужения и индивидуальной молитвы, которые могут способствовать трансформации отрицательных переживаний в положительные, освобождению от “душевного страдания”, просветлению, утешению. Молитва на самом деле способна приносить глубоко верующему человеку облегчение и утешение, психологически здесь действует тот же механизм, который вызывает катарсис.

Религия использует многочисленные “психотехнические” приемы: внушение, подражание, эмоциональное заражение, ритмические повторы в богослужении, посты и другие способы, вызывающие *экстаз*.

Одна из психологических потребностей человека — потребность в том, чтобы высказать наболевшее, облегчить душу, открывшись другому человеку. Религиозный способ удовлетворения этой потребности — *исповедь*. Католическая и православная церковь видят в ней “таинство”, т. е. важнейший обряд, через который верующий получает “божественную благодать”. Для человека нелегко решиться открыть душу другому, трудно найти человека, который вызывал бы доверие. Церковь предлагает готовую форму, профессионального исповедника, гарантирует тайну исповеди. В своей основе это психологический процесс, который может функционировать только на основе соответствующей потребности, свойственной человеку вне зависимости от его отношения к религии.

Наряду с упомянутыми средствами психологического утешения и преодоления отрицательных эмоций важную роль играет *медитация* (от лат. meditatio — размышление). Цель медитации — достижение глубокой сосредоточенности, состояния отрешенности от внешних обстоятельств и собственных переживаний, повседневных забот. Приемы и способы медитации были разработаны прежде всего в восточных религиях (в индуизме, буддизме) и использовались в качестве составной части культовых действий. Сегодня она используется в медицине, в педагогической деятельности. Таким образом, на психологическом уровне религия сводится к функционированию систем, которые сами по себе не являются специфически религиозными (катарсис, исповедь, медитация), но обеспечивают возможность психотерапевтического воздействия и для религии.

4. ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ ПОСЛЕДСТВИЯ ВОВЛЕЧЕННОСТИ ИНДИВИДА В РЕЛИГИОЗНУЮ ОБЩИНУ

Психология религии рассматривает в качестве одного из важнейших факторов, формирующих религиозность индивида, религиозную общину. Она представляет собой особую социальную группу, в рамках которой людей объединяют отправление религиозного культа, общность верований. Индивидуальная религиозность питается извне, через механизмы социального влияния — такие, как традиции, институты, обычаи, привычки. В этом ряду стоит и религиозная община.

Религиозность как массовое явление нуждается в социальной опоре, без нее религиозные мотивы поведения ослабевают и затухают⁸. Это относится к такому, например, показателю религиозности, как посещение церкви, участие в соблюдении обрядов, участие в богослужении.

Жизнь в общине способствует соблюдению определенных норм поведения. Люди чаще посещают церковь, когда находят в этом поддержку со стороны тех, с кем постоянно общаются. Если они не получают такой поддержки или она уменьшается, может возникнуть конфликтная ситуация: люди, посещающие церковь, испытывают чувство одиночества, изоляции.

Один из вопросов, стоящих в центре социально-психологических исследований, — вопрос о том, как влияет религиозность на социально значимое поведение людей, считающих себя верующими, и прежде всего каковы психологические последствия вовлеченности индивида в религиозную общину.

Как уже отмечалось, дать однозначный ответ на вопрос о социальных и политических ориентациях “религиозной личности” Вообще невозможно, поскольку они зависят от множества факторов не только конфессионального порядка, но и социально-демографического.

Что касается психологических последствий вовлеченности индивида в религиозную общину, то важнейшим является создание и поддержание устойчивой социально-психологической идентичности личности, ее внутреннего равновесия. В значительной мере это обеспечивается свойствами религиозной общины, функционирующей в качестве *малой группы*. Она может быть довольно различной по численности, но в таких пределах, чтобы обеспечивались постоянные и устойчивые контакты между ее членами. Эти контакты предполагают возникновение межличностных отношений, таких, как симпатия или антипатия, дружба или вражда, в любом случае—взаимная заинтересованность, общие интересы, общность веры. Существуют религиозные общины без фиксированного членства, когда состав группы лиц, посещающих богослужения, при наличии какого-то постоянного ядра все же меняется довольно значительно (таков православный приход), и с твердо фиксированным членством: стабильное ядро общины составляет ее большинство, а переменная — меньшинство (таковы общины баптистов, адвентистов и многие другие; в типологии религиозных организаций они обозначаются как “секты”).

Религиозная община оказывает повседневное и заметное влияние на ее членов, удовлетворяет потребности в общении, в моральной и материальной поддержке (чувство опоры), в утешении. Социальное значение таким образом организованной религиозной жизни заключается в том, что она поддерживает общение и взаимодействие в микромире, который обеспечивает определенную степень общности взглядов (консенсус значения) и сплоченности. И это несмотря на очевидный упадок институционально организованной религии в западном мире. Больше того, в значительной мере поиском “душевного комфорта” объясняется сегодня такой феномен, как новые религиозные движения, часто с коммунитарными формами жизни последователей.

ЛИТЕРАТУРА

1. Джемс У. Многообразие религиозного опыта. М., 1910. Репр., 1993.
2. Фрейд З. Будущее одной иллюзии //Сумерки богов. М., 1989.
3. Фромм Э. Психоанализ и религия //Сумерки богов. М., 1989.
4. Вебер М. Хозяйственная этика мировых религий. Введение //Избранное. Образ общества. М., 1994.
5. Франкл В. Психотерапия и религия //Человек в поисках смысла. М., 1990.
6. Зиммель Г. Религия: социально-психологический этюд. М., 1909.

⁸ Речь здесь вовсе не идет о том, что своеобразие религии сводится к простой функции социального положения той группы, которая выступает в качестве ее носителя. Имеется в виду просто тот бесспорный факт, что в числе факторов, оказывающих воздействие на религию, должны быть приняты во внимание и социальные обстоятельства.

ТЕКСТЫ

У. Джемс⁹

Многообразие религиозного опыта

Область религии так широка, что у меня не может быть притязаний исследовать *ее* широко целиком, и я принужден буду ограничиться частью этой области. Не собираясь дать такого отвлеченного определения сущности религии, которое я стал бы отстаивать я тем не менее не избавлен от необходимости, имея в виду мои лекции, определить свой собственный, более узкий взгляд на то, что такое религия. Это значит, что среди многих значений этого слова, я укажу то, на которое я в частности хочу обратить ваше внимание, икогда впредь произнесу слово “религия”, будет понятно, что именно я разумею под этим. Я начну с того, что постараюсь предварительно указать те границы, которых намерен держаться в своем исследовании.

Это легко сделать путем выделения тех областей, каких мы не будем касаться. С первого шага мы встречаем пограничную линию, проходящую через область религии. По одной стороне ее находится религия как учреждение, подругой — как личное переживание. По верному замечанию Сабатье одна религия полагает центр тяжести в божестве, другая — в человеке. Внешний культ, жертвоприношения, воздействие на благосклонность божества, теологические системы, обрядность и церковная организация, представляют существенные черты первой ветви. Если бы мы сосредоточили свое внимание на ней, то должны были бы дать религии определение, как некоему внешнему действию, имеющему целью привлечения к себе милости богов. Наоборот, в религии личного характера центр, на котором должно сосредоточиться внимание, составляют внутренние переживания человека, его совесть, его одиночество, его беспомощность и несовершенство. И хотя благоволение Бога к человеку, будь оно утеряно или обретено, играет немаловажную роль в том проявлении религиозности, о каком мы говорим, хотя богословские построения могут иметь в нем жизненное значение, тем не менее действия, к которым побуждает такого рода религиозность, имеют не обрядовый, а чисто личный характер: человек сам для себя определяет свой долг, и церковная организация с ее священнослужителями, обрядами и другими посредниками между личностью и божеством — все это отступает на второй план. Устанавливается непосредственное общение сердца с сердцем, души с душою, человека с Творцом.

В этих лекциях я намерен совсем оставить в стороне тот вид религии, который воплощается в определенных внешне формах; я не буду говорить о церкви и постараюсь обращаться возможно меньше к теоретическому богословию и идеям о самом божестве. Я хочу, насколько это мне доступно, всецело сосредоточиться на личной религии. Некоторым из вас, без сомнения, личная вера в таком обнаженном виде покажется чем-то настолько несовершенным и неполным, что вы не захотите назвать ее религией. “Это лишь часть религии, — скажете вы, — ее неорганизованный и неразвившийся зародыш. Если уж давать ей какое-нибудь имя, то скорее можно назвать ее совестью или нравственностью человека, но уж никак не его религией. Слово “религия” применимо только к совершенно и полно организованной системе чувств, идей и учреждений, — короче говоря, к церкви, по отношению к которой так называемая личная религия является только одним из ее составных элементов”.

Но высказав это, вы только лишний раз докажете, как легко спор об определениях обращается в спор о словах. Чтобы не продолжать спора, я соглашусь принять любое слово для обозначения личной религии, изучать которую я собираюсь. Называйте ее, если угодно, не религией, а совестью, или нравственностью, — хотя, по моему мнению, личная вера содержит такие элементы, которым нет места в нравственности как таковой. Поэтому я буду продолжать называть ее “религией”.

По крайней мере в одном отношении личная религия оказывается несомненно первичнее, чем богословие и церковь: всякая церковь, однажды учрежденная, живет после этого, опираясь на традицию; но основатели каждой церкви всегда черпали свою силу из непосредственного личного общения с божеством. Так было не только с теми, кому, как

⁹ Джемс У. Многообразие религиозного опыта. М., 1910. Первое издание книги вышло в 1902 г.

Христу, Будде или Магомету, приписывается сверхчеловеческая природа, но и со всеми основателями христианских сект. В религии, правда, есть элементы, которые Древнее личное благочестие в этическом значении этого слова. Фетишизм и колдовство исторически, по-видимому, предшествовали личной вере, — последняя вообще уходит так далеко в глубь времени. И если фетишизм и колдовство рассматривать как стадии развития религии, то придется, конечно, признать, что личная вера в интимном смысле и чисто рассудочная церковная догматика, которая основана на ней, представляют образования вторичного или даже третичного порядка. И даже оставляя в стороне тот факт, что многие антропологи, как например Джевонс и Фрэнгер, с особенной настойчивостью противопоставляют “колдовство” “религии”, — несомненно, что тот строй идей, который приводит к колдовству, фетишизму и всяким грубым суевериям, с одинаковым правом может быть назван как примитивной религией, так и примитивной наукой. Спор опять идет только о словах; и наше знание об этих разных стадиях развития мысли и чувства так смутно и неполно, что продолжение этого спора все равно ни к чему бы нас не привело.

Итак, условимся под религией подразумевать совокупность чувств, действий и опыта отдельной личности, поскольку их содержанием устанавливается отношение ее к тому, что она почитает божеством. Смотри по тому, будет ли это отношение чисто духовным или воплощенным в обрядность, на почве религии, в том смысле, в каком мы условились понимать ее, может вырасти богословие, философия или церковная организация. В этих лекциях, как я уже упоминал раньше, все наше внимание будет поглощено непосредственным личным религиозным опытом, и вопросов, связанных с богословием и церковью, мы коснемся лишь слегка, поскольку это будет необходимо в интересах нашей главной задачи....

Согласимся с тем, что религия, занимаясь судьбами личности и приходя таким образом в соприкосновение с единственной доступной нам абсолютной реальностью, призвана неизбежно и навеки играть роль в истории человечества. Теперь надо решить, какие откровения дает религия об участи человеческой и достаточно ли определены эти откровения, чтобы можно было видеть в них правду для всего человечества.

... Мысль и чувство одинаково определяют поведение человека в жизни; один и тот же поступок может быть вызван то тем, то другим импульсом. Если мы окинем взором все поле человеческого религиозного опыта, мы найдем в нем огромное многообразие руководящих мыслей; но чувства и общее поведение почти во всех случаях одинаковы; стоики, христиане и буддистские святые по существу ничем не отличаются друг от друга в своей практической жизни. Теории, создаваемые религией и столь различные между собой, являются элементом производным и второстепенным; если вы хотите уловить ее сущность, вы должны всматриваться в чувства, в общее жизненное поведение, как в элементы более постоянные. Основной круговорот религиозной жизни происходит между этими двумя элементами, тогда как идеи, символы и прочие религиозные установления образуют излучения, которые развиваются и совершенствуются и могут быть даже объединены в одно гармоническое целое, но которые не могут быть признаны органами, обладающими необходимыми для религиозной жизни функциями. Это первый вывод, который мы вправе сделать из рассмотренных нами явлений. (...)

(...) Состояние веры может почти не заключать в себе интеллектуального содержания. Мы видели такие примеры в тех внезапных ощущениях божьего присутствия, которые описывает доктор Бэки. Это состояние может включать в себя лишь примитивные, смутные полудуховные, полуорганические возбуждения, повышающие темп жизни, и порождает уверенность, что “вокруг тебя существуют великие и чудесные вещи”.

Когда же с состоянием веры ассоциируется какое-нибудь интеллектуальное содержание, то последнее глубоко просачивается в него, и этим объясняется страстная преданность отношения всех религиозных людей к малейшим мелочам их религиозных убеждений. Рассматривая религиозные убеждения и состояние веры как одно целое, обозначаемое словом “религия”, подходя к этим убеждениям как к чисто субъективным явлениям, оставив в стороне вопрос об их “истинности”, мы принуждены причислить их, ввиду их устойчивости и огромного влияния на жизненное поведение человека, к числу важнейших биологических функций человечества. Их стимулирующее, возбуждающее действие так значительно, что проф. Леуба в недавно появившейся статье решает утверждать, что пока люди действительно верят в Бога, они очень мало думают о том, каков Он и

вообще существует ли Он. “Сущность вопроса, пишет Леуба, может быть, выражается такими словами: люди не познают, не понимают Бога; они пользуются им — иногда, как доставщиком пропитания, иногда как душевной опорой, другом или объектом любви. Если Он оказывается полезен, если Он служит человеку, — религиозное сознание уже больше ни о чем не спрашивает. Существует ли в действительности Бог? как Он существует? кто Он? — все это представляется ненужными вопросами. Не Бог, а жизнь возможно более широкая, интенсивная, богатая, дающая как можно больше удовлетворения, — вот что оказывается целью религии при окончательном анализе ее. Любовь к жизни — вот истинный религиозный импульс на всех ступенях культурного развития”.

Поэтому, в чисто субъективном своем значении, религия неуязвима для нападения критиков. Она не может быть простым анахронизмом и пережитком иной культурной эпохи, так как выполняет постоянную жизненную функцию независимо от того, имеет ли она интеллектуальное содержание или нет, и если она его имеет, то в данном случае безразлично — истинно оно или ложно.

Но пойдем дальше признания субъективной полезности религии и проанализируем ее интеллектуальное содержание.

Во-первых, — есть ли во всех противоречащих друг другу религиозных убеждениях некое сущее ядро, на котором они единодушно сходятся?

И во-вторых, — можем ли мы признать это ядро истинным?

Я начну с первого вопроса и без колебаний дам на него утвердительный ответ. Бог и вероучения различных религий, конечно, противоречат друг другу, но существует однообразное явление, общее всем религиям, — это душевное освобождение. Оно складывается из двух частей:

1. Душевное страдание.
2. Освобождение от него.

Страдание, сведенное к простейшей форме, состоит в чувстве, что со мной, каков я есть теперь, происходит что-то другое.

Освобождение состоит в чувстве, что я спасен от зла благодаря приобщению к высшим силам.

В тех достигших довольно высокого развития душах, которые были исключительным предметом нашего изучения, страдание, как мы видели, имеет нравственный характер, а спасение принимает мистическую окраску.

(...) Личность, страдающая от своего несовершенства и сознающая его, до известной степени преодолела уже это несовершенство в своем сознании и находится уже в возможном общении с чем-то высшим (если существует нечто высшее) в человеке, наряду с дурной его стороной есть лучшая, хотя бы в виде беспомощного зародыша. Нет возможности установить, с какой из этих сторон отождествляет свое истинное “я” человек в первой стадии этого процесса; но когда наступает вторая стадия (стадия освобождения или спасения), то человек определенно отождествляет свое истинное “я” с упомянутым зародышем лучшего существа в себе. Вот как это происходит: человек начинает сознавать, что эта высшая часть его существа родственна чему-то, проявляющемуся во внешнем мире, общему ей по качеству, но бесконечно превосходящему ее; к то же время он постигает, что сможет приобщиться к этому “нечто” и спастись, если его низшее “я” будет окончательно им подавлено.

Для подобного анализа религиозный опыт всегда будет только психическим явлением. Правда, этот опыт имеет огромную биологическую ценность. Когда человек обладает им, его духовные силы растут, новая жизнь открывается перед ним, и опыт этот кажется ему границей, где сочетаются силы двух различных миров.

(...) В конце лекции о философии я высказал мнение, что беспристрастная наука о религиях может выделить из разногласия этих споров общий остов учения, который она должна облечь в такую форму, чтобы оно не противоречило выводам естествознания. Это общее всем религиям учение наука о религиях должна принять за примиряющую гипотезу, в которую могли бы уверовать все без исключения люди. (...)

Я считаю возможным высказать, как гипотезу, предположение, что, чем бы ни было в потустороннем то “нечто”, общение с которым мы переживаем в религиозном опыте, — по эту сторону оно является подсознательным продолжением нашей сознательной жизни. Исто-

дя, таким образом, от признанного психологией факта, как от основания, мы не порываем нити, связующей нас с “наукой”, — нити, которую обыкновенно выпускает из рук теология. Наряду с этим, однако, оправдывается утверждение теологии, что религиозный человек вдохновляем и руководим внешней силой, так как одним из свойств подсознательной жизни, вторгающейся в область сознательного, является ее способность казаться чем-то объективным и внушать человеку представление о себе как о внешней силе. В религиозной жизни эта сила кажется “высшей”, и так как (согласно нашей гипотезе) вторгающиеся силы суть главным образом высшие свойства тайников нашего духа, то чувство общения с потусторонней силой содержанием своим имеет не нечто кажущееся, но действительно существующее. Я думаю, что такой подход к человеческой душе является наиболее целесообразным для науки о религиях.

Естественным названием высшей реальности, по крайней мере для христиан, является слово Бог, и поэтому я буду называть эту высшую область бытия — Богом, и в предоставлении своего существа Его воздействию мы выполняем свое глубокое назначение. Мир в тех своих частях, которые образуют нашу личность, принимает форму добра или зла в зависимости от того, выполняем ли мы или отвергаем требование Бога. Я думаю, что в этом вы согласны со мной, так как я только перевожу на схематический язык инстинктивные верования, общие всему человечеству: Бог существует, так как Он производит реальные действия.

Большинство религиозных людей верят (или “знают”, если настроены мистически), что весь Божий мир находится в Его отеческих руках. Они уверены, что все мы будем спасены, несмотря на козни ада и на земные искушения.

Существование Бога является ручательством за то, что есть некий высший гармонический порядок, который останется нерушимым вовеки. Мир погибнет, как уверяет наука, — сгорит или замерзнет; но если он является составной частью высшей гармонии, то замысел этого мира не погибнет и даст наверное плоды в ином мире: где есть Бог, там трагедия только временна и частична, а крушение и гибель уже не могут быть действительным концом существующего. Только тогда, когда вера совершила эти дальнейшие шаги и приблизилась к конкретному представлению о Боге, когда в представлении уже ясно обрисовываются отдаленнейшие стадии мировой жизни и ее судьба, только тогда, кажется мне, религия совершенно освобождается от влияния первого непосредственного личного переживания и порождает то, что можно назвать настоящей гипотезой. Совершенная научная гипотеза должна включать еще иные элементы, кроме тех, которые входят как составные части в явление, подлежащее ее объяснению; в противном случае она недостаточно плодотворна. Понятие о Боге, включающее только то, что является содержанием переживаемого религиозным человеком чувства “общения”, является такой несовершенной гипотезой. Это понятие должно быть поставлено в связь с более широкими космическими перспективами для того, чтобы оправдать безмятежное упование и веру в Бога.

Это глубоко “прагматическое” отношение к религии всегда казалось обыкновенным средним людям чем-то само собою разумеющимся. Они включили сверхъестественные чудеса в мир природы, создали “небо” по ту сторону смерти. Только метафизики трансцендентально-идеалистического толка полагают, что мир, — такой, каков он есть, — можно сделать более божественным, не прибавляя к природе никаких новых конкретных черт, не выключая из нее никаких ее свойств, — простым признанием, что природа есть обнаружение абсолютного духа. Я считаю, что прагматическая точка зрения на религию глубже всех иных. Она облачает религию в плоть и душу, делает ее ясной и понятной, как должна быть понятной и ясной всякая реальная вещь; делает из нее столь же конкретное и определенное царство фактов, как вообще все, что входит в прагматическое мировоззрение. Я не знаю, чем являются эти божественные факты вне состояния веры и молитвенного переживания. Но мое личное религиозное убеждение говорит мне, что они существуют. Вся совокупность моих знаний убеждает меня в том, что мир, составляющий содержание моего ясного сознания, есть только один из многих миров, существующих в более отдаленных областях моего сознания, и что иные миры порождают во мне опыт, имеющий огромное значение для всей моей жизни; что хотя опыты тех миров и не сливаются с опытом этого мира, тем не менее они соприкасаются и сливаются в известных точках, и слияние это порождает во мне новые жизненные силы. Питая в доступной мне небольшой степени веру в религиозное

представление, я черпаю в этой вере такое чувство, будто становлюсь более сильным и ближе подхожу к истине.

Религиозный опыт вовсе не предполагает необходимости веры в бесконечное, вовсе не исключает возможности веры в конечное. Единственное, что непоколебимо устанавливает религиозный опыт, — это возможность переживать единение с чем-то более широким, чем наша личность и находить в этом единении глубокий душевный покой. Философия с ее страстью к монизму и мистицизму, с ее склонностью к единству, отождествляет это нечто с единым Богом, являющимся всеобъемлющею думою вселенной.

Я думаю, что для религиозного опыта и для практических потребностей религии совершенно достаточно веры в то, что позади личности каждого человека, как ее непосредственное, существует некая высшая сила, благоволящая к нему и его идеалам. Единственно, к чему обязывает свидетельство фактов, это то, что сила эта отлична от нашего сознательного “я” и шире его. Бесконечность для нее не так уж необходима. Можно себе представить, что это — лишь более широкая и богоподобная часть нашего “я”, искаженным выражением которой является наше обыденное “я”, в таком случае вполне мыслимо, что мир есть совокупность таких “я”, из которых каждому присуща иная степень величины, причем между ними не существует абсолютного единства. Отсюда возможен и вполне мыслим возврат к политеизму. Я указываю на это, потому что целью моей является ясно представить все, что может войти в содержание религиозного опыта.

3. Фрейд¹⁰

Будущее одной иллюзии

Религиозные представления считаются драгоценнейшим достоянием культуры, высшей ценностью, какую она может предложить своим участникам, гораздо большей, чем все искусства и умения, позволяющие открывать земные недра, снабжать человечество пищей или предотвращать его болезни. Люди говорят, что жизнь станет для них невыносимой, если религиозные представления утратят для них ту ценность, которую они им приписывают. И вот встает вопрос, что являются собой эти представления в свете психологии, откуда идет столь высокая их оценка и — сделаем еще один робкий шаг — какова их действительная ценность?

Самая, может быть, важная часть психического инвентаря культуры... это ее, в широчайшем смысле, религиозные представления...

...Религиозные представления произошли из той же самой потребности, что и все другие завоевания культуры, из необходимости защитить себя от подавляющей сверхмощи природы. К этому присоединяется второй мотив — стремления исправить болезненно ощущаемые несовершенства культуры.

Первая форма, в которой человеку явилось божество, была животной. ...Существовал запрет на убийство и поедание соответствующего животного и вместе с тем — праздничный обычай раз в год совместно убивать и поедать его... Именно это имеет место в тотемизме. ...И первые, но всего глубже осевшие этические ограничения — запрет убийства и инцеста — возникают на почве тотемизма. Беспомощность ребенка имеет продолжение в беспомощности взрослого... психоаналитическая мотивировка формирования религии дополняет его очевидную мотивировку разбором детской психики. Перенесемся в душевную жизнь маленького ребенка. ...Мать, утоляющая голод ребенка, становится первым объектом его любви и, конечно, первым заслоном против всех туманных, грозящих из внешнего мира опасностей, мы бы сказали, первым страхоубежищем. В этой функции мать скоро вытесняется более сильным отцом, за которым функция защиты с тех пор закрепляется на весь период детства. Отношениям к отцу присуща, однако, своеобразная амбивалентность. Он сам представляет собой угрозу, возможно, ввиду характера своих отношений с матерью. Так что отца не в меньшей мере бояться, чем тянуться к нему и восхищаются им. Приметы этой амбивалентности отношения к отцу глубоко запечатлены во всех религиях... Когда взрослеющий человек замечает, что ему суждено навсегда остаться ребенком, что он никогда

¹⁰ Фрейд З. Будущее одной иллюзии //Сумерки богов. М., 1989.

не перестанет нуждаться в защите от мощных чуждых сил, он наделяет эти последние чертами отцовского образа, создает себе богов, которых боится, которых пытается склонить на свою сторону и которым тем не менее вручает себя как защитникам. Таким образом, мотив тоски по отцу идентичен потребности в защите от последствий человеческой не мощи, способ, каким ребенок преодолевал свою детскую беспомощность, наделяет характерными чертами реакцию взрослого на свою, поневоле признаваемую **им**, беспомощность, а такой реакцией и является формирование религии. Но в наши намерения не входит дальнейшее исследование развития идеи божества; мы имеем здесь дело с готовым арсеналом религиозных представлений, который культура вручает индивиду.

Религиозные представления суть тезисы, высказывания о фактах и обстоятельствах внешней (или внутренней) реальности, сообщающие нечто такое, чего мы сами не обнаруживаем и что требует веры.

По своей психологической природе религиозные представления являются иллюзиями. Выдавая себя за знание, они не являются подытоживанием опыта или конечным результатом мысли, это иллюзии, реализации самых древних, самых сильных, самых настойчивых желаний человечества; тайна их силы кроется в силе этих желаний. Мы уже знаем, что пугающее ощущение детской беспомощности пробудило потребность в защите — любящей защите, — и эту потребность помог удовлетворить отец; сознание, что та же беспомощность продолжается в течение всей жизни, вызывает веру в существование какого-то, теперь уже более могущественного отца. Добрая власть божественного провидения смягчает страх перед жизненными опасностями, постулирование нравственного миропорядка обеспечивает торжество справедливости, чьи требования так часто остаются внутри человеческой культуры неисполненными, продолжение существования в будущей жизни предлагает пространственные и временные рамки, внутри которых надо ожидать исполнения этих желаний. Исходя из предпосылок этой системы, вырабатываются ответы на загадочные для человеческой любознательности вопросы, например о возникновении мира и об отношении между телом и душой; все вместе сулит гигантское облегчение для индивидуальной психики; никогда до конца не преодоленные конфликты детского возраста, коренящиеся в отцовском комплексе, снимаются с нее и получают свое разрешение в принимаемом всеми смысле. Когда я говорю, что все это иллюзии, то должен уточнить значение употребляемого слова. Иллюзия не то же самое, что заблуждение, она даже не обязательно совпадает с заблуждением... Характерной чертой иллюзии является ее происхождение из человеческого желания... иллюзия не обязательно должна быть ложной, т. е. нереализуемой или противоречащей реальности. Девушка из мещанской семьи может, например, жить иллюзией, что придет принц и увезет ее с собой. Это возможно, случаи подобного рода бывали. Что придет мессия и учредит золотой век, намного менее вероятно... Примеры иллюзий, оправданных действительностью, вообще говоря, перечислить не так-то просто. ...Мы называем веру иллюзией, когда к ее мотивировке примешано исполнение желания, и при этом отвлекаемся от ее отношения к реальности, точно так же, как сама иллюзия отказывается от своего подтверждения.

Утверждения религии не могут быть опровергнуты разумом. Они все — иллюзии, доказательств им нет, никого нельзя заставить считать их истинными, верить в них... О соответствии большинства из них действительному положению вещей мы не можем судить. Насколько они недоказуемы, настолько же и непроверяемы. Мы знаем еще слишком мало, чтобы сделать их предметом критического рассмотрения. Загадки мира лишь медленно приоткрываются перед исследованием, наука на многие вопросы еще не в состоянии дать никакого ответа. Научная работа остается, однако, для нас единственным путем, способным вести к познанию реальности вне нас. Будет той же иллюзией, если мы станем ожидать чего-то от интуиции и погружения в себя; таким путем мы не получим ничего, кроме с трудом поддающейся интерпретации откровений относительно нашей собственной душевной жизни, они никогда не дадут сведений о вопросах, ответ на которые так легко дается религиозному учению. Заполнять лакуны собственными измышлениями и по личному произволу объявлять те или иные части религиозной системы более или менее приемлемыми было бы кощунством. Слишком уж значительны эти вопросы, хотелось бы даже сказать: слишком святы. В план нашего исследования не входит оценка истинности религиозных учений. Нам достаточно того, что по своей психологической природе они оказались иллюзиями.

Религия несомненно оказала человеческой культуре великую услугу, сделала для умирения асоциальных влечений много, но недостаточно. На протяжении многих тысячелетий она правила человеческим обществом; у нее было время показать, на что она способна.

Психолог, не обманывающийся насчет того, как трудно ориентироваться в нашем мире, пытается судить о развитии человечества в свете той крупницы знания, которую он приобрел при изучении психических процессов у индивида за время его развития от детства до зрелости. При этом у него напрашивается взгляд на религию как на нечто аналогичное детскому неврозу, и он достаточно оптимистичен, чтобы предположить, что человечество преодолет эту невротическую фазу, подобно тому как многие дети вырастают из своих, по сути сходных, неврозов.

Э. Фромм¹¹

Психоанализ и религия

Под религией я понимаю *любую разделяемую группой систему мышления и действия, позволяющую индивиду вести осмысленное существование и дающую объект для преданного служения*. Фактически не было такой культуры, — и, видимо, никогда не будет, — в которой не существовало бы религии в этом широком смысле слова.

Нет такого человека, у которого не было бы религиозной потребности — потребности в системе ориентации и объекте для служения, но это ничего не говорит нам о специфическом контексте ее проявления. Человек может поклоняться животным, деревьям, золотым или каменным идолам, невидимому богу, святому человеку или вождям с дьявольским обликом; он может поклоняться предкам, нации, классу или партии, деньгам или успеху; его религия может способствовать разрушительному началу или любви, угнетению или братству людей; она может содействовать его разуму или приводить разум в состояние паралича; человек может считать свою систему религиозной, отличающейся от систем светского характера, но он может также думать, что у него нет религии, и интерпретировать свое служение определенным, предположительно светским целям, — таким, как власть, деньги или успех, — лишь как заботу о практическом или полезном. Вопрос не в том, *религия или ее отсутствие*, но в том, *какого рода религия*; или это религия, способствующая человеческому развитию, раскрытию его собственно человеческих сил, или религия, которая эти силы парализует. Психологу интересно выяснить не только психологические корни различных религий, но и их ценность.

Тезис о том, что потребность в системе ориентации и в объекте для служения коренится в условиях человеческого существования, видимо, достаточно подтверждается фактом универсального присутствия религии в истории. Этот факт был подхвачен и разработан теологами, психологами и антропологами... В этом вопросе приверженцы традиционной религии часто грешили ошибочными рассуждениями. Они столь широко определяли религию, что определения включали любые возможные религиозные феномены, но сами при этом оставались связанными с монотеизмом, поэтому считали все немонотеистические формы или предтечами “истинной” религии, или отклонениями от нее, и заканчивали доказательством, что вера в бога — в смысле западной религиозной традиции — внутренне присуща человеку.

Психоаналитик, “лаборатория” которого — его пациент, а сам он — наблюдатель за мыслями и чувствами другой личности, добавляет свои аргументы в пользу того, что некоторая потребность в ориентации и объекте служения внутренне присуща человеку. Изучая неврозы, он обнаруживает, что изучает религию. Фрейд как раз и увидел связь между неврозом и религией; но, хотя он и интерпретировал религию как коллективный детский невроз человечества, его утверждения можно перевернуть: мы можем интерпретировать *невроз как личную форму религии*, более точно — как возвращение к примитивным формам религии, противостоящим официально признанным образцам религиозной мысли.

¹¹ Фромм Э. психоанализ и религия //Сумерки богов. М., 1989.

На невроз можно посмотреть с двух сторон. Во-первых, сфокусировав внимание на самих по себе невротических явлениях, симптомах и других специфических жизненных затруднениях, порождаемых неврозом. С другой стороны, мы встречаемся с неспособностью невротика осуществлять фундаментальные цели человеческого существования, быть независимым и творческим, любить и мыслить. Любой человек, оказавшийся не в состоянии достичь зрелости и цельности, страдает тем или иным неврозом. Такой человек не может жить “попросту”, он обеспокоен этой своей неспособностью, он не удовлетворен своей едой, питьем, сном, сексом и работой; в противном случае мы имели бы доказательство того, что религиозное отношение, хотя оно, видимо, и желательно, не является существенной частью человеческой природы. Но изучение человека показывает, что это не так. Если личность не добилась успеха, объединяя свои усилия в достижении высшего Я, то направляет их на низшие цели; если у человека нет близкой к истине картины мира и представления о своем месте в нем, то он создает иллюзорную картину, за которую будет цепляться с той же настойчивостью, с какой религиозный человек верит в свои догмы. Действительно, “не хлебом единым жив человек”. Но у него есть и выбор — между лучшими и худшими, высшими и низшими, созидательными и разрушительными формами религии и философии.

Каково положение религии в современном западном обществе? Оно удивительно напоминает картину, которую наблюдает антрополог, изучающий религию североамериканских индейцев. Индейцы были обращены в христианство, однако их древние дохристианские верования ни в коем случае не исчезли. Христианство послужило лишь обличкой для этих старых религий, а во многом и смешалось с последними. В нашей собственной культуре монотеистическая религия, а также атеистические и агностические философии являются просто оболочкой, скрывающей религии, которые во многих отношениях гораздо более “примитивны”, чем религии индейцев; будучи чистейшим идолопоклонством, они еще более несовместимы с монотеизмом. Мощной коллективной формой современного идолопоклонства выступает поклонение силе, успеху и власти рынка; но кроме этих коллективных форм имеется и еще кое-что. В современном человеке скрыто множество индивидуализированных примитивных форм религии. Многие из них называются неврозами, но с тем же успехом можно дать им религиозные имена: культ предков, тотемизм, фетишизм, ритуализм, культ чистоты и т. д. Есть ли в нашей культуре тотемизм? Да, есть, и он очень широко распространен... Человек, исключительно преданный государству или политической партии, для которого единственным критерием ценности и истины служат их интересы, для которого флаг, как символ группы, является священным объектом, исповедует религию клана и культ тотема, даже если ему самому все это кажется вполне рациональной системой (в рациональность своего поведения верят, разумеется, приверженцы любой примитивной религии).

Психоанализ показал, что субъективная убежденность ни в коем случае не является достаточным критерием искренности. Человек может верить, что действует из чувства справедливости, но его настоящий мотив — жестокость. Он может верить, что его мотивом является любовь, но на самом деле им движет стремление к мазохистской зависимости. Человек может верить, что им руководит долг, хотя основной его мотив — тщеславие. Теми, кто их использует, большинство рационализации полагаются истинными. Человек не только хочет, чтобы другие верили в его рационализации, но и сам верит в них; и чем больше он хочет защитить себя от осознания своей собственной мотивации, тем сильнее должен в них верить... В процессе психоанализа человек начинает понимать, какие из его идей имеют эмоциональную матрицу, а какие — условные клише, лишенные корней в структуре его характера... Душевного здоровья нельзя достичь, если мы не подвергнем тщательному изучению наше мышление и чувство и не установим, где мы рационализируем, а где наши убеждения коренятся в чувстве. Критическая самооценка, вытекающая из нее, и способность различать подлинный и ложный опыт существенны для религиозного отношения, и это прекрасно выражено в древнем религиозном документе буддийского происхождения. Мы находим в Наставлениях тибетских учителей перечисление десяти иллюзий, которые могут служить причиной ошибки. 1. Желание можно принять за веру. 2. Привязанность можно принять за благоговение и сострадание. 3. Прекращение мыслительных процессов можно принять за спокойствие бесконечного ума, являющееся истинной целью. 4. Чувственные ощущения (или феномены) можно принять за откровения (или проблески) реальности. 5. Простой проблеск реальности можно принять за полное ее осуществление. 6. Те, кто

проповедует, но не практикует религию, могут быть приняты за истинно посвященных. 7. Рабы страстей могут быть приняты за мастеров йоги, которые освободились от всех условностей. 8. Действия, предпринимаемые в собственных интересах, можно ошибочно принять за альтруистические. 9. Обман может быть принят за осторожность. 10. Шарлатанов можно принять за мудрецов.

Главная цель психоанализа — помочь людям отличать истину от лжи в самих себе... “Истина сделает вас свободными”.

Трагедия всех великих религий заключается в том, что они нарушают и извращают принципы свободы, как только становятся массовыми организациями, управляемыми религиозной бюрократией. Религиозная организация и люди, ее представляющие, в какой-то степени начинают занимать место семьи, племени и государства. Они связывают человека, вместо того, чтобы оставить его свободным, и человек начинает поклоняться не богу, но группе, которая претендует на то, чтобы говорить от его имени. Это случилось во всех религиях. Их основатели вели человека в пустыню, прочь от Египта, но потом другие вожди вели его назад, к новому Египту, хотя и называли последний Землей Обетованной.

Заповедь “Люби ближнего твоего, как самого себя” является, с очень незначительными вариациями в формулировке, основным принципом, общим для всех гуманистических религий. Однако если любовь настолько простое дело, как это представляется большинству людей, то трудно понять, почему великие духовные учителя человечества *заповедовали*, чтобы человек возлюбил. Что такое любовь? Зависимость, повиновение, неспособность покинуть привычное “стойло”, господство, собственничество и желание управлять — входят ли в понятие любви также и эти чувства? ...Люди думают, что *любить* просто, но что *быть любимыми* — очень трудно. С нашей рыночной ориентацией мы думаем, что нас не любят, потому что мы недостаточно “привлекательны”. ...Люди не понимают, что реальная проблема состоит в том, что любовь — весьма непростое дело и что вас любят, только если вы сами любите; именно ваша способность любить и вызывает любовь в другом человеке. Самое трудное — именно неподдельная способность любви. На что бы ни жаловался невротик, какие бы ни проявлял симптомы — все они проистекают из его неспособности любить...

Ж. Франкл¹²

Психотерапия и религия

Цель психотерапии — исцеление души, цель же религии — спасение души. Если, однако, религию, согласно ее исходной направленности, мало заботят и волнуют такие вещи, как выздоровление или предупреждение болезней, тем не менее по своим результатам — ненамеренно — она оказывает психогигиеническое, даже психотерапевтическое действие. Это происходит благодаря тому, что она дает человеку беспрецедентную возможность, которую он не в состоянии найти где-либо еще: возможность укрепиться, утвердиться в трансцендентном, в абсолютном. В психотерапии мы также можем зафиксировать аналогичный непреднамеренный побочный эффект, поскольку мы наблюдаем в отдельных случаях, что пациент в ходе психотерапии приходит обратно к давно утраченным источникам изначальной, подсознательной вытесненной религиозности. Однако, хотя такое и случается, врач не вправе ставить перед собой такую цель. Ведь в этом случае врач объединяется с пациентом на почве общей веры и действует исходя из этого, но тем самым он уже с самого начала обращается с ним не как с пациентом.

Если мы хотим определить отношение человеческого к божественному, то есть к сверхчеловеческому, измерению, то напрашивается сравнение с золотым сечением. Как известно, в нем меньшая часть относится к большей так же, как большая часть относится к целому. Не подобно ли этому отношение животного к человеку и человека к Богу? Как известно, у животного есть лишь среда, в то время как человек “обладает миром” (М.

¹² Франкл В. Человек в поисках смысла. М., 1990.

Шелер); однако мир человека относится к сверхмиру так же, как среда обитания животного относится к миру человека. И это означает, что подобно тому как животное, находясь в своей среде, не в состоянии понять человека и его мир, так и человек не может иметь представление о сверхмире.

Возьмем для примера обезьяну, которой делается болезненная инъекция с целью получения сыворотки. Может ли обезьяна понять, почему ей приходится страдать? Исходя из своей среды, она не в состоянии понять соображения человека, подвергающего ее своим экспериментам. Ей недоступен мир человека, мир смысла, он непостижим для нее, она не может войти в это измерение. Не следует ли нам предположить, что в еще более высоком измерении есть еще один непостижимый для человека мир, в котором только и приобретают смысл — сверхсмысл — его страдания?

Психотерапия не должна также вступать на почву веры в божественные откровения. Ведь признание вообще существования подобных откровений уже подразумевает выбор в пользу веры. Бесполезно спорить с неверующим, говоря, что откровения существуют: если бы он убедился в этом, он бы давно уже был верующим.

...Человеческое бытие всегда стремится за пределы самого себя, всегда устремляется к смыслу. Тем самым главным для человеческого бытия является не наслаждение или власть и не самоосуществление, а скорее осуществление смысла. Если психотерапия будет рассматривать феномен веры не как веру в бога, а как более широкую веру в смысл, то в принципе она вправе включить феномен веры в сферу своего внимания и заниматься им. Здесь она заодно о Альбертом Эйнштейном, для которого задаваться вопросом о смысле жизни — значит быть религиозным.

...Религиозная вера является в конечном счете верой в сверхсмысл, упованием на сверхсмысл. Конечно, это наше понимание религии имеет очень мало общего с конфессиональной ограниченностью и ее следствием — религиозной близорукостью, при которой бог видится как существо, для которого важно, в сущности, одно: чтобы в него верило возможно большее число людей. Причем именно таким образом, как это предписывает определенная конфессия. Я просто не могу вообразить себе бога таким мелочным. Но я не могу также представить себе, чтобы для церкви имело смысл требовать от меня, чтобы я верил. Ведь я не могу хотеть верить, хотеть любить, я не могу заставить себя любить, как и не могу заставить себя надеяться, не покрывив душой. Есть вещи, которые нельзя хотеть и которые нельзя поэтому организовать по требованию, по приказу... Аналогичным образом обстоит дело с любовью и с верой: ими нельзя манипулировать. Это интенциональные феномены, которые возникают тогда, когда высвечивается адекватное им содержание.

Как-то раз у меня брала интервью журналистка из американского журнала "Тайм". Она задала вопрос, вижу ли я тенденцию к уходу от религии. Я сказал, что существует тенденция к уходу не от религии, а от тех верований, которые, похоже, не занимаются ничем другим, кроме борьбы друг с другом и переманивания друг у друга верующих. Значит ли это, спросила журналистка, что рано или поздно мы придем к универсальной религии? Напротив, ответил я, мы движемся не к универсальной, а к личной, глубочайшим образом персонализированной религиозности, с помощью которой каждый сможет общаться с богом на своем собственном, личном, интимном языке.

Разумеется, это не значит, что уже не будет никаких общих ритуалов и символов. Ведь есть множество языков, но разве многие из них не объединяет общий алфавит? Так или иначе, разнообразие религий подобно разнообразию языков. Никто не может сказать, что его язык выше других языков: на любом языке человек может прийти к истине, к единой истине, и на любом языке он может заблуждаться и даже лгать. Так же посредством любой религии может он обрести бога — единого бога.

СЕКУЛЯРИЗАЦИЯ

1. Секуляризация как исторический феномен. Свобода совести.
2. Теория секуляризации.
3. Проявления и последствия секуляризации в современном обществе.

1. СЕКУЛЯРИЗАЦИЯ КАК ИСТОРИЧЕСКИЙ ФЕНОМЕН. СВОБОДА СОВЕСТИ

Религия изменяется, она претерпевает большие или меньшие изменения на протяжении подчас небольших отрезков времени, так что эти изменения заметны в пределах жизни одного поколения. Однако изменения могут быть и долговременными, растягиваясь на столетия. Религия более консервативна, чем другие сферы сознания. Здесь особенно велика сила традиции. Каждая религия претендует на обладание божественным откровением, т. е. вечной истиной. И все же если религия остается неизменной, тогда как общественная жизнь и сам человек, его опыт становятся другими, то происходит отчуждение религии от того, чем живут люди, от их реальных интересов и потребностей.

Уже в прошлом веке было отмечено, что изменения, происходящие в религии на протяжении Новой истории, начиная с XV—XVI вв., выражают общую тенденцию уменьшения влияния религии на общество и на жизнь отдельного человека. Религия становится как бы менее нужной. Чтобы преодолеть вырастающую “стену отчуждения” между нею и изменившимся миром, религия вынуждена идти на компромисс, приспособляясь к изменившимся условиям, внося коррективы в вероучение, социальные и этические доктрины, формы организации и деятельности. Для обозначения явлений такого рода применяются два понятия — *секуляризация* (изменения во взаимоотношениях религии с обществом) и *модернизация* (изменения в самой религии).

Секуляризация означает *обмирщение*: то, что было принадлежностью веры и церкви, становится со временем от них независимым, светским. В истории Европы это коснулось поначалу власти духовенства и церковной собственности, а позже, начиная с эпохи Просвещения, этот процесс распространился и на духовную сферу, культуру. Сам термин “секуляризация” был использован впервые в 1646 г. французским посланником Лонгвилем во время переговоров, предшествовавших заключению Вестфальского мира, и означал возможность удовлетворения интересов победителей за счет конфискации монастырских владений. Секуляризация церковного имущества практиковалась европейскими монархами, а в России, например, Петром I и Екатериной II довольно широко.

Решающий шаг в этом направлении был сделан в самом начале Великой французской революции, когда по предложению гражданина Талейрана Национальное собрание приняло 2 ноября 1789 г. краткое решение: “Все церковное имущество находится в распоряжении нации”. Это означало конфискацию церковного имущества, закрытие монастырей. Важнее, однако, был не экономический, а политический аспект этого процесса. Революции (в Англии и Франции), война за независимость США выдвинули идею народного суверенитета: законным авторитетом обладает уже не Бог или традиция, но народ. Политическое освобождение является создателем и собственником народного суверенитета, а не получает его “из рук” церкви, от имени Бога.

Сейчас понятие секуляризации употребляется в самом широком значении: освобождение из-под контроля духовенства как общественной группы, из-под контроля церкви как института (или моральной силы), т. е. освобождение от религиозного контроля в мирских делах. Исходным был вопрос о политической власти. Секуляризация в своем

первоначальном значении означала установление светского контроля над делами, которые ранее считались прерогативой церкви.

Примером могут служить события, развернувшиеся в республике Венеция в начале XVII в. В 1606 и 1607 гг. она находилась под интердиктом, наложенным папой. Дело в том, что в Венеции было принято, что духовенство, обвинявшееся в уголовных преступлениях, предстало перед мирскими судами; венецианское право ограничивало вклады мирян на нужды церкви, регулировало строительство церковных зданий и т. д. Папская курия враждебно относилась к отказу Венеции участвовать в крестовых походах, к исключению духовенства и клерикально настроенных семейств из правительственных советов, к стремлению сохранять дипломатические и торговые связи с нехристианскими странами. Для папства Венеция являла собой опасный пример государства, настаивавшего на принципе автономии таких сфер человеческой деятельности, как политика, экономика и культура. Главный предмет спора — допустимо ли заниматься разнообразной мирской деятельностью в соответствии с принципами, принимающими во внимание только человеческие цели, которым они призваны служить, или же, напротив, эта деятельность должна контролироваться церковными Властями и служить высшим духовным целям. Венецианцы считали, что в мирских делах над ними нет и не должно быть власти.

Мирские притязания Венеции означали в глазах Рима мятеж против предустановленного божественного порядка в целом. Они угрожали традиционному представлению об обществе как структурном целом под властью единоличного главы и обществе как функциональном единстве, в котором вся деятельность должна быть подчинена служению высшим, т. е. религиозным, целям. Речь шла об отказе от средневекового христианского представления о мире и его устройстве, от всей традиционной формы организации человеческих представлений: секуляризация покоилась на глубокой убежденности в том, что вечные истины недоступны человеческому интеллекту и что только ограниченные знания, представляемые опытом в этом мире, имеют значение для земной человеческой деятельности. Человек живет как бы в двух раздельных мирах, земные и небесные явления несовместны, и, не отвергая веры в бога, отдавая богу богово, в то же время человек должен воздать “кесарю — кесарево”. Венецианцы защищали действия республики, апеллируя исключительно к интересам государства.

Позиция, которую представляла Венеция, была связана с развитием Ренессанса в Италии. Но практическое проведение секуляризации в Европе началось еще раньше: замена клириков мирянами в правительственных учреждениях, передача юридической власти, ранее принадлежавшей церкви, светским судам, а также секуляризация церковных земель и имущества. Так, в течение XVI в. управление госпиталями во Франции и филантропическая деятельность в Англии в значительной степени перешли из рук духовенства к светской администрации. Это мотивировалось тем, что подобные дела больше относятся к светскому порядку на земле, а не к компетенции иного мира, спасающего души. Итак, нужно отличать интересы веры от интересов государства. Отлучение Венеции закончилось поражением папства, и оно уже никогда больше не пыталось бросить вызов светскому порядку в такой открытой форме, как тогда.

По тем же причинам и сфера культуры стремится выйти из-под власти духовенства. В XVII в. начинается секуляризация науки (Галилей, Декарт, Ньютон, Бэкон, Гоббс, Бейль, Локк). Принцип разделенности разума и веры, светского и духовного начала и, следовательно, независимости начала светского наглядно проявляется не только в политической, научной мысли той эпохи, но и в этике, которую начинают рассматривать как светскую науку.

Европейское Просвещение раздвинуло границы и углубило процесс секуляризации, противопоставив религии самостоятельный и независимый от нее человеческий разум. Оно и в теории и на практике подрывало влияние религии, утверждая самостоятельность мира: человек не нуждается в опеке со стороны религии и церкви. Тем самым был брошен вызов христианским церквям, стремившимся сохранить свое господствующее положение в обществе, навязывающим религию силой или законодательством, объявившим войну науке и демократии. В понятии секуляризации выражается с этих пор главным образом именно идея самостоятельности мира, освобождения человеческого разума от порабащающих его теологических догм и запретов, освобождение человеческой совести от насилия в выборе

мировоззрения, убеждений. Идет борьба за то, чтобы на деле отделить церковь от государства, а школу от церкви.

Секуляризация была одной из главных сил, которые сформировали современную культуру и общество. Она утверждала тот светский дух, который присущ современному человеку. Сегодня мы живем в секулярном обществе. Это и есть тот результат, к которому привела секуляризация как многосторонний исторический процесс, благодаря которому в современных развитых странах коренным образом изменилось положение религии, веры и церкви в обществе. Этот процесс, начавшийся в Европе, продолжается во всем мире сегодня. Понятия светского государства, светской школы и т. д. отражают тот факт, что отношения между людьми в обществе перестают быть религиозно обусловленными. Религия и церковь утрачивают прежнее место и значение: сходит на нет или просто исчезает апелляция к богу, религиозная интерпретация в объяснении различных сторон действительности, равно как в решении жизненных проблем общества и личности. Язык религии, ее понятия все больше отдаляются от повседневного опыта, реальной жизни, становятся все более чужеродными по отношению к ней. Все меньше становится “точек соприкосновения между жизнью современного мира и церковной проповедью. Вплоть до XIX в. во всех существовавших обществах религия служила фундаментом формирования мировоззрения, лежащего в основе той или иной культуры в целом. Современное общество тяготеет к выработке своего мировоззрения, независимого от религиозных символов и мифов, опирающегося на науку, обретающего опору в широком распространении и повышении уровня образованности. Секулярные отношения и взгляды свободны от прямого религиозного воздействия, не интегрированы в религиозную смысловую структуру. Это относится к важнейшим областям современного общества, его институтам, которые больше не нуждаются в религиозной легитимации. Это относится к современному государству с его законодательством и правом, к экономике с ее рыночным механизмом. Это относится к естествознанию и технике, к социальным и гуманитарным наукам, к искусству, к культуре в целом. В результате длительного исторического процесса все эти области жизни общества и его институты—как самостоятельные, обладающие своими собственными мерками и способами деятельности, — выделились из религиозно обусловленного строя жизни общества и его культуры как единого целого, построенного на религиозной основе. Вместе с тем и сама религия превратилась в одну из сфер жизни общества, тогда как прежде она выступала в качестве объединяющей его силы, его “всеобщего синтеза”. Теперь она существует в одном ряду с искусством, наукой, философией и т. п. Теперь никому в голову не придет усмотреть в теологии ту “царицу наук”, которая прежде властвовала над умами и осуществляла роль верховного цензора в любой сфере человеческого познания. Религия не изолирована, конечно, от других сфер жизни, но она включается в политическую, например, или экономическую деятельность самое большее как мотивация поведения тех людей, которые являются верующими. В искусстве религиозная традиция теперь один из возможных источников, которым может пользоваться художник в зависимости от его личных склонностей, вкусов или целей. Хотя наука не исключает религию, она в значительной степени лишает ее значения в качестве объяснения действительности, во многом обесценивает свойственный ей способ объяснения и ценность религиозной картины мира. Такова институциональная сторона секуляризации общества.

Но и в общественном сознании во многом уменьшилось значение религии как “путеводителя” человека, ищущего опоры для решения своих жизненных проблем. Часто она — если не сбрасывается совсем — как бы встраивается в систему современного мировоззрения и используется в ней в качестве вспомогательного средства. Светский принцип, секулярность, свобода совести воплощаются в миропонимании человека, в его самосознании как свободного автономного субъекта: он ничего не обязан принимать просто на веру, слепо подчиняясь силе традиции, он критически воспринимает и оценивает их; мир, в котором он живет, доступен его пониманию, он устраивает этот мир сообразно своим целям и возможностям, он никому “другому”, никакой стоящей над человеком силе ничем не обязан. Все, чем он обладает, добыто им самим, а не даровано свыше. В общественном сознании господствуют идеи, определяющие его в основном “посюстороннюю”, “мирскую” ориентацию.

Исторически получилось так, что первой битвой за права человека в Новое время была битва за свободу совести, а принцип толерантности, терпимости, уважения к чужим

взглядам и убеждениям был сформулирован первоначально как требование веротерпимости. Наше сегодняшнее понятие свободы совести коренится в просветительских идеях XVII—XVIII вв., хотя сам вопрос о духовной свободе человека, конечно, много старше. В сущности, это вопрос о том, может ли у человека быть такая свободная область его духовной жизни, куда не вправе вторгаться какие бы то ни было власти — светские или духовные, и относится ли к этой области религиозная вера. В Римской империи на первых порах христианство было запрещенной религией и христиане, если не отрекались от своей веры, подвергались гонениям.

В средневековой Европе католическая церковь была нетерпима ко всякому инаковерию и преследовала его, не останавливаясь перед уничтожением еретиков. Отклонение от господствующей веры рассматривалось как опасное государственное преступление.

В 1689 г. в знаменитых письмах о веротерпимости Джон Локк выдвинул требование: государство должно признать свободу религии, оно должно предоставить людям право религиозного самоопределения, оно не должно лишать своих подданных гражданских и политических прав в зависимости от их принадлежности к определенной религии; нужно разделить церковь и государство.

В 1763 г. Вольтер провозглашал, что свобода совести есть право, которое человек получил от природы, и никто не может принуждать его в вопросах веры. Каждому нужно разрешить молиться на свой лад, каждый вправе исповедовать ту или иную веру в согласии лишь со своей совестью.

Эти идеи отражены во Французской Декларации прав человека и гражданина (1789), в конституции США (1787) и американском Билле о правах (1791), которые впервые дали правовое обеспечение свободы совести.

Границы свободы совести раздвинуты были, когда к идее веротерпимости, свободе в выборе религии была добавлена мысль о свободе от религии (Фейербах, а затем Маркс). Так сложилось понимание одного из основных прав человека — права выбирать религию или отказываться от нее.

Является ли процесс секуляризации необратимым? Означают ли те перемены, которые привели к изменению роли религии в жизни общества, что дело идет к полному исчезновению религии? Ответ на этот вопрос не столь уж очевиден. Скажем, религия сегодня не воспринимается как помеха прогрессу, как препятствие на пути развития науки. Проблемы, которые были столь острыми и насущными вчера, сегодня уже ушли в прошлое. Между тем процесс секуляризации встречает противодействие, возникают движения за “возрождение” традиционных религий, за “религиозное обновление”, когда появляются новые культы и религии. Попытки “возвращения религиозности” связаны с возрастающей сложностью жизни, с поисками стабильности, психологической устойчивости перед лицом проблем, порожаемых современным этапом общественного развития, таких, как отчуждение от природы, утрата связи с традицией и т. п. Означает ли наметившаяся сегодня тенденция возвращения к мифологическим и религиозным мотивам серьезный поворот к религии или только поверхностный религиозный энтузиазм? Ответ на этот вопрос предлагают теории секуляризации, сформулированные — на основе различных подходов — современной социальной наукой.

2. ТЕОРИЯ СЕКУЛЯРИЗАЦИИ

Сегодня существует согласие в том, что секуляризация имеет большое значение и является характерной чертой современного общества, что традиционные религиозные символы и ценности не могут выполнять, как прежде, функцию объединяющей общество силы и что в решении вставших проблем решающая роль принадлежит науке и технологии. Однако существуют и значительные различия в понимании причин и последствий секуляризации, а также перспектив религии в будущем. Одни полагают, что секуляризация представляет необратимый процесс, который неуклонно ведет к сокращению сферы действия религии, к прогрессирующему ее упадку и исчезновению. Другие утверждают, что секуляризация означает лишь видоизменение религии, что на смену изжившим себя формам религии приходят новые, но религия продолжает существовать. В секуляризации они видят нормальный, здоровый процесс, способный, может быть, даже усилить влияние религии в ее

обновленных образцах. Мы рассмотрим теории секуляризации, которые сегодня считаются наиболее обоснованными и имеющими ключевое значение.

Секуляризация как утрата “священного” и угроза социальному порядку и согласию. Так оценивает один из видных современных социологов П. Бергер секуляризацию. С его точки зрения этот процесс влечет за собой много важных последствий для жизни как отдельного человека, так и общества в целом. В книге “Священная завеса” (1967) он определяет секуляризацию как процесс освобождения человека, различных сфер жизни общества и культуры от власти церкви и организованной религии. Речь идет о таких явлениях, как отделение церкви от государства, создание системы светского образования, потеря интереса к религиозным сюжетам в искусстве, завоевание наукой самостоятельности по отношению к теологии и др.

Происходит секуляризация не только общества, его институтов, но и сознания. Секуляризация на уровне социальной структуры (“объективная секуляризация”) имеет свое подобие на уровне сознания индивида (“субъективная секуляризация”): обычный человек, “человек улицы” становится во все большей степени безразличным к религии. Его повседневная жизнь исключает необходимость обращения к церкви, он постоянно переносит на “потом” обязанности, связанные с церковной жизнью, а то и вовсе забывает о них. П. Бергер констатирует, что религия все меньше влияет на семейную жизнь, становясь и здесь “антикварной” вещью. В политике человек руководствуется сегодня мотивами, далекими от религиозной веры.

Секуляризация неразрывно связана с плюрализмом мировоззрений, в том числе и с плюрализмом религиозным. Религия перестает быть символом той главной святыни, которая объединяет и сплачивает как единое целое то или иное общество. Она становится делом личного выбора индивида, а не олицетворением единственно возможной истины и одного единственно возможного пути в жизни. Религия становится частным делом индивида, она “приватизируется”, и это неизбежно приводит к уменьшению ее власти, силы воздействия на жизнь человека.

Возникает противоречие между публичной риторикой, признающей, например в США, социальную и этическую ценность религии в ее предельно общей форме “гражданской религии” как духовной основы общества, и тем, что она является частным достоянием личности, отдана на откуп индивиду, его субъективным религиозным предпочтениям и его выбору. В этих условиях религия по-своему оказывается ориентированной на рыночные отношения. Плюралистическая ситуация — это ситуация рынка: религия должна быть “продана” клиентам, которые более не ограничены в своем праве “покупать”. Религиозные институты становятся торговыми агентствами, религиозные традиции — потребительским товаром. Все это — эмпирически наблюдаемые процессы в современном обществе. Религия все в большей степени сводится к набору вариантов психотерапевтических программ или не связанных с конфессиональной принадлежностью субъективных ориентации. В целом, констатирует П. Бергер, современное индустриальное общество разрушает традиционные религиозные институты, неизбежно порождая секуляризацию, плюрализм и субъективизацию веры. В этом направлении действуют закономерности динамики развития современного общества — усложнение социально-политических отношений, изменения в средствах массовой информации, урбанизация, изменения стиля жизни.

П. Бергер полагает, что освобождение на путях секуляризации было оплачено весьма дорогой ценой. Религия выполняла важную функцию в обществе, она создавала “священный космос”, окружая аурой святости устои жизни, набрасывая на них “священную завесу” и наделяя безусловным смыслом. Общность религиозных верований, ценностей и символов была тем “клеем”, который связывал общество воедино. Религиозные заповеди несли абсолютные непререкаемые императивы и общие цели, без которых общество не может долго существовать. Секуляризация склоняет человека к представлению о том, что нет ничего “святого”, абсолютные ценности становятся относительными и условными, и это ведет к кризису — утрате смысла, аномии, дезориентации человека. Последствия секуляризации, с точки зрения П. Бергера, деструктивны.

Одну из причин и движущих сил секуляризации он усматривает в самой религии, точнее, в иудео-христианской традиции, которая утвердила монотеизм. В Ветхом завете один бог остается священным, а мир представляет собой бытие, в котором не обитает дух.

Природа дана человеку во владение, чтобы он пользовался ею, ее ресурсами. В особенности протестантизм способствовал тому, что М. Вебер называл “разволшебствованием” мира, — пересмотру таких существенных моментов в понятии священного, как вера в чудо, мистика, магия. Все это открыло в дальнейшем дорогу для развития науки, технического прогресса, современной цивилизации, утратившей бога.

Еще один фактор, способствующий секуляризации, — дифференциация общества, выделение более или менее самостоятельных сфер социального целого, их специализация. В результате религия предстала как некая обособленная (институциональная) сфера религиозной активности и религиозных символов, тогда как общество оказалось как бы выведенным из-под юрисдикции “священного”, оставшись принадлежностью “мира”. Таким образом, религия сама может способствовать развитию процесса секуляризации. Об этом свидетельствует и теологический модернизм, появление различных вариантов “светской религии”.

Итак, по мнению П. Бергера, секуляризация враждебна религии, и вместе с разрушением религии ставит под угрозу стабильность общества.

Секуляризация как вытеснение религии наукой, рациональным мышлением, светской этикой. Эта точка зрения, согласно которой религия ослабевает и будет продолжать ослабевать по мере развития науки и роста образованности общества, является сегодня господствующей.

Многие опросы общественного мнения отразили долговременную тенденцию к упадку религиозной веры в западном обществе. Масштабы и интенсивность религиозной веры имеют отчетливую обратно пропорциональную зависимость от уровня образованности. Религия сильнее там, где человек меньше всего обладает научно-рациональной картиной мира. Все большее число людей осмысливают мир и свою собственную жизнь без помощи религии, и отсутствие религиозной веры значительно больше распространено среди образованных людей. Все чаще церковь рассматривается как “учреждение”, все чаще проводится разграничение между “церковностью” и “религиозностью”. Зарегистрирована устойчивая тенденция падения интереса к религии среди молодежи.

Многие социологи интерпретируют такого рода факты как свидетельство глубоких сдвигов в человеческом мышлении, которое в своем развитии последовательно идет от “мифа к логосу”. Американский исследователь О’Ди отмечает в этой связи два обстоятельства: во-первых, “десакрализацию” восприятия человеком окружающего его мира (область сверхъестественного существенно сокращается) и, во-вторых, рационализацию мышления — веру в разум, логику, науку. В результате в мире не остается места для “тайны”, “священного”, мир как доступный человеческому разуму становится миром, в котором “мистерии” уступают место “проблемам”, решаемым с помощью разума. Сама религия, отмечает этот социолог, становится на путь “демифологизации” библейских повествований, т. е. такой их интерпретации, которая делает их приемлемыми для образованного человека, его критического и рационалистического мышления. Поскольку мир может быть объяснен наукой, полагает О’Ди, отпадает надобность в трансцендентном боге и все большее число людей утрачивает интерес к религии: секуляризация ведет к упадку религии. В отличие от П. Бергера, О’Ди позитивно оценивает последствия этого процесса для общества. Наука и светская этика достаточно эффективно помогают (решать стоящие перед современным миром проблемы, делая излишней апелляцию к богу и религиозной вере.

Секуляризация как эволюция и видоизменения религии в ходе социальных перемен. Одна из принятых современным религиоведением интерпретаций секуляризации заключается в том, что она означает изменение религии, но не обязательно ведет к уменьшению ее значения: оно только иначе проявляется.

Согласно Т. Парсонсу, развитие общества идет по пути дифференциации, и религия утрачивает прежнее значение его “священного образа”, когда обоснованием светской власти служила ссылка на ее божественный источник; религия в результате секуляризации общества, утраты им сакрального характера, отделяется в одну из сфер социальной жизни и становится со временем во все большей степени частным делом. Религия в качестве социального института оказывает поэтому меньше прямого влияния на государство, правосудие, экономику, образование. Но это компенсируется тем, что для индивида, который получает теперь возможность сознательно выбирать религиозную веру, освобождаясь от

принуждения со стороны церкви и теологии, религия становится более значимой. Таким образом, христианство все еще сохраняет большое влияние на общественную жизнь. Ведь западное общество создавалось людьми, которые находились под влиянием христианского этоса и христианского взгляда на мир, оно впитало в себя христианские идеи. Конечно, в результате секуляризации власть церкви сегодня — только тень ее бывшего могущества, бог все больше вытесняется за пределы социальной сферы человеческого существования в область “личного”, “индивидуального”, во внутренний мир. И все же в целом западная цивилизация сложилась на христианской основе, которая так или иначе способствовала развитию и науки, и светского государства, и гуманизма, и самого секуляризационного процесса.

Современный человек живет сегодня в социальной системе, впитавшей в себя христианские идеи, и под их влиянием, если не прямым, как прежде, то косвенным, опосредованным. И сам он в какой-то мере, чаще всего не отдавая” отчета себе в этом, неосознанно, направляет свои действия в соответствии с христианской этикой, ведет себя под влиянием религии, ставшей “невидимой религией”. Таким образом, упадок церковной религиозности может вести и ведет к возникновению новых форм религии, отвечающих потребностям человека, живущего в современном обществе, к новым проявлениям религиозности.

Американский социолог Р. Белла полагает, что с возрастанием сложности социальной организации религия претерпевает эволюцию, в ходе которой она обнаруживает способность не только укреплять существующие социальные структуры, но, изменяя сложившиеся нормы и ценности, способствовать дальнейшему развитию общества. Это относится и к секулярному обществу. Более поздние стадии эволюции религии свидетельствуют о возрастающей ее автономии по отношению к социальной среде и возрастающем влиянии на социальное развитие.

Р. Белла выделяет пять этапов эволюции религии: примитивный, архаический, исторический, раннесовременный и современный. Наиболее простая форма религии, такая, как у австралийских аборигенов, создает мифический мир, населенный духами, как модель понимания реального мира. Религия на этой ступени, в виде тотемизма, способствует социальной солидарности и стабильности и дает мало средств для преобразования мира.

Архаическая религия, возникающая на самых ранних стадиях развития цивилизации, еще не обладающих письменностью, сохраняет такой способ религиозной мотивации поведения людей, который ориентирует наследование строгим образцам, соблюдение и поддержание традиции, а не поиск нового.

Исторические религии обретают существенно новые черты. Переход от политеизма к монотеизму, единобожию ведет к представлению о боге как о совершенно особом, отличном от всего остального, трансцендентном, т. е. лежащем за пределами мира. Представление о боге как о высшей ценности ведет к обесцениванию реального мира, вплоть до его отрицания и неприятия как мира “греховного”. Идеалом религиозной жизни в исторических религиях является уход от мирской суеты. Критерием благочестивости верующего считалась степень его приближения к идеалу монашеской жизни.

На этом этапе религия делает первый шаг на пути к секуляризации, осуществляя своего рода “демифологизацию” архаических религий: упрощается громоздкая мифология; бог — единственный творец и управитель мира. А главное — теперь бог есть святое, тогда как мир лишен святости, в нем не обитает дух. Мир дан человеку в пользование, он властвует над миром, но теперь уже не с помощью магических заклинаний. Религиозное действие в исторических религиях становится прежде всего действием, необходимым для спасения. Спасения от самого себя, своей порочной, греховной, падшей природы. Согласно буддизму природа человека — это алчность и злоба, от которых он должен стараться избавиться, стремясь отрешиться от всякого желания и деяния, чтобы достичь желаемого — нирваны. Для древнееврейских пророков греховность человека выявляется не в тех или иных дурных поступках, а в его непослушании богу; бог ждет от человека безусловного послушания и вознаграждает его. В понимании Мухаммеда слово “кафир” означает не “неверный”, как его обычно переводят, а скорее “неблагодарный”, т. е. человек, пренебрегший милостью Аллаха. Только ислам, покорность, добровольное подчинение воле бога может привести его к спасению. Христианское решение, в отличие от буддистского, допускало возможность спасения и для человека, живущего мирской жизнью, если он не

забывает, что “царство божье не от мира сего”, и не отдается полностью мирской “суете сует”.

Исторический этап характеризуется также тем, что появляются религиозные организации, существующие самостоятельно, отделившись от других форм социальной организации, от государства. Не все исторические религии достигли той степени дифференциации, которой достигла христианская *церковь*, не все они обрели некоторую самостоятельность и независимость от других структур, в первую очередь политических. Исторические религии выдвинули концепции совершенного общества, длительное время оказывавшие воздействие на те общества, в которых они существовали, ориентируя на реализацию божественных заповедей, на стремление к общему благу. Однако в центре внимания исторических религий стояла драма спасения, их не интересовали социальные преобразования как самоцель, напротив социальные перемены были им ненавистны, и если исторические религии ратовали за социальные реформы, то делали они это, как правило, лишь во имя возвращения к какому-то существовавшему в прошлом образцовому строю. Исторические религии в целом не ориентированы на мотивацию человеческой деятельности в целях изменения мира.

В XVI в. в Европе происходит решительный сдвиг в сторону посюстороннего мира в качестве главной сферы религиозного действия. Возникает *раннесовременная религия*, получившая наиболее последовательное воплощение в протестантской Реформации. Так начинается четвертый этап эволюции религии, согласно теории Р. Беллы, спасения теперь надо искать не в той или иной форме ухода из мира, но в гуще мирской деятельности. Деятельность в миру, особенно для кальвинистов, становится главным способом прославления господина. Мирское служение, мирское призвание, мирской аскетизм провозглашают реформаторы христианства. Раннесовременная религия, не выходя в целом за рамки основной структуры исторической религии, не отвергая во имя новой религии христианство, а лишь реформируя его под лозунгом возвращения к его истокам и очищения от последующих искажений, сумела направить дисциплину и энергию религиозной мотивации на дело преобразования светского мира. Протестантская Реформация создала тот “дух капитализма” (М. Вебер), тот новый этос западноевропейского общества, который позволил достичь поразительных результатов не только в экономике, но и в политической жизни, в области науки, образования и т. д. В странах, которые сегодня идут по пути модернизации, следуя этому образцу, раннесовременная религия продолжает играть весьма важную роль.

В XX в. на Западе, который далеко ушел по пути секуляризации, начинается новый этап эволюции религии. Складывается, начинает развиваться *современная религия*. Сейчас, полагает Р. Белла, намечились только общие ее контуры: во-первых, ослабление организационного контроля религиозных убеждений, чем ставится под вопрос дальнейшее существование организации религии в виде церкви; во-вторых, имеет место *приватизация религии*. Эти две тенденции взаимосвязаны, Их эмпирическим подтверждением является дистанцирование все больших групп верующих, принадлежащих к разным конфессиям, от своей церкви как института. Развитие в этом направлении ставит вопрос о внецерковной религиозности.

Современный христианин — это “секуляризованный христианин, который живет в сегодняшнем мире — мире без бога; живет мирской жизнью, беря на себя ответственность за решение всех проблем, за удачу и неудачу. Религия, таким образом, вынуждена искать почву не в потустороннем начале, но в этической стороне жизни человека в “этом”, посюстороннем мире. И поскольку человек продолжает искать смысл своего существования в этих новых взглядах на мир, этот новый взгляд на мир, полагает Белла, глубоко религиозен. Отсюда вывод, к которому он приходит: “Процесс секуляризации влечет за собой не ликвидацию самой религии, а изменение ее структуры и роли. Но мы только начинаем приходить к пониманию этого”. Таким образом, Т. Парсонс и Р. Белла видят в секуляризации прежде всего процесс, в ходе которого религия становится частным делом индивида, т. е. происходит дифференциация во взглядах на мир и плюрализация культуры. Они полагают, что таким образом религия не теряет значения, что ее влияние на мировоззрение и социальное поведение не уменьшается.

Констатация процесса секуляризации, его проявлений, опирается на эмпирические данные и ими проверяется, что же касается вывода относительно изменяющейся роли религии, то он зависит от того, как понимается религия, и прежде всего от ответа на вопрос,

сохраняется ли религия, если исчезает понятие супранатурального, сверхъестественного. Р. Белла может утверждать, что религия в современном обществе не разрушается, а видоизменяется, потому что он использует для этого такое определение религии, согласно которому она выполняет функцию, без которой общество вообще не может существовать. Такой подход, однако, равнозначен снятию самой проблемы секуляризации, поскольку все же проблема именно в изменении и ослаблении влияния религии на общество.

3. ПРОЯВЛЕНИЯ И ПОСЛЕДСТВИЯ СЕКУЛЯРИЗАЦИИ В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ

Опросы общественного мнения, анализ статистических данных о показателях и динамике религиозности отражают долгосрочную тенденцию к упадку религиозной веры, подтверждают уменьшение ее влияния на жизнь современного общества. Христианство сопротивляется секуляризации, стремится доказать свою жизненную силу, обращаясь к социальным проблемам, осмыслению серьезных моральных проблем, поиску путей их решения; и добивается за счет этих усилий определенных результатов. Так, 80-е годы принесли в США расцвет консервативного евангелического направления христианства. Протестантские фундаменталисты претендуют на абсолютную моральную и религиозную исключительность, обладание вечными истинами спасения, счастья и процветания. Они выступают за запрещение аборт и наркотиков, в защиту традиционной семьи, против сожительства без освященного церковью брака, против легких разводов. Фундаментализм проповедует буквальное восприятие библейского учения и требует, чтобы креационизм изучался в школах наряду со светскими теориями происхождения мироздания. Фундаменталисты прилагают массу усилий, чтобы доказать вред не только светского гуманизма, но и “либерального” христианства, вставшего на путь его обновления и приспособления к современной науке и современному миру. Однако исследования, которыми были охвачены буквально все слои американского общества и все религиозные группы, показали не только общий долгосрочный спад в масштабах и интенсивности религиозности в США, но и то, что упадок веры в “фундаменталистские” религиозные построения (типа креационизма) оказался еще более быстрым, чем упадок веры в “либеральные” религиозные направления. Кроме того, международные опросы постоянно показывают, что население Западной Европы намного менее религиозно, чем американцы.

Анализ секуляризации не будет достаточно полным, если не рассмотреть более конкретно последствия этого процесса в общественном сознании и не дать ответа на вопрос, существуют ли альтернативы религии? Эти последствия неоднозначны. Во-первых, секуляризация как процесс сокращения или исчезновения массовой вовлеченности в религиозную жизнь ведет к появлению такого феномена, который можно обозначить как “нерелигиозность”. Он включает широкий спектр позиций: от простого равнодушия к религии, арелигиозности, до атеизма и антирелигиозных движений. Очевидно, что судьба этих альтернатив зависит в первую очередь от их способности предложить конструктивное решение тех проблем, с которыми не справляется религия. Решающим является вопрос: способно ли рациональное мышление, базирующееся на научных методах, выработать мировоззрение, дающее ответы на “конечные вопросы” о смысле человеческой жизни. Речь идет, конечно, не о “науке” в узкоспециальном смысле слова, но об интеллектуальном багаже секулярного общества, включая все виды светского сознания, весь его духовный багаж, философию, этику, эстетическое сознание, социальную мысль. Одна из альтернатив религии в секулярном обществе — светский гуманизм.

Во-вторых, “религиозный вакуум”, образующийся в результате упадка христианства, ведет к появлению и такой альтернативы, которая выражается в возврате к примитивным формам религии-суеверию, магическим ритуалам, мифологии, астрологии, оккультизму и т. д. Эти верования, своими корнями уходящие в дохристианскую эпоху, достаточно живучи. А в более широком плане — это широкий спектр “заменителей религии”, начиная от новых социальных утопий и идеологических мифов и кончая коммерческим культом секса.

Бесплодность слепого следования религиозной традиции в “обезбоженном” секулярном мире не должна служить помехой к пониманию того, что столь же бесплодна, чревата тем же моральным хаосом и утратой смысла всякая нигилистическая попытка отбрасывания или разрушения этой традиции.

Нельзя забывать, что человеческое сознание основывается на огромном многообразии опыта, включая и опыт религиозный, что весь этот опыт и возникшее на его основе понимание жизни формулируется на языке философии, поэзии, эстетики, политики, но и религии тоже. Без освоения и развития наследия, без преемственности нет пути в будущее. Но именно освоения и развития, а не реставрации. Анализ процесса секуляризации в своих выводах ценен в том случае, если избегает как апологетического, так и нигилистического искушения, стремления любой ценой, не считаясь с фактами, сохранить религию в неизменной, привычной роли или же, наоборот, вычеркнуть ее из жизни общества. Нужны непредвзятый объективный анализ и оценка возможностей религии в той или иной ее конкретной форме в том или ином конкретном обществе.

Такой подход актуален и для оценки роли религии в посткоммунистическом обществе. Кризис и крушение социализма в тех его вариантах, в которых он реально существовал, привели не только к дискредитации коммунистической идеологии, одной из ипостасей которой был “воинствующий атеизм”. Строительство социализма воспринималось как исторический эксперимент созидания общества без религии и воспитания нового человека, свободного от религиозных пережитков прошлого, т. е. как осуществление программы секуляризации. На самом деле нельзя ставить знак равенства между секуляризацией как объективно детерминированным социальным процессом и насильственным разрушением религии. Вместе с тем крушение социализма было воспринято многими не только как крушение “научного атеизма” — неотъемлемой составной части идеологии правящей коммунистической партии, — но и как крушение любой нерелигиозной формы сознания. Этому выводу способствовала попытка представить атеизм в качестве главного виновника тоталитаризма.

В результате сегодня можно констатировать кризисные явления в тех современных светских течениях культуры, которые в исторической перспективе развития процесса секуляризации выражали себя вне религиозной традиции или в оппозиции к существующей религиозной культуре. Проявлением всего этого и является сегодня “поворот к религии”, надежда на ее “возрождение” веред, которая прежде тяготела к секуляризации общественной жизни. Этот “поворот” сопутствует и отражает переходное состояние общества, расстающегося с прежними идеологическими устоями и ведущего поиски новых мировоззренческих основ. В этих поисках есть и тупиковые варианты, соблазнительные своей простотой. Один из них — заимствовать готовый образец извне, в виде американского или японского пути развития, другой — понять задачу восстановления разрушенной национальной традиции как возрождение того, что было разрушено и предано забвению.

Долговременной перспективой остается, однако, секуляризация общественной жизни, которая не равнозначна вытеснению религии или тем более попыткам ее насильственного разрушения, но выражается в изменении характера взаимодействия между религией и обществом в результате тех процессов, которые определяют главные направления современного мирового развития.

Секуляризация — сложный и еще недостаточно изученный процесс. Ее исследование до сих пор преимущественно велось на основе анализа общественного развития в его западном варианте. На этой основе вырабатывались методы, понятия, оценки. Между тем секуляризация развивается в специфических формах в каждом конкретном обществе в зависимости от его особенностей, включая и конфессиональные. В Турции или Японии она не является простым воспроизведением того, что происходило или происходит в западноевропейских странах. Нельзя не учитывать значительные различия, которые существуют даже между Западной Европой и Северной Америкой, и тем более — Россией.

Тем не менее уже теперь понятие секуляризации дает достаточно прочную основу для анализа роли религии в современном мире и ее перспективы. Этот анализ в принципе исключает оценочный подход: что лучше, сохранить или отбросить религию? Он основывается на выявлении реальных функций и возможностей религии в контексте главных тенденций мирового развития, содержание которых составляет переход к более высокому, глобальному уровню человеческой организации, рождение “планетарного сознания” и нового мирового сообщества. Религия в этом контексте выступает как один из типов организаций, объединений людей, их сообществ, наряду с национальными, местными или

региональными, научно-экономическими (в виде транснациональных корпораций) и другими, каждый из которых способен облегчать или тормозить процесс развития.

Анализ показывает, что религиозные сообщества не самые сильные из числа тех факторов, которые могут способствовать преодолению кризисных ситуаций и решению мировых проблем. Традиционно они были источниками духовности и морали, поддерживали позитивные и осуждали негативные социальные установки, действия, ценности. В то же время они поощряли войны и преследования, поддерживали разрушительные силы во имя своих святых. Религиозные сообщества сегодня еще более разобщены, чем государства. Многие из них претендуют на исключительность в определении истинных путей, которыми должно идти человечество. Часто конкуренция, войны и деструктивное поведение характеризуют взаимоотношения как между различными группами внутри религий, так и между религиями, а также их отношения к нерелигиозным, светским движениям. В современном мире они зачастую представляют устаревшие верования, мало связанные с борьбой за справедливость, мир и изобилие. Традиционные кризисные стратегии религий ныне по сути бессильны разрешить мировые проблемы и являются скорее частью этих проблем, нежели их решением. Отсюда вовсе не следует, что противодействие угрозам тенденциям мирового развития предполагает “искоренение религии”. Скорее оно диктует необходимость достаточной радикальной трансформации организованной религии.

Вопрос заключается в том, могут ли религии трансформироваться таким образом, чтобы эти универсальные ценности принесли социально ощутимую пользу и в то же время были сведены к минимуму возможные негативные последствия их действий.

Возможна оптимистическая перспектива межрелигиозного диалога в мировом масштабе с целью достижения соглашения и сотрудничества, преодоления религиозной нетерпимости и розни, моральной поддержки другим организациям, действующим во имя общего блага. Но нельзя исключать и пессимистическую альтернативу, если религии не найдут путей и возможностей подчинить свою миссию этим целям, если вместо единства принесут рознь и конфликты.

ЛИТЕРАТУРА

1. Вебер М. Наука как призвание и профессия. //Избр. пр. М., 1990.
2. Сорокин П. Кризис нашего времени. //Человек, цивилизация, общество. М., 1992.
3. Белл Д. От священного к светскому //Этическая мысль. М., 1990.
4. Бонхеффер Д. Сопротивление и покорность.//Вопросы философии, 1981. № 10, 11.

ТЕКСТЫ

Д. Белл¹³

От священного к светскому

Если естественным миром управляют рок и случай, а техническим миром рациональность и энтропия, то социальный мир может быть охарактеризован как жизнь “в страхе и трепете”.

Всякое общество (мы здесь опираемся на Руссо) предполагает одновременно наличие как принуждения — армии, полиции, милиции, так и морального порядка, готовности людей уважать друг друга и уважать нормы общественного закона. При всеобъемлющем моральном порядке оправдание справедливости таких норм коренится в системе разделяемых людьми ценностей. Исторически религия — как способ сознания, связанный с исходными ценностями, — явилась основой общепризнанного морального порядка.

Сила религии проистекает не из каких-то утилитарных достоинств (она не удовлетворяет личных интересов или потребностей). Религия не является результатом общественного договора, но она также не является только обобщенной системой космологических значений. Влияние религии проистекает из того факта, что еще до идеологий или других видов светских верований она стала средством сплочения людей в единый неодолимый организм, явившись тем чувством священного, которое выделилось как коллективное сознание людей.

¹³ Bell D. The Cultural Contradictions of Capitalism. N.Y., 1976. /Перевод А.К. Оганесяна в кн.: Этическая мысль. М., 1990. С. 251—255.

Постановка вопроса о различии между священным и светским, исследованного в новейшее время прежде всего Эмилем Дюркгеймом, положила начало обсуждению темы о гибели социального мира. Как пришел человек к пониманию двух совершенно различных, разнородных сфер — священного и светского? Природа сама по себе является единым континуумом в великой цепи бытия от микрокосмоса до макрокосмоса. Человек сам сотворил дуализмы: духа и материи, природы и истории, священного и земного. Согласно Дюркгейму, чувства и эмоциональные связи, объединяющие людей, составляют ядро всякого социального существования. Поэтому религия является сознанием общества. И поскольку социальная жизнь во всем своем многообразии возможна только благодаря системе символов, это сознание выбирает некий объект, который следует рассматривать как священное.

Если признать концепцию Дюркгейма обоснованной, то “кризис религии” можно рассматривать в ином, отличном от общепризнанной трактовки ключе. Когда философы, а теперь и журналисты, пишут об упадке религии и утрате веры, они обычно имеют в виду, что чувство сверхъестественного — представления о небесах и преисподней, наказания и искупления — утратило свое воздействие на людей. Однако Дюркгейм доказывал, что религия происходит не от веры в сверхъестественное или богов, но отделения мира (вещей, эпох, людей) на священное и светское. Если религия переживает упадок, то это происходит потому, что земная сфера священного сократилась, объединяющие людей чувства и эмоциональные связи распались и ослабли. Исходные элементы, обеспечивающие людям солидарность и эмоциональное взаимодействие — семья, синагога и церковь, община, — истощились, и люди утратили способность поддерживать устойчивые связи, объединяющие их как в пространстве, так и во времени. Следовательно, говоря: “Бог умер”, мы, в сущности, говорим, что социальные связи порвались и общество умерло.

В связи с этими тремя состояниями и тремя космологиями следует рассмотреть также три способа приспособления или идентификации, посредством которых люди стремятся определить свое отношение к миру. Ими являются религия, труд и культура.

Традиционным способом была, конечно, религия как внеземное средство понимания личности, людей, истории и их места в распорядке вещей. В ходе развития и дифференциации современного общества — мы называем этот процесс секуляризацией — социальный мир религии сократился; все больше и больше религия превращалась в личное убеждение, которое допускалось или отвергалось, но не в смысле рока, а как вопрос воли, разума или чего-то другого. Этот процесс ярко воспроизведен в сочинениях Мэтью Арнолда, который отвергает теологию и метафизику, “старого Бога” и “противоестественного и возвеличенного человека”, чтобы найти опору в этике и эмоциональном субъективизме, в слиянии Канта и Шлейермахера. Когда это удастся, религиозный способ миропонимания становится этическим и эстетическим — и неизбежно слабым и анемичным. В той мере, в какой это верно, надо в корне пересмотреть отношение к исканиям Кьеркегора, хотя они и позволили лично ему найти свой путь возврата к религии.

Труд, когда он является призванием, представляет собой перевоплощение религии в посюстороннюю привязанность, доказательство посредством личных усилий собственной добродетельности и достоинства. Этого взгляда придерживались не только протестанты, но также люди, которые, подобно Толстому или Алефу Даледу Гордону (теоретик киббута), опасались порчи расточительной жизни. Пуританин или приверженец киббута стремился трудиться по призванию. Мы же воспринимаем труд как следствие принуждения, иначе говоря, труд сам по себе стал для нас рутинным и унижительным. Как описал с грустью Макс Вебер на заключительных страницах своей книги “Протестантская этика и дух капитализма”: “Там, где осуществление призвания не может непосредственно увязываться с самыми высокими духовными и культурными ценностями или, с другой стороны, когда призвание нет нужды воспринимать в качестве экономического принуждения, человек постепенно отказывается от попыток его оправдания вообще”. Аскетические побуждения уступают место расточительным импульсам, а призвание тонет в водовороте гедонистического образа жизни. Для современного, космополитичного человека культура заняла место как религии, так и труда в качестве средства самоосуществления или оправдания — эстетического оправдания — жизни. Но за этим изменением, по существу переходом от религии к культуре, следует необычный перелом в сознании, особенно в смысловых значениях экспрессивного поведения в обществе.

Диалектика высвобождения и обуздания всегда давала о себе знать в истории западного общества. Идея высвобождения возвращает нас к дионисийским празднествам, вакхическим пирам и разгулу, гностическим сектам первого и второго веков и тайным связям, распутанным впоследствии; или, например, к библейской легенде о Содоме и Гоморре, а также эпизодам из истории Вавилона.

Великие исторические религии Запада явились религиями обуздания. В Ветхом завете подчеркивается особое значение закона, а также выражается страх перед необузданностью человеческой природы: связью высвобождения с вожделением, сексуальным соперничеством и убийством. Этот страх является страхом перед лицом демонического — бешеного исступления (эстаза) плоти и преступления границ, отделяющих человека от греха. Даже в Новом завете, который отменяет закон и провозглашает любовь, присутствует отвращение к земным последствиям отказа от закона, и на их пути воздвигается преграда. Апостол Павел в “Послании к Коринфянам”, осуждая обычаи приверженцев церкви в Коринфе, говорит, что любовь, которая дается причастием, не означает свободу плотской любви, но является духовным освобождением и любовью (1 Кор.: 5. 7-13).

В западном обществе религия выполняла две функции. Во-первых, она была заслоном от демонического, стремилась к разряжению демонического путем выражения его символических значений, будь то символический акт жертвоприношения из библейской легенды об Аврааме и Исааке или жертва Иисуса на кресте, лишенная в обряде вкушения хлеба и вина как плоти и крови Христа своего конкретного содержания. И, во-вторых, религия обеспечила преемственную связь с прошлым. Пророчество, поскольку его авторитет всегда опирался на прошлое, являлось основой отрицания антиномически-поступательного характера откровения. Культура, когда она выступала в единстве с религией, судила о настоящем, исходя из прошлого, обеспечивая неразрывную связь того и другого в традиции. Двумя этими способами религия определила каркас западной культуры на протяжении почти всей ее истории.

Я утверждаю, что поворот — а он не замыкается на каком-то отдельном субъекте или промежутке во времени, но представляет собой общекультурный феномен — произошел вместе с распадом в середине XIX столетия теологического значения религии. Культура, особенно получивший распространение модернизм, фактически установила контакт с демоническим. Но вместо его усмирения, как то пыталась делать религия, модернистская культура стала благоволять демоническому, исследовать его, упиваться им и рассматривать его (правомерно) как первоисточник специфического характера творческого.

В настоящее время религия вынуждена навязывать культуре моральные нормы. Она настаивает на ограничении, особенно подчинении эстетических побуждений моральному руководству. Стоило культуре взять на себя рассмотрение демонического, у нее сейчас же возникла потребность в “эстетической автономии”, утверждении идеи о том, что их опыт, внутренний и внешний, является высшей ценностью. Все должно быть исследовано, все должно быть разрешено (по крайней мере в сфере воображения), включая похоть, убийство и другие темы, доминирующие в модернистском сюрреализме. С другой стороны, ...оправдание власти и влияния целиком и полностью выводится из потребностей “Я”, из “верховенства собственной личности”. Игнорируя собственное прошлое, эта личность рвет и аннулирует узы, подчиняющиеся законам преемственности. Она разведывает источники новых и неизвестных интересов, и критерием ее суждений оказывается собственная любознательность. Таким образом, модернизм как движение в культуре, присвоив себе права религии, вызвал смещение центра авторитета от священного к светскому.

П. Сорокин¹⁴

Социокультурная динамика и религия

Всякая великая культура есть не просто конгломерат разнообразных явлений, сосуществующих, но никак друг с другом не связанных, а есть единство, или индивидуальность, все составные части которого пронизаны одним основополагающим принципом и выражают одну, и главную, ценность. Доминирующие черты изящных

¹⁴ Сорокин П. Кризис нашего времени //Человек, цивилизация, общество. М., 1992.

искусств и науки такой единой культуры, ее философии и религии, этики и права, ее основных форм социальной, экономической и политической организации, большей части ее нравов и обычаев, ее образа жизни и мышления (менталитета) — все они по-своему выражают ее основополагающий принцип, ее главную ценность. Именно ценность служит основой и фундаментом всякой культуры. По этой причине важнейшие составные части такой интегрированной культуры также чаще всего взаимозависимы: в случае изменения одной из них остальные неизбежно подвергаются схожей трансформации.

Возьмем, например, культуру Запада средних веков. Ее главным принципом или главной истиной (ценностью) был Бог. Все важные разделы средневековой культуры выражали этот фундаментальный принцип или ценность.

Архитектура и скульптура средних веков были “Библией в камне”. Литература также была насквозь пронизана религией и христианской верой. Живопись выражала те же библейские темы в линии и цвете. Музыка почти исключительно носила религиозный характер. Философия была практически идентична религии и теологии и концентрировалась вокруг той же основной ценности или принципа, каким являлся Бог. Наука была всего лишь прислужницей христианской религии. Этика и право представляли собой только дальнейшую разработку абсолютных заповедей христианства. Политическая организация в ее духовной и светской сферах была преимущественно теократической и базировалась на Боге и религии. Семья, как священный религиозный союз, выражала все ту же фундаментальную ценность. Даже организация экономики контролировалась религией, налагавшей запреты на многие формы экономических отношений, которые могли бы оказаться уместными и прибыльными, поощряя в то же время другие формы экономической деятельности, нецелесообразные с чисто утилитарной точки зрения. Господствующие нравы и обычаи, образ жизни, мышления подчеркивали свое единство с Богом как единственную и высшую цель, а также свое отрицательное или безразличное отношение к чувственному миру, его богатству, радостям и ценностям. Чувственный мир рассматривался только как временное “прибежище человека”, в котором христианин всего лишь странник, стремящийся достичь вечной обители Бога и ищущий путь, как сделать себя достойным того, чтобы войти туда. Короче говоря, интегрированная часть средневековой культуры была не конгломератом различных культурных реалий, явлений и ценностей, а единым целым, все части которого выражали один и тот же высший принцип объективной действительности и значимости: бесконечность, сверхчувственность, сверхразумность Бога, Бога вездесущего, всемогущего, всеведущего, абсолютно справедливого, прекрасного, создателя мира и человека. Такая унифицированная система культуры, основанная на принципе сверхчувственности и сверхразумности Бога, как единственной реальности и ценности, может быть названа идеациональной. Такая же в основном сходная посылка, признающая сверхчувственность и сверхразумность Бога, хотя воспринимающая отдельные религиозные аспекты по-иному, лежала в основе интегрированной культуры брахманской Индии, буддистской и лаоистской культур, греческой культуры с VIII по конец VI века до нашей эры. Все они были преимущественно идеациональными.

Закат средневековой культуры заключался именно в разрушении этой идеациональной системы культуры. Он начался в конце XII века, когда появился зародыш нового — совершенно отличного — основного принципа, заключавшегося в том, что объективная реальность и ее смысл чувственны. Только то, что мы видим, слышим, осязаем, ощущаем и воспринимаем через наши органы чувств, — реально и имеет смысл. Вне этой чувственной реальности или нет ничего, или есть что-либо такое, чего мы не можем прочувствовать, а это — эквивалент нереального, несуществующего. Как таковым им можно пренебречь. Таков был новый принцип, совершенно отличный от основного принципа идеациональной культуры.

Этот медленный, приобретающий вес новый принцип столкнулся с приходящим в упадок принципом идеациональной культуры, и их слияние в органичное целое создало совершенно новую культуру в XIII—XIV столетиях. Его основной посылкой было то, что объективная реальность частично сверхчувственна и частично чувственна; она охватывает сверхчувственный и сверхрациональный аспекты, плюс рациональный и, наконец, сенсорный аспекты, образуя собой единство этого бесконечного многообразия. Культурная система, воплощающая эту посылку, может быть названа идеалистической. Культура XIII—

XIV столетий в Западной Европе, так же как и греческая культура V—IV веков до нашей эры, были преимущественно идеалистическими, основанными на этой синтезирующей идее.

Однако процесс на этом не закончился. Идеациональная культура средних веков продолжала приходить в упадок, в то время как культура, основанная на признании того, что объективная реальность и ее смысл сенсорны, продолжала наращивать темп в последующих столетиях. Начиная приблизительно с XVI века, новый принцип стал доминирующим, а с ним и основанная на нем культура. Таким образом возникла современная форма нашей культуры — культуры сенсорной, эмпирической, светской и “соответствующей этому миру”. Она может быть названа чувственной. Она основывается и объединяется вокруг этого нового принципа: объективная действительность и смысл ее сенсорны. Именно этот принцип провозглашается нашей современной чувственной культурой во всех ее основных компонентах: в искусстве и науке, философии и псевдорелигии, этике и праве; в социальной, экономической и политической организациях, в образе жизни и устроении людей. Эта мысль будет развита подробнее в последующих главах.

Таким образом, основной принцип средневековой культуры делал ее преимущественно потусторонней и религиозной, ориентированной на сверхчувственность Бога и пронизанной этой идеей. Основной принцип идеалистической культуры был частично сверхсенсорный и религиозный, а частично светский и посюсторонний. Наконец, основной принцип нашей современной чувственной культуры — светский и утилитарный — “соответствует этому миру”. Все эти типы: идеациональный, идеалистический и чувственный — обнаруживаются в истории египетской, вавилонской, греко-римской, индуистской, китайской и других культур.

Для того, чтобы понять существенную разницу между чувственным искусством и средневековыми идеациональным и идеалистическим искусствами, выработать ясную концепцию основных переходов в западных изящных искусствах и привести необходимые доказательства правильности вышеизложенного, давайте взглянем на суммарные статистические данные, взятые из моей книги “Социальная и культурная динамика”. Мои данные основаны на изучении более чем сотни тысяч картин и скульптур из восьми ведущих европейских стран с начала средних веков и вплоть до 1930 года. Этот срез включает значительно большую часть картин и скульптур, известных историкам искусства, а следовательно, более репрезентативен. Конечно же, в деталях могут быть допущены некоторые неточности, однако существенные тенденции заслуживают доверия. То же касается и музыки, литературы, драмы и архитектуры. Выборка основана на схожей репрезентации хорошо известных образцов — музыкальных, литературных, драматических и архитектурных творений из этих же восьми европейских стран.

Существенная черта, отличающая идеациональное, идеалистическое и чувственное искусства, заключена в природе их тем: находятся ли они в сфере сверхчувственно-религиозной или чувственно-эмпирической. Исходя из этой методологической посылки, история европейского искусства может быть хорошо обрисована следующими цифрами.

Среди всех изученных картин и скульптур процент религиозных и светских картин по векам получается следующим:

	До X века	X-XI века	XII-XIII века
Религиозные	81,9	94,7	97,0
Светские	18,1	5,3	3,0
В целом	100	100	100
	XIV-XV века	XVI век	XVII век
Религиозные	85,0	64,7	50,2
Светские	15,0	35,3	49,2
В целом	100	100	100
	XVIII век	XIX век	XX век
Религиозные	24,1	10,1	3,9
Светские	75,9	90,0	96,1
В целом	100	100	100

Цифры убедительно свидетельствуют о том, что средневековая живопись и скульптура были преимущественно религиозными. Роль религиозного фактора начала снижаться лишь после XIII века и наконец становится совершенно незначительной в XIX и

XX столетиях. Одновременно процент светских картин и скульптур, которые фактически отсутствовали в средние века, увеличивается с XIII века приблизительно до 90—96% от числа всех известных картин и скульптур XIX—XX веков.

Такая же ситуация наблюдается в музыке, литературе и архитектуре.

Средневековая музыка представлена амброзианским, григорианским и другими хорами религиозного содержания. Почти на все 100% музыка была религиозной. В период между 1090 и 1290 годами появляется впервые светская музыка трубадуров, труверов и миннезингеров. С тех пор светская музыка неуклонно шла в гору. Среди ведущих музыкальных сочинений доля религиозных падает до 42% в XVII—XVIII веках, до 21% в XIX веке и, наконец, до 5% в XX веке. Процент же светских сочинений вырастает соответственно до 95% в нашем столетии.

Точно так же и в литературе в период с V по X век почти нет светских шедевров. Произведения греко-римских поэтов и писателей настолько радикально изменены и подвержены столь сильной символической переинтерпретации, что у них осталось мало общего со своими оригиналами, и они скорее служат лишь своеобразным придатком религиозной литературы. Лишь во второй половине XII века появляется истинно светская литература. Наконец, в словесности XVIII—XIX веков процент светских произведений поднимается до 80—90% в зависимости от того, какую страну мы изучаем.

В архитектуре средневековья фактически все выдающиеся творения представляли собой соборы, церкви, монастыри, аббатства. Они господствовали над городами и селами, воплощая творческий гений средневековой архитектуры. Напротив, в течение нескольких последних веков Нового времени подавляющее большинство архитектурных творений были светскими по своему характеру — дворцы правителей, особняки богачей, ратуши и другие городские административные здания, конторы, железнодорожные вокзалы, музеи, филармонии, оперные театры и т.п. Среди подобных строений и небоскребов огромные соборы наших городов и вовсе затерялись...

Д. Бонхеффер¹⁵

Соппротивление и покорность

...Бог все дальше и дальше вытесняется из ставшего совершеннолетним мира, из сфер нашего познания и нашей жизни, и со времени Канта сохраняет позиции только что по ту сторону эмпирического мира.

Начавшееся примерно в XIII веке ... движение в сторону человеческой автономии (я подразумеваю под этим открытие законов, по которым мир живет и осознает себя в науке, в общественной и политической жизни, в искусстве, этике, религии) достигло в наше время известной завершенности. Человек во всех важных вопросах научился обходиться собственными силами, без привлечения “рабочей гипотезы о существовании Бога”. В вопросах науки, искусства и этики это стало самоочевидным, о чем едва ли кто отважится еще спорить; но вот уже около ста лет это все в большей степени становится справедливым и для религиозных проблем; оказывается, что все идет своим путем и без “Бога”, причем ничуть не хуже, чем прежде. Как в области науки, так и в общечеловеческой сфере “Бог” все больше вытесняется из жизни. Он теряет почву под Собой.

Католические и протестантские историографы сходятся во мнении, что в этом развитии следует видеть великое отпадение от Бога, от Христа, и чем энергичней они привлекают Бога и Христа, противодействуя такому ходу событий, тем в большей степени само это развитие понимает себя как антихристианское. Мир, осознавший себя и законы своей жизни, настолько уверен в себе, что нам становится не по себе; неправильное развитие и неудачи не в состоянии поколебать мир в его представлениях о необходимости пути, по которому он развивается; неудачи и поражения с мужской твердостью принимаются как неизбежное зло... Теперь же против этой уверенности в себе выступила христианская апологетика. Делаются попытки доказать ставшему совершеннолетним миру, что он не может жить без опекуна — “Бога”. Хотя по всем мирским проблемам и была подписана капитуляция, тем не менее, остаются так называемые “последние вопросы” — смерть, вина, — на которые (якобы) может дать ответ только “Бог” и ради которых необходимы Бог,

¹⁵ Бонхеффер Д. Соппротивление и покорность // Вопросы философии. 1981. № 10-11.

Церковь и священники. Наше существование обеспечивается этими так называемыми последними человеческими вопросами. Но как быть, если в один прекрасный день они уже перестанут быть “последними” или же на них будут получены “ответы” без привлечения Бога? Тут, правда, на помощь приходят секуляризованные преемники христианской теологии — экзистенциальная философия и психотерапия — и доказывают уверенному, довольному и счастливому человеку, что в действительности он несчастен и пребывает в отчаянии и просто не желает замечать этого; что он находится в бедственном положении, из которого его могли бы спасти только они. Главное для них — повергнуть человека в отчаяние, и тогда победа за ними.

Человек действительно должен жить в безбожном мире и не имеет права пытаться посредством религии как-то прикрыть обезбоженность мира, просветлить ее; он должен жить “по-мирскому”, именно так он соучаствует в страданиях Бога; он имеет право жить “по-мирскому”, иными словами, он избавлен от ложных религиозных связей и помех. Быть христианином не значит быть религиозным на тот или иной манер, строить из себя по какой-либо методике грешника, кающегося или святого; быть христианином, значит быть человеком; Христос творит в нас не какой-то тип человека, но Человека.

Бог как моральная, политическая, естественнонаучная рабочая гипотеза отменен, преодолен; точно так же как и в смысле философской и религиозной гипотезы (Фейербах!). Интеллектуальная честность требует отказа от этой рабочей гипотезы или исключения ее в максимально широких пределах.

РЕЛИГИЯ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

1. Усиливается или падает влияние религии?

2. Религия и политика.

3. Религия и наука.

4. Современная мифология.

5. Свобода совести.

1. УСИЛИВАЕТСЯ ИЛИ ПАДАЕТ ВЛИЯНИЕ РЕЛИГИИ?

По статистическим данным середины 80-х годов, большую часть почти пятимиллиардного населения Земли составляли верующие: христиане — 1 млрд. 400 млн., из них католики — около 800 млн., протестанты — 400 млн., православные — около 200 млн.; буддисты — около 300 млн.; индуисты — около 600 млн.; мусульмане — около 800 млн.; приверженцы конфуцианства — около 300 млн. Это далеко не все из числа традиционных религий, а помимо них “религиозный рынок” предлагает сегодня сотни культов и религий.

Если судить о состоянии религиозности сегодня по количеству верующих в Бога людей, то картина получается впечатляющая. Однако число верующих — хотя и важный, но не единственный и, пожалуй, не главный показатель действительного уровня религиозности. Проведенные в 80-х годах в США опросы показали, что только 6% отрицают существование Бога, а более 80% верят в Бога, “как они его понимают”. Но при этом оказалось, что большая часть из них представляют себе Бога не так, как учит церковь, — не как личность, которая может отвечать на обращенные к ней молитвы, а как некое добро, гуманность, разум. Вселенную и т. д. Те, кто верит в такое абстрактное начало, могут отрицать все сверхъестественное и, по существу, быть людьми вовсе не религиозными. Американские социологи приводят данные, согласно которым под влиянием науки и образования доля верующих в Бога как личность упала за последние 300 лет, с 1700 по 1980 г., примерно на одну треть.

Положение религии в современном обществе достаточно противоречиво, и оценить ее роль, возможности и перспективы сколько-нибудь однозначно попросту невозможно. Определенно можно сказать, что характерным и закономерным для современности процессом является развитие секуляризации общественного сознания, в результате которой религия утрачивает свое бывшее влияние на жизнь общества и отдельной личности. Однако секуляризация определяет лишь общую тенденцию, которая не исключает возможности усиления позиций религии под влиянием благоприятно складывающихся для нее факторов. Весь опыт XX в. показал несостоятельность односторонних прогнозов относительно дальнейших судеб религии: либо ее неминуемого и близкого отмирания, либо грядущего возрождения былой мощи. Сегодня очевидно, что религия играет заметную роль в жизни общества и что она претерпевает глубокие и необратимые изменения.

На положение религии в сегодняшнем обществе решающее воздействие оказывают две главные силы современности — наука и политика. Оказалось, что и научно-техническое развитие, и социальная динамика в современном обществе ведут к неоднозначным для религии последствиям: разрушая традиционные установления, они подчас открывают для нее и новые возможности. Вопрос о том, усиливается или ослабевает влияние религии, требует сугубо конкретного анализа. Если вопрос ставится в глобально-историческом масштабе, а не применительно к какой-то конкретной религии в каком-то отдельном регионе, то можно лишь попытаться выявить ту тенденцию, которая является определяющей.

Теологический модернизм. Успехи в овладении природой с помощью техники, достигнутые в XX в. на основе гигантского приращения научных знаний, оказали глубокое воздействие на религиозное сознание. Однако типичные для прошлого века ожидания близкого конца религии в результате развития науки не сбылись. Наука не вытеснила религию, но она вызвала глубокие перемены в религиозном сознании — в понимании Бога, мира и человека. Наука способствовала тому, что М. Вебер назвал “десак-рализацией”, “разволшебствлением” мира: явления природы и общества получают естественное объяснение без ссылки на вмешательство Бога, на чудо. Обращение к богу было в прошлом компенсацией человеческого невежества и незнания, констатировал немецкий протестантский теолог Д. Бонхеффер (1906—1945). Не умея объяснить окружающую его действительность, человек апеллировал к Богу как творцу и управителю мира. Но современный человек, овладевший научными методами познания, уже не видит надобности обращаться к богу, чтобы объяснить мир. Слабость человека как действующего существа порождала идею “всемогущего” бога как компенсатора человеческого бессилия. Теперь мир стал “совершеннолетним”. “Люди в ходе исторического развития научились преодолевать свою слабость, они становятся все более уверенными хозяевами окружающего мира и себя самих. Поэтому религия, понимаемая как компенсация их слабости, становится для них ненужной”, — констатирует Д. Бонхеффер. Он приходит к выводу, что тот бог, которого предлагала и предлагает традиционная религия, ныне преодолен и отброшен как естественнонаучная, политическая, моральная и философская гипотеза. Современные люди, живущие в “совершеннолетнем мире”, больше не могут быть религиозными в прежнем смысле слова. Прежняя вера в традиционный образ бога себя изжила, ныне она только пустая скорлупа, в которой нет живого содержимого. Теологический модернизм ищет возможности “демифологизировать” христианство, преодолеть противопоставление бога как потусторонней, сверхъестественной сущности посюстороннему миру. Старое представление о боге как чудотворце и избавителе, которого мы привлекаем на помощь только тогда, когда нас не удовлетворяют ответы науки или когда мы не можем справиться с нашими собственными проблемами, представление о боге как существе, обитающем где-то вне мира, “над звездами”, себя изжило, признает католический теолог Г. Кюнг. Бога надо искать не вне мира, а в самом мире. Теологический модернизм сближает бога с миром подчас настолько, что они сливаются, происходит “обмирщение” веры.

Однако, решив многие проблемы познания мира и овладения человеком силами природы, вынудив религию встать на рискованный для нее путь модернизации, приспособления к новому научному образу мира, наука отодвинула границу познания к еще более сложным, чем ранее, проблемам, более сложным по своей философской глубине. В новых областях познания утратили значение многие привычные понятия, и это произошло прежде всего потому, что сегодня наука вышла далеко за пределы чувственно доступного человеку, наглядного. Возникающие “ножницы” между обыденным и научным видением мира, ощущение соприкосновения с глубинами непознанного и остающегося для человеческого разума “тайной” — все это дает новый шанс для религиозного мироощущения, не говоря уже о том, что сама гигантски возросшая благодаря науке и технике мощь человеческого деяния ставит нас теперь перед проблемой последствий научно-технического прогресса и, стало быть, его нравственной состоятельности. А в результате напрашивается вывод, что сами по себе наука и техника — без религии — еще не дают решения современных проблем, когда человечество оказалось перед угрозой самоуничтожения. Но здесь мы уже вступаем в область политики в широком смысле слова, т. е. воздействия на религию социальных перемен, охватывающих общество в XX в.

2. РЕЛИГИЯ И ПОЛИТИКА

В наш век религии вступили с грузом традиции сопротивления новым знаниями движениям за обновление общества. Господствующие церкви пользовались поддержкой государства и официальным признанием, решительно выступая против демократических движений. В результате в широких слоях населения многих стран было распространено убеждение, что религия не помогает угнетенным и эксплуатируемым в борьбе за лучшие условия существования, а часто препятствует их усилиям.

В то время, когда социальные волнения и стремление к демократизации общества охватили весь мир, религия оставалась оплотом тех сил, которые противились любым переменам, стремились сохранить старые порядки. На этом фоне укреплялось влияние марксизма; его критика религии как реакционной социальной силы находила отклик в определенных социальных слоях. Религия в том виде, как она существовала в начале века, подверглась справедливой критике за то, что она занимается потусторонними проблемами, в то время как человек страдает здесь и сейчас. Эта критика была обращена и на католическую иерархию европейских и латиноамериканских стран, и на русскую православную церковь, прислуживавшую самодержавию, и на протестантские церкви, защищавшие интересы высших и средних классов в Англии, Северной Америке, Бельгии, Германии, и на мусульманских улемов, озабоченных прежде всего интересами крупных землевладельцев.

Первая мировая война, унесшая 10 млн. жизней, подорвала веру во всеблаготворного бога, разумность и справедливость установленных им социальных порядков. Она значительно подорвала доверие к церковным властям, оправдывающим “свои правительства”, их участие в войне. Церкви — и прежде всего римско-католическая — дискредитировали себя поддержкой одиозных и антинародных режимов в различных странах.

После первой мировой войны религия понесла весьма ощутимые потери. В Советской России большевики развернули активную {религиозную пропаганду, развенчивая церковь и духовенство как опору ненавистных порядков, свергнутых революцией. Прогрессивные преобразования, происходившие во многих странах, шли под антирелигиозными лозунгами. Так, в Турции шариат, мусульманский закон, был заменен западным правовым кодексом и обычаями. Антирелигиозные движения Китая имели значительное влияние на общественную жизнь других азиатских и латиноамериканских стран.

Однако уже в 20—30-е годы, и в особенности после окончания второй мировой войны, вступили в действие факторы, способствовавшие укреплению позиций религии, росту ее влияния. Кризис европейской цивилизации, последовавший за первой мировой войной, подрывал веру в науку и прогресс, в действенность светских гуманистических ценностей. Все более очевидной становится бесчеловечность тоталитарных режимов. Христианский гуманизм был составной частью, духовной опорой антифашистского сопротивления.

Характерная черта идеологической жизни западного общества в XX в. — развернувшаяся борьба между христианством и марксизмом, сыгравшая в особенности важную роль в “холодной войне”, противоборстве двух систем в послевоенном мире. Хотя политические позиции религиозных организаций, различных церквей были неоднозначны, христианская вера воспринималась как альтернатива “атеистическому коммунизму”.

На почве, подготовленной кризисными факторами, в противовес религиозному модернизму получает развитие фундаментализм — представление о том, что мир, положившийся во всем на разум человека, запутался в противоречиях, расприх, оказался во власти насилия — братоубийственных войн, террора, геноцида. Нужно отвергнуть веру в науку и прогресс и вернуться к традиционным христианским убеждениям и ценностям.

В XX в. за “возрождение религии” выступает часть интеллигенции, в том числе некоторые видные писатели, деятели европейской культуры. К возрождению средневековых ценностей, христианских идеалов призывали Г. Честертон, Грэм Грин, А. Моруа.

В России в начале века получает развитие “религиозная философия” (Н. Бердяев, С. Булгаков, С. Франк и др.), богоискательские настроения отражаются в поэзии, литературе, живописи. Свойственные интеллигенции начала века радикальный атеизм и враждебность к религии начинают уступать место в научных кругах если не принятию религии, то по крайней мере заинтересованному и терпимому отношению к ней.

Религия сумела упрочить свои позиции в послевоенном мире, включившись в движение за национальное возрождение и освобождение в разных регионах. Важную роль в послевоенном устройстве Европы сыграли христианско-демократические партии. Христианские церкви стали все более активно включаться в разрешение самых насущных проблем современности — экономических, политических, социальных, духовных. Индуизм способствовал рождению новой Индии. Активную роль в национальных движениях играли ислам, буддизм, а в африканских странах — местные религии.

Римско-католическая церковь как наиболее организованная религиозная сила мира была в авангарде антикоммунизма. Пий XII осудил в 50-е годы коммунизм как атеизм и

отлучил от церкви всех членов коммунистической партии. Иоанн XXIII и Второй Ватиканский собор (1962—1965 гг.) заняли более гибкую позицию, порвав с традициями “холодной войны”: церковь должна служить интересам человека, а не той или иной системы, но она не может идти на компромисс с коммунистическим мировоззрением. Хотя диалог с марксистами, поиск путей к сотрудничеству в решении стоящих перед человечеством проблем признавался необходимым.

После окончания второй мировой войны религии более активно, чем когда-либо, вступают в диалог с “миром”. Они ищут возможности внести вклад в решение проблем, вставших перед обществом, и ищут в сотрудничестве с “миром”, а не в изоляции от него. Второй Ватиканский собор отразил весьма наглядно эту тенденцию, поставив задачу “повернуть церковь лицом к современному миру”, к его заботам и нуждам. Религиозные организации на разных уровнях обращаются к вопросам экономической жизни, политики, демографии, но в первую очередь к проблеме предотвращения ядерной войны. Впервые в истории люди ощутили реальную возможность гибели цивилизации в ядерной катастрофе.

С начала 70-х годов в религиозное сознание входит новый круг вопросов, связанный с обостряющимся экологическим кризисом. Наука оказалась перед необходимостью определить границу дозволенного в отношении человека к природе и обществу, нравственно обосновать избираемые ею цели и средства их достижения. Проблема, которую история поставила сегодня на повестку дня,—это проблема синтеза ценностей рационального (политика, наука) и духовного (этика, религия) порядка.

Религия и будущее. Религия в качестве нравственной, духовной силы получила возможность сегодня вступить в диалог с миром, судьбы которого оказались зависимыми от его нравственной состоятельности перед лицом реальных проблем общественного развития. В основе культурных ценностей, разделяемых также большинством религий, лежат универсальные, общечеловеческие ценности, такие понятия, как любовь, мир, надежда, справедливость.

На этой общей основе политическая, социальная, культурная деятельность религий в зависимости от многих конкретных обстоятельств места и времени, включая особенности и традиции каждой религии, принимает различные формы. Это может быть призыв к возрождению традиционных ценностей и ориентация на консервативные социальные цели как реакция на периоды социального брожения и политической нестабильности. Такова, например, направленность протестантского фундаментализма в США 70—80-х годов, пропагандирующего буквальное понимание библейского учения, старомодные моральные ценности, монопольное право религии на духовную сферу жизни. И это, может быть, религиозно мотивированная ориентация на переустройство общества: например, получившая особенно широкое распространение в Латинской Америке “теология освобождения”, которая исходит из того, что нельзя быть христианином, не вступая в борьбу с социальным злом и несправедливостью, с неокOLONиализмом и империализмом, или — “исламская революция” 1978 г. в Иране, лидер которой аятолла Хомейни руководствовался идеями исламского возрождения.

Кризис, выявившийся в 80-е годы в бывшем Советском Союзе и ряде стран Восточной Европы, был воспринят как кризис не только оказавшейся нежизнеспособной экономической системы и политического тоталитаризма, но и в определенной степени той культуры, которая выражала себя вне религиозных форм или даже в оппозиции по отношению к существующей религиозной культуре. Крушение режимов, превративших идеологизированный атеизм в символ веры и осуществлявших политику ликвидации религии в качестве исторической миссии социализма, глубокий нравственный кризис, остро проявившийся в этих странах, обусловили рост тенденции к возрождению религии как силы, призванной способствовать преодолению духовного кризиса общества. Во многом роль религиозных объединений сегодня зависит в этих условиях от того, станут ли они на путь “реставрации” и будут претендовать на некую исключительность в обладании духовностью или смогут взаимодействовать с теми силами, которые противостоят фанатизму и иррациональности.

Во всяком случае, необходимо считаться с тем, что сегодня многие утратили веру в светскую утопию и с надеждой обращаются к идее христианской цивилизации или мусульманского общества, хотя изучение общественного мнения свидетельствует вместе с тем о падении авторитета религиозных институтов, институализированной религии, церкви,

богословия. На этой основе появляются религиозные секты и группы, которые стремятся дать верующему ощущение вступления в новую жизнь и выступают как “сообщества поддержки”, которые становятся для верующих как бы “второй семьей”.

Религиям традиционным в качестве современных альтернатив противостоят многообразные суеверия, магические ритуалы, культы, секты, радикальные группы. Церковь не может уже сегодня реагировать на религиозный плюрализм новой инквизицией. Она вынуждена считаться с религиозным плюрализмом, предполагающим терпимость к инаковерию, а также признать, что и вне церкви многие гуманитарные движения служат общим целям спасения общества от угрозы гибели. Такова общая предпосылка диалога религий с миром и диалога между религиями.

Наряду с ростом социальной активности, диалог между религиями является также “знаменем времени”. В послевоенные годы получило широкое распространение экуменическое движение, объединившее большую часть протестантских и православных церквей. В 1948 г. был создан Всемирный совет церквей (ВСЦ), организационно оформивший экуменическое движение. В 60-х годах в него вошла и Русская православная церковь. Экуменическое движение стремится к преодолению разногласий в трактовке вероучения равными ветвями христианства, хотя и не ставит задачи создания одной церкви. В рамках ВСЦ активно разрабатываются программы борьбы с голодом, нищетой, несправедливостью, расизмом, защиты окружающей среды и т. д. Римско-католическая церковь также провозглашает экуменические цели, но в ВСЦ не входит.

Как бы то ни было, сегодня стало очевидным, что старая вражда между христианскими конфессиями наносит серьезный ущерб интересам веры и должна быть преодолена. Становится очевидной необходимость диалога между крупнейшими мировыми религиями, который получает все большее развитие в последние годы. Если сами церкви еще не видят реальной перспективы установления универсальной единой организации, то многие светские мыслители все чаще начинают высказываться за создание некоего подобия Организации объединенных религий, которая помогла бы государствам, международным организациям своим моральным авторитетом в стремлениях к общему благу. Целый ряд мыслителей высказываются в пользу той точки зрения, что будущее принадлежит всечеловеческой, универсальной, единой для всего человечества религии.

Относительно будущего религии в настоящее время высказываются различные предположения. Крайние из них сводятся к тому, что религии принадлежит будущее и ее роль в жизни общества возрастет, напротив, что религия не имеет будущего и она постепенно будет вытеснена научным мышлением, гуманистической светской этикой. Современные альтернативы организованной религии, включая христианство, идут в двух направлениях. Одно — “превращение” религиозной веры в какой-то вариант светского мировоззрения, гуманизма и другое — развитие многообразных суеверий, магических ритуалов и оккультизма, в которых религиозное мироощущение сохраняется, но уходит из-под контроля церкви и “превращается” в некую современную мифологию.

3. РЕЛИГИЯ И НАУКА

Наука и религия не исключают друг друга в том смысле, как это полагали просветители, которые думали, что рост научного знания автоматически вытесняет религиозную веру. Конечно, в истории пути науки и религии пересекались, вспыхивали конфликты, когда религия пыталась присвоить монопольное право объяснить мир и прерогативы высшего арбитра истины. В этой борьбе с теологией наука обрела самостоятельность. В познании мира она действует своими методами, обращаясь к естественным причинам явлений и неуклонно следуя принципу научного мышления, согласно которому мир должен быть объяснен из него самого. Произошло размежевание областей религиозной веры и научного познания. Религия сконцентрировалась на так называемых пограничных вопросах — вопросах смысла бытия и цели человеческой жизни, решение которых выходит за пределы компетенции эмпирической науки в область философского умозрения. Вопросы относительно того, как устроен мир, она полностью предоставила науке, оставив за собой “вечные проблемы”: кто мы и откуда? зачем существует мир и дана человеку его жизнь? Религия продолжает спор с наукой, перенеся

его в новую плоскость. Вопрос о том, Солнце вращается вокруг Земли или Земля вокруг Солнца, больше уже не является предметом спора. Подобные вопросы решает наука. Однако является ли объяснение мира, добытое на основе научных принципов мышления, полной и единственно возможной, хотя и бесконечно развивающейся, истиной или же оно только подводит к тем вопросам, на которые сама наука ответить уже не может и на которые ответ дает религия как принципиально иной и более глубокий способ постижения мира?

Этот спор решается не только в теории, но и прежде всего в исторически развивающейся практике овладения человеком мира. В XX в. роль науки как инструмента познания неуклонно возрастала и продолжает расти. Гигантским приращением знания о мире человечество обязано науке. Это знание расширило горизонты его видения мира и возможности его действия. Но при этом не произошло того, чего ожидали просветители прошлого: развитие науки не привело к автоматическому вытеснению религии, которое, по их понятиям, должно было бы знаменовать торжество истины над заблуждением. Все оказалось сложнее. Развитие науки было сопряжено не только с завоеваниями, но и с потерями. Решение одних проблем выдвигало другие, создавая подчас драматические ситуации и предъявляя спрос не только на научное знание, но и на моральную оценку человеческих действий в области экономики, технологии, политики. В этой ситуации религия продолжает играть видную роль в жизни общества как критическая духовная инстанция по отношению к быстро и противоречиво развивающейся материально-технической основе цивилизации. Не хлебом единым жив человек, и не только о выгоде и пользе своей он должен заботиться.

Развитие науки постепенно формирует новый тип отношения к миру, тип культуры и понимания возможностей и призвания человека, которому свойственно такое миропонимание, которое, говоря словами Лапласа, не нуждается в гипотезе о боге. Когда-то ссылка на бога заменяла человеку объяснение тех явлений, которые он объяснить еще не мог. Вера в бога как бы восполняла незнание. Научное познание, независимое от религии, несомненно, продемонстрировало огромную эффективность в объяснении действительности на основе выявления естественных причин явлений.

В свое время в религиозной морали был сделан важный шаг на пути духовного высвобождения человека от внешних форм регуляции его поведения: человек должен следовать не только закону, но и голосу собственной совести. Это завоевание, которое останется навсегда, как бы ни менялись представления человека о себе самом. И все же был сделан со временем еще один шаг, возник и получил развитие светский гуманизм, на новом витке истории продолжавший стремление к освобождению творческих сил человека. Но во всяком случае очевидно, что подлинный духовный прогресс не разрушает завоевания религиозной морали, он опирается на них и стремится осознать общечеловеческое содержание нравственных ценностей. Вот почему религиозная этика — этика, опирающаяся на веру в Бога, и безрелигиозная этика светского гуманизма стоят вместе в своем противодействии аморализму, бесчеловечности, нравственному распаду.

Религия — не единственно возможная форма духовной жизни человека, но ее так же нельзя запретить, как нельзя запретить поиски научной истины или художественное творчество. Вопрос заключается в том, будет ли воспринят в масштабах общества другой по сравнению с религией способ удовлетворения духовных потребностей человека, способ, который формируется в альтернативной религии светской культуре. Продуктом и одновременно созидателем этой культуры может стать лишь человек, свободно творящий свой мир и себя самого.

4. СОВРЕМЕННАЯ МИФОЛОГИЯ

С чем можем мы связать сегодня наши надежды на лучшее будущее? Можем ли мы положиться на разум, научный метод мышления, чтобы найти нужную линию поведения и решить сложные проблемы, с которыми столкнулось сегодня общество? Казалось бы, вопрос этот чисто риторического характера, и другого ответа быть не может: чтобы выжить, человечество должно стать умнее, точнее рассчитывать последствия своих действий.

Мы привыкли думать, что человеческое познание развивается от фантастического к все более верному отражению действительности, от “мифа” — такого типа мышления, к которому относятся наряду с первобытными мифами алхимия, астрология и т. п., — к “логосу”, т. е. к науке. Однако живший в гомеровскую эпоху грек не был с головы до ног опутан мифами, а мы в настоящее время, время бурного развития науки, не мыслим исключительно в научных категориях. Мы нередко, когда нужно принять практическое решение, прибегаем к ненаучным способам мышления. Это относится, прежде всего, к социальной сфере жизни человека, к политике, где действуют такие близкие к мифу формы сознания, как утопия и идеология. Миф ведь включает определенный опыт и стремится объяснить факты, но только принципиально отличным от научного мышления образом. Он апеллирует не к закону, причине, общему правилу, а к индивидуальному, личностному началу, образному и конкретному, которое служит не столько объяснению мира, сколько овладению им и выполняет функцию регулятора человеческого поведения.

Миф не знает сомнения, неотделим от веры, которая не ищет проверки и доказательства. Он “работает” не понятиями, а конкретными образами, наделяя единичные события символическим значением, благодаря которому они приобретают обобщенный характер. Миф — не беспочвенная игра фантазии. Он может основываться на реальных исторических событиях или природных явлениях, но их объяснения, построенные на аналогии с человеческими действиями, представляют собой вымысел. Так, в древнегреческой мифологии порядком в природе, сменой времен года ведали богини Оры, прислужницы Зевса. Они открывали и закрывали врата неба. Со временем богини времен года и порядка в природе становятся также охранительницами порядка и законности в обществе, ведают воспитанием молодежи и приводят дела людей к благополучному окончанию. Почитание, культ этих и других богов-олимпийцев имеет целью не просто объяснение тех или иных явлений. Миф призван помочь человеку “подчинить” себе силы природы или общества, сокращать дистанцию между желаемым и действительным, преодолевая пропасть между человеком и миром, который становится предметом его страстей, эмоций, его деятельности, приобретающей магический смысл.

Уже Платон ратовал за изгнание поэтов из совершенного государства, что символизировало попытку освобождения человеческого сознания от ложных образов первобытных племен, изгнание мифа наукой.

Французские энциклопедисты XVIII в. вели борьбу за просвещение против невежества, безоговорочно утверждая, что научное мышление является единственно приемлемым и правомерным. Они хотели, чтобы человек полагался на свой разум и освободился от пут иррационального. В мифах они видели только обскурантизм и сознательный обман, жалкую перед лицом науки и рационального знания выдумку шарлатанов. Миф — это ложь; его нужно окончательно преодолеть и опираться на научное знание. Вся мировая история с их точки зрения может быть представлена как успешно развивающийся процесс освобождения человеческого сознания от мифов.

Однако историческая действительность оказалась сложнее этой простой схемы. Во всяком случае, сегодня не приходится говорить об окончательной победе науки над мифологией. Да, действительно, миф в прошлом был главным средством объяснения мира, и в этом отношении он уступил место науке. Но оказалось, что наука не в силах вытеснить миф до конца. Миф продолжает сегодня существовать в религиозном восприятии мира. Он самым неожиданным образом обнаруживается сегодня там, где его невозможно было, казалось бы, ожидать; в самых рациональных на первый взгляд проектах переустройства мира, которые оказались утопиями, построенными на фундаменте из мифов. Таковы все современные программы построения совершенного общества, “рая на земле”.

Духовное развитие человечества ведет не просто и однозначно “от мифа к логосу”. На самом деле мы видим сегодня, что на смену древнему, архаичному мифу приходит более поздняя, рационализированная его форма, которая может существовать в философии, идеологии, в обыденном сознании. Так или иначе, еще и сегодня, в век невиданного научного прогресса люди продолжают прибегать к помощи мифа. В чем тут дело?

Конечно, не в том, что надежды с помощью разума улучшить человеческую жизнь провалились и сегодня мы обнаружили, что все наши беды — от ума, как это утверждают те идеологи, которые предлагают освободиться от оков разума и вернуться к мифу. “Высшее значение расы заключено в ее первом религиозном мифе, — утверждал идеолог фашизма А.

Розенберг. — И признание этого факта есть высшая и истинная мудрость человека”. Это миф о крови, о высшей расе, призванной установить господство над миром. Фатально-мифической силой может предстать не только раса или нация, но и любое общественное явление — техника, социальный слой, государство, даже сама наука. В прошлом веке обрела черты мифа “вера в прогресс”, в непреложность и всесилие науки, ее способность решить все без исключения проблемы человеческого бытия — и социального, и личного. Мифическое преувеличение возможностей науки превращает ее в магическое средство фанатической попытки человека добиться целей, для достижения которых на самом деле он не располагает достаточными средствами.

Такой образ действия лежит в основе стихии слепого бунтарства, псевдореволюционного, анархического протеста против существующего порядка вещей. В нем живет ожидание чуда, мифическое преувеличение силы идет рука об руку с реальным бессилием, фанатизм — с неверием. Отказ от реальных законов ведет к мистике. Вот почему бунтарские движения нашего времени тяготеют к ирреальности. Таких бунтарей, которые поддаются соблазну произвольно сократить необходимый путь к достижению реальной цели без учета появления необходимых предпосылок и средств, К. Маркс называл “алхимиками революции”. “Алхимики-революции, — писал он, — целиком разделяют превратность представлений, ограниченность навязчивых идей прежних алхимиков”. Нельзя в один прекрасный момент начать все “с нуля”, не считаясь с наличными обстоятельствами, с прошлым. Нельзя прервать ход истории и начать с чистой страницы. Такая попытка освобождения всегда иллюзорна и ведет к краху. Во время студенческого бунта в 1968 г. в Париже можно было увидеть призывы: “Будьте реалистами, требуйте невозможного!” И еще: “Забудьте все, чему вас учили. Прежде всего мечтайте. Мечта — это и есть действительность”.

Такая открытая война против всякой рациональности провозглашается известным французским философом А. Камю, который считает, что полезным может быть только единственное предприятие: попытка заново создать человека. Каждое подрастающее и вступающее в жизнь поколение должно, согласно такому образу мышления, не продолжать начатое предшествующими поколениями, а разрушать сделанное и начинать каждый раз все заново. Но ведь будущее вырастает на плечах настоящего, для создания новой действительности — материального и духовного изобилия, творческого развития человеческих способностей — нет других предпосылок, кроме созданных предшествующими поколениями, предшествующим ходом истории.

Неизбежный крах, который терпит всякая социальная алхимия, ведет к разочарованию и представлению о безнадежности всякого конкретного общественного действия; остается только искать внутреннее духовное освобождение, отключиться от действительности. В наше время главный источник мифотворчества, мистических настроений, тяги к иррациональному — такое восприятие мира, в котором между желаемым и действительностью лежит непроходимая для человека пропасть. Возросло созданное человечеством богатство, но все равно остается огромное число людей, обреченных и в сегодняшнем мире на нищету, голод, болезни. Покорение человеком природы обернулось экологической катастрофой. Техника, призванная сделать человеческую жизнь достойной человека, грозит уничтожить всякую жизнь на земле. Крушение чересчур оптимистической веры в прогресс рождает отчаяние. Такое отчаявшееся сознание рождает сегодня миф, тягу к мистическому, ожидание чуда.

В наш век, который мы называем веком науки, многие люди в поисках решения своих жизненных проблем обращаются к астрологам, ясновидцам, колдунам, знахарям. Десятками, если не сотнями, рождаются новые религиозные движения. Люди, утратившие веру в себя и веру в бога, ищут хоть какой-то шанс найти в жизни опору. Подорвав многие “старые основы религии, разрушив веру в благого творца и разумность мира, XX в. не ликвидировал, а довел до экстаза саму религиозную потребность в утешении, разрешении жизненных конфликтов, спасения от гибели. Потрясенное, отчаявшееся сознание, разрушая былые иллюзии и старые, несбывшиеся мифы, рождает новые. Эта потребность в мифе коренится в ощущении бессмысленности человеческой жизни, абсурдности человеческого существования в мире, для него не созданном, ему чуждом и враждебном. Жизнь, таким образом понятая, становится добычей мифа об одиночестве и разочаровании человека в этом абсурдном мире, который отрицает человека. В написанной в 40-е годы работе “Миф о

Сизифе” А. Камю изображает ситуацию человека, сталкивающегося с бессмысленностью мира: за грехи Сизиф был осужден после смерти вкатывать на гору тяжелый камень, который, едва достигнув вершины, скатывался вниз, и все приходилось начинать сначала. Человек, по мнению Камю, обречен на “сизифов труд”, лишенный всякого смысла.

На космос мифическое сознание смотрит не только со страхом, но и с надеждой на Мировой Разум, на контакты с ним. На этой основе сложилась мифология о космических пришельцах, о вмешательстве сверхчеловеческих сил в мир, который оказался непригодным для человека и перед которым сам человек бессилен. Все может, однако, чудесным образом измениться в одно мгновение и притом быть “открытым” к признанию, восприятию мистических, таинственных, потусторонних сил. Вот почему процветает сегодня, на фоне невиданного научно-технического прогресса, оккультизм в многочисленных его разновидностях — попытка человека приобщиться к тайным природным силам, которые он считает возможным использовать для достижения практических целей. Нужно лишь уметь ими пользоваться, знать заклинания, которые приводят эти силы в действие. Вот откуда сегодня повышенный интерес к парапсихологии (от греч. *para* — при, вне), вообще к паранауке, ясновидению, астрологии, волшебству, к мистическим учениям и культам.

В основе современного мифотворчества лежит мысль о тщете всех усилий человека обычными средствами что-либо изменить в жизни. Выбор сводится к тому, чтобы смириться, каким-то способом отрешиться от мира или положиться на чудо, которое придет в этот мир извне и все в нем изменит. Капитулировавший разум склоняется к тому, что, быть может, прав был библейский проповедник Екклезиаст, который учил: “Суета сует — все суета! Что пользы человеку от всех трудов его, которыми трудится он под солнцем? Род проходит и род приходит, а земля пребывает вовеки. Восходит солнце, и заходит солнце, и спешит к месту своему, где оно восходит. Идет ветер к югу, и переходит к северу, кружится, кружится на ходу своем, и возвращается ветер на круги своя. Все реки текут в море, но море не переполняется: к тому месту, откуда текут реки, они возвращаются, чтобы опять течь. Все вещи — в труде: не может человек пересказать всего; не насытится око зрением, не наполнится ухо слушанием. Что было, то и будет; и что делалось, то и будет делаться, нет ничего нового под солнцем.

Бывает нечто, о чем говорят: “смотри, вот это новое”; но это было уже в веках, бывших прежде нас”. И если это так, то не остается ничего другого, кроме мистического отрешения от мира или порыва к совсем другому, чего никогда не было и что не имеет отношения к тому, что было.

Вот почему разбуженная Октябрьской революцией 1917 г. в России энергия многомиллионных масс, вдохновленных идеей полного переустройства мира (“кто был ничем, тот станет всем”), хлынула в русло культа вождя, породив секулярную форму религии — политическую религию, установив безусловную власть идеологической догмы, пробудив новый фанатизм служения идее, покорность власти и веру в скорое торжество коммунизма. Это был новый миф, который жил в общественном сознании в особом научном облачении: наша идеология — единственно научная идеология. Атеизм, ставший “научным атеизмом”, сам превратился в символ веры, противостоящей религиозному “опиуму народа”. Он был призван обосновать притязание власти на тотальное обладание человеком; власть выступала не просто как политическая и правовая сила, но и как средоточие законов морали и этики, как носитель единственно научного мировоззрения. Вот почему так важно понять, что выбор между самоуспокоенностью и всеотрицанием — кажущийся. Это видимость, что мир не может быть изменен и нам останется сложить руки, потому что мир таков. И это видимость, что абсурдность мира оставляет за человеком, если он все же хочет действовать, только один путь — путь “безумства храбрых”, у которых нет никакой опоры, кроме решимости действовать вопреки всему и руководствоваться тем, что “невозможное возможно”.

Единственный, в сущности, путь, в рамках которого действительно решаются стоящие перед людьми проблемы, основывается на том, что деятельность человека вписывается в объективный ход вещей. Это деятельность, которая находит в научном знании прочную опору и надежный ориентир. Мы можем положиться на разум и здравый смысл. Не разум, а неразумие влечет за собой нынешние наши беды, они не от избытка, а от недостатка научного знания. Однако саму науку нельзя превращать в фетиш, к ней следует здраво относиться, видя в ней силу, но не мифическую — не магическую отмычку, не путь

мистического приобщения к тайнам бытия. Наука может многое, но не все. Она — инструмент человеческого действия, но не самоцель. Научный метод постижения истины — не единственный, человек постигает реальность в искусстве, в этике, в опыте повседневной жизни, в философских исканиях. Чтобы решить свои сегодняшние проблемы, мы должны стать не только умнее, но еще и лучше, добрее, человечнее. Одной науки для этого мало, но, чтобы достичь желаемого, вовсе не надо отворачиваться от науки. Она может многое, хотя и не все. Но она на то и наука, что в отличие от мифа никогда не обещает все и сразу.

5. СВОБОДА СОВЕСТИ

В России вплоть до начала XX в. закон обязывал всех подданных Российской империи исповедовать ту или иную религию, “внеисповедное состояние” не допускалось, а критика религии как богохульство каралась каторжными работами. Православная церковь была “первенствующей и господствующей”, православие было государственной религией. Оно имело большие привилегии, осуществляло контроль за народным образованием, выполняло функции по осуществлению социального обеспечения и благотворительной деятельности. Другие религиозные направления были лишь “терпимыми” или подвергались преследованиям со стороны господствующей церкви и государства. Лишь в 1905 г. был принят указ “Об укреплении начал веротерпимости”, который вместе с тем не отделил церковь от государства, а школу от церкви.

Среди первых декретов Советской республики был принят Декрет от 23 января 1918 г. об отделении церкви от государства и школы от церкви. Декрет провозглашал, что каждый гражданин имеет право исповедовать любую религию или не исповедовать никакой, что все религии должны быть в равном положении. Считая религию делом совести каждого отдельного человека, государство заявило декретом о том, что оно не становится на сторону ни одного из вероисповеданий, не связывает с принадлежностью к ним никаких особых прав и преимуществ, не поддерживает материально или морально ни одно из них, отказывается от религиозного воспитания детей в государственной школе, но признает, что верующие могут обучаться религии частным образом.

На протяжении многих лет декларации о свободе совести оставались, однако, лишь декларациями, а на деле, в жизни свобода совести всячески ущемлялась. Принимавшиеся в дополнение к конституциям правовые акты крайне ограничивали реальные возможности церкви, содержали многочисленные запреты. Церковь не могла, например, заниматься благотворительной деятельностью, не имела доступа к средствам массовой информации и т. д. “Служителям культа” практически запрещалось все, что выходило за рамки “удовлетворения религиозных потребностей верующих”. Религия и церковь рассматривались как “пережиток”, унаследованный от прошлого строя, который должен был быть по возможности быстро “изжит”. Вопреки конституционным гарантиям¹⁶, государство вмешивалось во внутренние дела церкви, стремилось оттеснить церковь и верующих граждан на периферию общественной жизни. Еще в недалеком прошлом верующие представлялись людьми, не заслуживающими политического доверия только на том “основании”, что они верующие, т. е. идеологические враги социализма, ибо религиозная вера рассматривалась как разновидность “буржуазной идеологии”, и там, где были недостаточны средства убеждения, применялось подавление. Вопреки декларациям о свободе совести, совершались насилия над совестью, осуществлялось гонение на веру.

Идейный спор между атеизмом и религиозной верой государство, руководимое КПСС, пыталось решить с помощью политических средств. Оно на практике делило своих граждан, вопреки конституционным свободам, по вероисповедному признаку, предоставляя им определенные права или, напротив, ограничивая их в зависимости от убеждений. Верующие не могли заниматься очень многим по сравнению с теми, кто считался атеистом, например быть главным инженером завода или директором школы, да и вообще преподавать

¹⁶ Да и сами эти гарантии были весьма урезанными. Принятая в 1936 г. Конституция СССР в статье 124 провозглашала: “В целях обеспечения за гражданами свободы совести церковь в СССР отделена от государства и школа от церкви, Свобода отправления религиозных культов и свобода антирелигиозной пропаганды признается за всеми гражданами”. Эта Конституция ставила, таким образом, верующих и неверующих в неравное положение. Признавая свободу антирелигиозной пропаганды, она ограничивала права верующих лишь “отправлением религиозных культов”.

В Конституции СССР 1977 г. утверждалось, что граждане СССР равны перед Законом, независимо от их отношения к религии (ст. 34). Гарантировалась свобода совести как “право исповедовать любую религию или не исповедовать никакой, Отправлять религиозные культы или вести атеистическую пропаганду”. К этому добавлено также: “Возбуждение вражды или ненависти в связи с религиозными верованиями запрещается” (ст. 52).

в школе, не говоря уже о том, чтобы быть дипломатом, военачальником и т. д. Между тем принцип свободы совести требует именно равенства граждан независимо от их отношения к религии во всем, что касается приобретения информации и распространения своих взглядов, требует, чтобы граждане, имеющие различные мировоззрения, имели равные возможности в общественной жизни, в культурной, экономической, политической деятельности.

Это значит, что подлинно демократическое государство, на деле реализующее принцип свободы совести, не может быть “атеистическим государством”. Также как со свободой совести несовместима государственная религия, обеспечивающая привилегии своим последователям и ущемляющая интересы инаковерующих и атеистов, так же несовместим со свободой совести и “государственный атеизм”, который не признает верующих полноценными гражданами общества. Демократическое государство — это светское государство, которое не занимается пропагандой ни религии, ни атеизма и права граждан которого действительно не зависят от их отношения к религии, от их выбора между религиозной верой и атеистическими убеждениями. Нетерпимость по отношению к церкви и верующим рождает ответную реакцию, может способствовать лишь разжиганию религиозного фанатизма, т. е. вражды и ненависти между людьми в связи с их отношением к той или иной религии. Степень реализации свободы совести является мерой достигнутой обществом свободы.

Демократизация нашего общества привела к существенным изменениям в отношениях между государством и церковью, в отношении общества к религии, в положении верующих. Правовые аспекты этих изменений определены законами, предоставляющими каждому не только право самостоятельно определять свое отношение к религии, исповедовать любую религию или не исповедовать никакой, но и право выражать и распространять свои убеждения.

Религиозные деятели, религиозные сюжеты — теперь привычны на телевидении и радио, в периодической печати. Религиозные организации издают много печатной продукции, доступны Библия, Коран и другая религиозная литература. Сошла на нет былая атеистическая пропаганда. Однако теперь можно, к сожалению, столкнуться с проявлением религиозной нетерпимости по отношению к инакомыслию, т. е. по отношению к атеистам и людям других вероисповеданий. Свобода совести — это свобода от духовного насилия, с какой бы стороны угроза такого насилия ни исходила. Свобода исповедовать религию или придерживаться других убеждений может быть ограничена лишь условиями охраны общественной безопасности и порядка, жизни, здоровья и морали, а также правами и свободами других.

Любое — прямое или косвенное — ограничение прав граждан, или установление каких бы то ни было привилегий и преимуществ граждан в зависимости от их отношения к религии, равно как и уклонение от исполнения установленных законом обязанностей по религиозным мотивам, не должны допускаться. Закон один для всех — и верующих, и неверующих. Принцип отделения церкви от государства означает, что все религии перед законом равны, что государство не возлагает на церковь выполнение каких-либо государственных функций и само не вмешивается в деятельность религиозных организаций, если эта деятельность не нарушает требований законов страны. Государство не должно финансировать деятельность религиозных организаций, равно как и деятельность по пропаганде атеизма. Так же как и религия, атеизм становится, таким образом, “частным делом” гражданина по отношению к государству.

Свобода совести подразумевает, что религиозные организации не должны участвовать в деятельности политических партий и финансировать их, но служители этих организаций имеют право на участие в политической деятельности наравне со всеми гражданами.

Ныне в России стало возможным проводить богослужения и религиозные обряды в больницах, в домах для инвалидов и престарелых, в местах заключения. Участвовать в богослужении и религиозных обрядах могут военнослужащие в их свободное время. Обряды могут совершаться и в домах и в квартирах граждан.

Школа отделена от церкви, и государственное образование носит светский характер. Доступ к образованию предоставляется всем одинаково — верующим и неверующим. Светский характер школы означает, что в школе не допускается религиозная проповедь, обучение Закону божьему, хотя не исключает изложения научных сведений об истории религии, ее функциях в жизни общества и человека и т. д. Что касается обучения религиозному вероучению и получения религиозного образования, то в этих целях религиозные организации имеют возможность создавать и создают учебные заведения, группы для взрослых и детей, используют иные формы религиозного обучения.

В общеобразовательных программах должно быть выражено отношение взаимной терпимости и уважения между гражданами, исповедующими религию и не исповедующими ее, между последователями разных религий. Это очень важно потому, что свобода совести предполагает терпимость по отношению к мнениям, взглядам, убеждениям другого, предполагает отказ от стремления насаждать единомыслие, исключает религиозную, идеологическую нетерпимость, непримиримость по отношению к инакомыслию. Религиозные убеждения — внутреннее дело каждого человека, дело его собственного выбора, его совести, на которую государство и общество не должны оказывать никакого давления.

Согласно международным обязательствам, действующим правовым актам, включая “Декларацию о ликвидации форм нетерпимости и дискриминации на основе религии или убеждений”, принятую Генеральной Ассамблеей ООН в 1982 г., дискриминация людей на основе религии или убеждений рассматривается как оскорбление достоинства человеческой личности и отрицание принципов Устава ООН, осуждается как нарушение прав человека и основных свобод, провозглашенных во Всеобщей декларации прав человека (1948 г.).

Уважение свободы совести, создание условий для ее соблюдения — неперенный признак подлинно гуманного общественного строя, завоевание современной цивилизации.

Ни религия, ни атеизм не должны рассматриваться в качестве государственной идеологии. Школа в советском прошлом освоила принцип свободы совести и убеждений только как отказ от религии в качестве официальной государственной доктрины, государственной идеологии. Но она нарушала этот принцип, беря на себя задачу воспитания убежденных атеистов, внедряя атеизм в качестве составной части коммунистической идеологии, как “государственный атеизм”. Принцип свободы совести означает, что в школе не место ни государственной религии, ни государственному атеизму. Атеизм, так же как и религия, согласно этому принципу есть частное дело гражданина.

Светскость государственной школы в стране, которая отличается многоконфессиональностью и наличием весьма значительной части населения, не исповедующего никакой религии или разделяющего атеистические убеждения, предполагает в качестве необходимой предпосылки осуществления свободы совести мировоззренческую терпимость, толерантность.

Правовую основу этого принципа составляет законодательное признание прав человека, включая свободу убеждений. Политической базой реализации этого принципа является демократическое общество, признание многопартийности и мировоззренческого плюрализма, толерантности. Толерантность является не только правовой и политической категорией. Она является также важной составной частью гражданского сознания, этическим принципом, без которого в обществе невозможно взаимопонимание и общественное согласие.

Человек может быть моральным, соответствовать самым высоким нравственным критериям и в том случае, если он основывает их на божественном авторитете, и в том случае, если он идет по пути самостоятельного выбора моральных норм. Нравственные ценности носят общечеловеческий характер, исторически они вырабатывались в разных формах общественного сознания, включая религиозную. Граница между нравственностью и безнравственностью не совпадает с границей между религиозным и нерелигиозным сознанием. Утверждения, согласно которым только верующий в бога человек может быть

нравственным или, напротив, только атеист является полноценным в нравственном отношении человеком, одинаково несостоятельны и являются плодом идеологической предвзятости и нетерпимости. Воспитание нравственно состоятельной личности в школе должно основываться на общечеловеческих нравственных ценностях, на принципе толерантности.

Духовное здоровье общества зависит не от того, что будет разрушена религия и восторжествует атеизм или наоборот, но от преодоления фанатизма, нетерпимости в любых формах проявления — как религиозной, так и атеистической. Совесть должна быть свободной, выбор убеждений должен быть предоставлен каждому как его личное дело. Наука и религия не могут рассматриваться как полностью исключаящие друг друга противоположности. Такое понимание соотношения науки и религии, выработанное философией Просвещения, оказалось слишком упрощенным. Религия — иная по сравнению с наукой форма духовной жизни, освоения действительности человеком. Само по себе научное знание автоматически не определяет мировоззренческую ориентацию, включая и выбор между религиозной верой и атеистическими убеждениями. У людей с одинаковым образованием может быть различное мировоззрение. Среди ученых есть люди верующие и есть атеисты. Тезис, согласно которому “атеизм противопоставляет религии научное знание”, отражает не столько результат серьезного анализа, сколько идеологическую установку. Во всяком случае “научный атеизм” в том виде, в каком он выступал в качестве составной части образования “нового человека”, — это один из идеологических мифов тоталитарного общества. Между наукой и религией могут быть, были и есть противоречия. Однако религиозные убеждения человека — не повод к его “отлучению” от науки.

Ввиду сказанного следует, что в светской школе не место как религиозной проповеди, обучению религии, так и насаждению атеизма. Это значит, что вопросы, касающиеся религии и атеизма, должны быть представлены в школе не в качестве идеологии, но в качестве составной части научного знания об обществе и человеке в силу их имманентной культурной ценности. Это относится в равной мере как к религии, так и к атеизму. И это значит также, что школа не только не устраняется от нравственного воспитания, мировоззренческого становления учащегося, но и в полной мере берет на себя эту задачу, основываясь на общих человеческих ценностях, государственных и гражданских установлениях.

ЛИТЕРАТУРА

1. Религия общества. Хрестоматия по социологии религии. Ч. 1—2. Под общ. ред.
2. Гараджа В. И. М., 1994. — Часть 2. Раздел 6 “Религия и социальная динамика”.
3. Маннгейм К. Религия в современном мире. С. 108—120.
4. Белла Р. Основные этапы эволюции религии в истории общества. С. 130—134.
5. Булгаков С. Н. Религия и экономическое обновление России. С. 152—157.
6. Религия и религиозные организации в современной России. С. 186—203.

ТЕКСТЫ

Р. Белла¹

Социология религии

Религиозная ситуация в большинстве развитых обществ. — Их основное отличие от развивающихся стран заключается в том, что, хотя перед ними тоже стоят внешнеполитические проблемы, они носят менее настоятельный характер. Общий уровень материального благосостояния в этих обществах высок, пусть даже там сохраняются все же нищета и несправедливость. Уровень образования неуклонно возрастает, так что не в столь отдаленном будущем доля людей с высшим образованием в некоторых районах Соединенных Штатов может достигнуть 50%. По самым разнообразным каналам поступает небывалый по своему объему поток сведений о мире — и это несмотря на серьезные помехи в передаче информации. Если в развивающихся странах большая часть эмоциональной и умственной энергии направляется на разрешение насущных экономических и политических проблем, то в наиболее развитых обществах по мере разрешения подобных проблем вопрос о жизни имеет больше шансов стать центром внимания. В развивающихся странах наиболее подходящими оказываются категорические религиозные или идеологические формулировки со сравнительно ясными и простыми мировоззрениями и непосредственной императивной установкой к действию. Хотя подобные тенденции имеют место в самых развитых обществах, они непопулярны здесь у наиболее образованного и широко мыслящего слоя населения. Этой постоянно расширяющейся и все более влиятельной группе требуются утонченные, не dogматические системы мысли с высоким уровнем самопознания. Религиозные группы больше не могут принимать на веру традиционные обязательства. Все унаследованное от прошлого становится предметом тщательного изучения и проверки, а мотивы для такого принятия подвергаются внимательному рассмотрению, особенно со стороны наиболее подготовленных умов из числа членов самих религиозных групп.

Частичное решение, во всяком случае в Соединенных Штатах, состоит в том, чтобы заняться проблемами борьбы с нищетой и несправедливостью, которые все еще сохраняются в обществе и особенно бросаются в глаза на фоне успешного разрешения столь многих объективных проблем. Об этом наглядно свидетельствует тот энтузиазм, который проявляется по отношению к движению за гражданские права в наиболее рафинированных религиозных и интеллектуальных кругах. Аналогичную функцию может выполнять и забота о развитии всего остального мира. Но все дело в том, что, проявляя рвение в деле разрешения конкретных проблем, такие группы отнюдь не связывают себя с какой бы то ни было всеобъемлющей идеологией раннесовременного образца. Более того, к подобным идеологиям относятся с большим подозрением, и это дает один из поводов к тому, чтобы утверждать, что в наш век идеологии придет конец. Однако, само собой разумеется, большая часть мира находится сейчас в интенсивной идеологической фазе развития, и многие группы в большинстве развитых обществ весьма восприимчивы к идеологическому влиянию.

...Пока слишком рано пытаться распознать, какую форму примет религия в постдуалистическом мире. Все более укрепляется представление о множественности миров, частично данных, частично построенных в сложной сети взаимоотношений между человеческим “я” и реальностью. Главная разновидность имеет личностный и индивидуалистский характер, но отнюдь не асоциальный или аполитичный. Фактически все возрастает признание того, что только чрезвычайно сложная институциональная структура, включающая в себя определенный тип семьи, школы и церкви, в состоянии сформировать и поддерживать личность, способную функционировать в мире, где буквально все, вплоть до самых заветных идеалов человека, радикальным образом становится предметом выбора. Возможности сбиться с пути огромны, но также огромны и возможности роста. Немецкий теолог Бонхеффер говорил о “достижении человеком совершеннолетия”. Но это вовсе не

означает самообожествления человека, потому что верить во всемогущество желаний свойственно малому ребенку. Человек же, достигший совершеннолетия, отдает себе отчет в неизбежной своей ограниченности. Однако последнее его не пугает — скорее это побуждает его стремиться к полному раскрытию своей человеческой сущности,

Но следует постоянно помнить о том, что даже в самых развитых обществах нижний слой примитивного и архаичного очень силен: он господствует в жизни многих людей и присутствует в душе каждого из нас. Любое крупное современное общество представляет собой лабораторию для изучения всех мыслимых типов религиозной ориентации. В Японии, например, мы обнаруживаем и стародавний ритуал крестьянской деревни, и наполовину традиционалистские, наполовину ультрасовременные возрожденческие новые религии низших классов городского населения, и эстетический культ “дзэн” интеллектуалов из высших классов, и мучительные поиски личного смысла жизни, осуществляемые теми, кому ничего не говорит ни одна из существующих религий. Однако, если в этих обществах налицо огромное многообразие, в них присутствует также в качестве единого измерения религиозной жизни гражданская религия, которая служит более или менее согласованной основой для религиозного единства общества даже там, где религиозный плюрализм носит наиболее ярко выраженный характер. Можно, например, говорить о наличии в Соединенных Штатах деистического символизма, представляющего собой важную составную часть нашего государственного церемониала, и ритуальных святцев, в которых День благодарения и День памяти павших в Гражданской войне занимают более важное место, чем Четвертое июля и поминание святых во главе с нашим погибшим смертью мученика президентом Авраамом Линкольном. Памятник Кеннеди на Арлингтонском кладбище представляет собой наиболее позднюю святыню в национальной вере... Американская гражданская религия представляет собой серьезную религиозную традицию... Да и любое другое из великих современных обществ дает в распоряжение исследователя аналогичные материалы. И здесь тоже социолога религии ожидает непочатый край работы.

ПРИЛОЖЕНИЯ РЕЛИГИИ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ¹

(число последователей, 1990-е годы)

Анимизм, шаманизм, трайбалистские африканские культы	112 млн.
Иудаизм	18 млн.
Буддизм	310 млн.
Джайнизм	4 млн.
Индуизм	656 млн.
Сикхизм	17 млн.
Конфуцианство, даосизм, китайские религии	194 млн.
Синтоизм	115 млн.
Католицизм	906 млн.
Православие	160 млн.
Протестантизм	332 млн.
Англиканство	70 млн.
Другие христианские исповедания	156 млн.
Ислам	860 млн.
Бахаизм	5 млн.
Новые религии	111 млн.
Атеисты Неверующие, агностики	225 млн.
Всего	836 млн.
Всего населения Земли на 1992 г.	5087 млн.
	5240 млн.

По расчетам проф. Роберто Чиприано в кн. “Религия без границ: настоящие К перспективные тенденции миграции, культуры и коммуникации”. Рим, 1994.

РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОЗНЫЕ ОРГАНИЗАЦИИ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ¹

По разнообразию исповедуемых религий Россия — страна уникальная. Среди ее населения имеются последователи всех мировых религий: христианства (православия, католицизма, протестантских течений), ислама, буддизма, а также иудаизма, древних политеистических культов и современных новообразований.

ПРАВОСЛАВИЕ

Православие имеет наибольшее количество последователей среди существующих в настоящее время в России религий. Оно представляет собой восточную (“византийскую”) ветвь христианства, развивающуюся с середины XI в. как его самостоятельное направление, имеющее ряд догматических, канонических и обрядовых особенностей.

РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ

На территории Древнерусского государства приверженцы православия появились в IX в., а в конце X в. при великом князе киевском Владимире (988 г.) Русь официально приняла эту религию, чем и было положено начало Русской православной церкви (РПЦ). До середины XV в. Русская церковь была митрополией — одной из составных частей — Константинопольского патриархата.

В 1448 г. Русская церковь обрела автокефалию (самостоятельность), в 1589 г. стала возглавляться патриархом Московским и всея Руси. Петр I, реформы которого не были поддержаны высшей державной властью, упразднил патриаршество, вместо него был учрежден Святейший правительствующий синод. Вновь восстановлено патриаршество лишь накануне Октябрьской революции 1917 г.

В начале XX в. церковь имела около 78 тыс. храмов (включая домовые церкви), около 120 тыс. священнослужителей, 1025 монастырей (478 мужских и 547 женских) с 95 тыс. монашествующих и послушников, 57 духовных семинарий и четыре духовные академии.

В годы советской власти, в условиях жестких ограничений деятельности церковь пережила раскол (20-е годы), резкое сокращение количества действующих храмов и духовенства, были упразднены монастыри и духовные школы. Ситуация стала меняться в годы Великой Отечественной войны. Лишь со второй половины 1940-х гг. стали вновь открываться храмы, появилась возможность возобновить подготовку кадров в духовных семинариях, начал выходить “Журнал Московской патриархии”. Этот процесс был, однако, приостановлен в 60-е годы в связи с установкой КПСС на “развернутое строительство коммунизма”. Возрождение церкви началось в годы “перестройки”, особенно в преддверии празднования Тысячелетия Крещения Руси в 1988 г.

В настоящее время РПЦ имеет на территории России более 5 тыс. приходов, свыше 100 монастырей, более 20 духовных учебных заведений (в том числе две духовные академии, семь духовных семинарий, а также духовные училища).

Первичной ячейкой церкви является приход, т. е. община верующих, управляемая приходским собранием во главе с настоятелем (священником). Совокупность приходов на территории района, несколько районов области или города) образует благочиние. Совокупность приходов на территории области (края, республики) или двух областей составляет епархию, управляемую архиереем при содействии епархиального собрания. Все епархии РПЦ, находящиеся как на территории России, так и в “ближнем” и в “дальнем” зарубежье, образуют Русскую православную церковь, или Московский Патриархат. Высшими органами управления в ней являются Поместный собор, созываемый не реже одного раза в пять лет, Архиерейский собор, созываемый ежегодно, а также Священный синод во главе с Патриархом — постоянно действующий орган. Рабочим органом при Синоде является Московская патриархия с входящими в нее подразделениями, в том числе Отдел внешних церковных сношений, Отдел по церковной благотворительности и социальному служению, Отдел по религиозному образованию и катехизации и др.

В последние годы церковь развернула широкую издательскую деятельность. Помимо “Журнала Московской патриархии” выходят журнал “Православная беседа”, общецерковная газета “Московский церковный вестник”, во многих епархиях издаются свои периодические

издания. На базе некоторых приходов начали возрождаться православные братства, которые занимаются восстановлением храмов, благотворительной и религиозно-просветительной деятельностью. Действует также Всецерковное православное молодежное движение. В Москве открыты Православный богословский университет и Богословский институт, дающие богословское образование мирянам. В стране появляются православные лицеи и гимназии.

СТАРООБРЯДЧЕСТВО

Старообрядчество возникло в результате раскола в Русской православной церкви в XVII в. Поводом к нему послужили церковные реформы патриарха Никона (1652—1666 гг.). Старообрядчество не смогло сохранить канонического и организационного единства, в течение XVII—XVIII вв. оно дробилось на самостоятельные течения и толки. В условиях гонений со стороны господствующей церкви и светских властей старообрядцы, особенно беспоповцы, вынуждены были организовывать свою жизнь и религиозную практику по типу сектантских общин (самоизоляция, персональный учет членов, нравственный ригоризм и т. п.). Лишь в конце XIX—начале XX в. они получили более или менее благоприятную возможность для удовлетворения своих религиозных потребностей. Старообрядцы сыграли значительную роль в развитии экономики России на основе свободного предпринимательства.

В настоящее время существуют следующие старообрядческие объединения:

Русская православная старообрядческая церковь (митрополия). Общины и епархии имеются в Москве и Московской области, в Калужской области, на Дону, в Волго-Вятском регионе, на Северном Урале, в Западной Сибири. Всего на территории России, Украины и Молдавии более 150 общин и три монастыря. Возглавляет церковь митрополит Московский и всея Руси. Официальный печатный орган — журнал “Церковь”. Русская Древлеправославная церковь (архиепископия). Общины церкви имеются в Забайкалье, Среднем Поволжье, Западной Сибири, Брянской области. На территории России более 30 общин. Глава церкви — архиепископ Новозыбковский, Московский и всея Руси.

На территории бывшего СССР в настоящее время насчитывается примерно 230 старообрядческих объединений беспоповцев.

Среди них: Поморский толк — в Западной Сибири, на Урале, в Среднем Поволжье, на Дону. Федосеевский толк — в Москве, в Псковской, Новгородской и некоторых других областях России. Имеются также менее распространенные толки: филипповский, бегунский, спасовский, часовенное согласие.

СТАРОЕ РУССКОЕ СЕКТАНТСТВО

В конце XVII — второй половине XVIII в. из православия выделились оппозиционные ему религиозные течения, называемые в целом “Духовные христиане” или “Старое русское сектантство”. Они возникли в крестьянской среде, затем к ним стали примыкать и горожане (мещане, купцы).

Общим для всех ветвей духовного христианства является противопоставление церковной иерархии, авторитаризму церковной дисциплины общины единоверцев, не разделенной на клир и мир, действующей на началах равенства и взаимопомощи.

Приверженцы духовного христианства, подвергавшиеся преследованиям со стороны светских и церковных властей, бежали на периферию Российской империи — на Кавказ и в Закавказье, в Сибирь, а также в Турцию, США, Канаду. Гонения властей, внутренние противоречия, связанные с социальной дифференциацией в общинах, отток части верующих в протестантские объединения серьезно ослабили это религиозное движение. После Октябрьской революции 1917 г. В настоящее время происходит оживление духовного христианства, главным образом духоборцев и молокан.

ДУХОВНЫЕ БОРЦЫ ХРИСТА - ДУХОБОРЦЫ

Духоборчество возникло в конце XVII — середине XVIII вв. центральных российских губерниях. Его приверженцы называли себя “борцами за дух и истину”. Они отвергли иерархию и обрядность православной церкви. Бог в их понимании — пребывающая в мире

“премудрость”, “благо”, “любовь”. В этих своих ипостасях он и присутствует в верующем человеке. Поэтому у духоборцев приняты взаимные поклоны при встрече. Все созданное руками человека, по их убеждению, не может обладать абсолютным авторитетом. Принимая основные идеи Библии, они вместе с тем далеки от того, чтобы относиться к ней как к “священному писанию”, поскольку она — человеческое воплощение божественных истин. На молитвенных собраниях духоборцы поют псалмы собственного сочинения, в основе которых лежат библейские идеи. Долгое время существовавшие в устной традиции, они были изданы в 1905 г. в “Животной книге” (т. е. “Книге жизни”).

Один из важнейших принципов духоборцев таков: поскольку все люди по рождению равны, они и жить должны как равные. Поэтому в своих общинах они предпринимали попытки ввести общность имущества. Духоборцы выступали даже с идеями упразднения институтов власти и насилия, за что их проповедники подвергались репрессиям. Значительная часть духоборцев (около 8 тыс. человек) в 1898—1899 гг. эмигрировала в Канаду, где их потомки живут по сей день.

В настоящее время группы духоборцев есть на Украине и в Средней Азии, в России (Тульская и Ростовская области, Краснодарский край и др.) их 15—20 тыс. человек. За последние годы сформирована организационная структура духоборцев. Создан Совет Объединения духовных борцов Христа — духоборцев России. Один раз в два года проводятся съезды Объединения. Основные направления деятельности Совета — работа с единоверцами, переселяющимися в Россию из других регионов бывшего СССР, связь с теми, кто живет в дальнем зарубежье, информация о жизни общин в России. Издается газета “Вестник” (четыре номера в год, 1,5 тыс. экз.).

СОЮЗ ОБЩИН ДУХОВНЫХ ХРИСТИАН - МОЛОКАН

Движение возникло в конце 60-х годов XVIII в. в Тамбовской губернии. Оно отрицает иерархию, монашество, почитание икон и мощей, культ святых. Единственным источником веры и руководством в жизни признается Библия, которая ассоциируется с “духовным млеком”, питающим человеческую душу. Отсюда и название этого движения. Молокане исповедуют принцип “спасения верой” и этику “добрых дел” (труд, взаимопомощь и т. п.) в повседневной жизни. Большое место в их учении уделяется обоснованию скорого пришествия Христа и установления на Земле его тысячелетнего царства. Общины молокан управляются выборными руководителями — старцами и пресвитерами. Молитвенные собрания (чтение Библии и пение псалмов) проходят в жилых помещениях.

Молоканство причислялось царским правительством к “вреднейшим сектам”, значительная часть его последователей в конце XVIII — первой половине XIX в. была переселена в крымские и ставропольские степи, частично — в Сибирь, в середине XIX в. — в Закавказье. В течение XIX в. молоканство раскололось на ряд течений.

К 1917 г. молокан насчитывалось около 1 млн. человек. В настоящее время группы молокан имеются в Тульской области, Ставропольском крае и других регионах России (до 40 тыс. человек), а также на Украине, в Молдове, Казахстане.

В июне 1991 г. в Москве состоялся учредительный съезд молокан, провозгласивший возрождение “Союза общин Духовных Христиан — Молокан”. Избран Совет из девяти человек. Начато издание журнала “Духовный христианин”.

НОВОЕ ПРАВОСЛАВНОЕ СЕКТАНТСТВО

ЦЕРКОВЬ ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ ПРЕОБРАЖАЮЩЕЙСЯ (“БОГОРОДИЧНЫЙ ЦЕНТР”)

Религиозное образование сектантского характера, возникшее на почве православия в середине 80-х годов, в настоящее время имеет 20 общин, один монастырь, Богословский институт. Издательство “Богородичный центр” выпускает журнал “Рыцарь веры”. Выходит также газета “Слово”. Возглавляет церковь архиепископ Иоанн Береславский — фигура харизматическая, утверждает себя как пророка, имеющего откровения от Божией Матери. Эти “откровения” излагаются им в книгах (более 20) под общим названием “Слово Матери Божией и Свидетельство Духа Святого”. По мнению последователей Иоанна Береславского,

эти книги являются провозвестием конца мира и призваны стать главным источником благодати и спасения для немногих праведников.

РИМСКО-КАТОЛИЧЕСКАЯ ЦЕРКОВЬ

Первыми католиками в России были иностранцы, находившиеся на дипломатической или военной службе, и торговцы. В результате присоединения прибалтийских земель, а также западных территорий Белоруссии, Украины и части Польши в XVIII в. католики появились в составе собственного населения страны.

В начале XX в. в Российской империи насчитывалось 10,5 млн. последователей католицизма, было более 4,5 тыс. костелов и часовен, 12 епархий, в Санкт-Петербурге действовала Римско-католическая академия.

В настоящее время Римско-католическая церковь в России имеет около 100 общин, управление ими осуществляют апостольские администратуры в Москве и Новосибирске, возглавляемые епископами. Действуют две духовные семинарии, информационное агентство “Истина и жизнь” (издает журнал того же названия), благотворительная организация “Каритас”.

С 1990 г. в Москве аккредитован дипломатический представитель Ватикана. В 1992 г. возобновило деятельность, прерванную в 1820г., Российское отделение Ордена Иезуитов. Орден в основном ведет религиозно-просветительскую работу.

ПРОТЕСТАНТСКИЕ ЦЕРКВИ

Последователи протестантских церквей западноевропейского происхождения появились в России в XVIII в. Это были лютеране, меннониты, позднее — баптисты, главным образом выходцы из Германии и Нидерландов. Во второй половине XIX в. начал распространяться адвентизм. В начале XX в. возникли общины Христиан веры евангельской — пятидесятников. Накануне Великой Отечественной войны появились Свидетели Иеговы.

В настоящее время в России насчитывают десятки различных протестантских течений, приверженцами которых являются более 1 млн. человек (в протестантских объединениях существует персональный учет членов).

СОЮЗ ЦЕРКВЕЙ ЕВАНГЕЛЬСКИХ ХРИСТИАН - БАПТИСТОВ (ЕХБ)

Насчитывает 1000 общин, 80 тыс. членов. Общины сгруппированы в 16 межрегиональных объединений, возглавляемых старшими пресвитерами. Высшая власть в Союзе Церквей ЕХБ России принадлежит Съезду, Исполнительным постоянно действующим органом является Совет Союза Церквей ЕХБ во главе с Председателем. При Совете функционируют отделы — миссионерский, религиозного образования, международных связей.

Союз Церквей ЕХБ имеет систему духовных школ. Среди них— Заочный библейский институт, действующий уже в течение 25 лет. Готовит пасторов, миссионеров, руководителей воскресных школ. Срок обучения — 3 года. С 1993 г. в Москве начала функционировать духовная семинария. Обучение очное, в течение 4 лет. В ряде городов (С.-Петербурге, Омске, Иркутске и др.) работают очные годовые библейские школы, готовящие пасторов и проповедников. Практически при каждой общине имеется воскресная школа для детей.

Союз Церквей ЕХБ России имеет издательство “Христианин и время”, выпускающее одноименные газету (один раз в месяц) и журнал (один раз в квартал), а также бюллетень “пилигрим” (ежемесячно). Кроме того. Федерация Союзов Церквей ЕХБ, представляющая церкви стран СНГ, издает журнал “Братский вестник” (выходит с 1944 г.) и газету “Христианское слово” (с 1991 г.).

Имеется также независимое издательство “Протестантов Москве), выпускающее различную литературу по религиозной тематике, в том числе переводную, а также газету “Протестант” (ежемесячно). В С.-Петербурге и Иркутске работают радиостудии.

За последние годы общественно активная часть членов церкви обратилась к различным видам социальной деятельности. Ведется широкая благотворительная работа,

создана Ассоциация христиан-медиков и Ассоциация христианских предпринимателей. В Рязанской области организовано большое фермерское хозяйство “Преображение”.

СОВЕТ ЦЕРКВЕЙ ЕВАНГЕЛЬСКИХ ХРИСТИАН-БАПТИСТОВ (СЦ ЕХБ)

Это объединение возникло в 1961 г. в результате разрыва части членов церкви ЕХБ с существовавшим тогда руководством—Всесоюзным Советом ЕХБ. До 1988г. СЦ ЕХБ находился на нелегальном положении. Около тысячи членов этой церкви подверглись в те годы репрессиям, главным образом за издание религиозной литературы и за организованное обучение детей религии. Для большинства руководителей и рядовых верующих СЦ ЕХБ государственная регистрация религиозных объединений представляется противоречащей принципу религиозной свободы. Поэтому они и сегодня функционируют без прав юридического лица.

СЦ ЕХБ насчитывает более 200 общин, свыше 10 тыс. членов. Объединение имеет издательство “Христианин”, выпускающее журналы “Вестник истины” и “Братский листок”, издает другую религиозную литературу.

СОЮЗ ХРИСТИАН ВЕРЫ ЕВАНГЕЛЬСКОЙ—ПЯТИДЕСЯТНИКОВ

Пятидесятничество — одно из позднепротестантских христианских течений, возникшее в начале XX в. в США. Его своеобразие состоит в учении о дарах Святого Духа: крещение Духом Святым есть особое экстатическое переживание верующего, внешним выражением которого является глоссолалия, понимаемая как разговор истинного христианина с Богом. Согласно Новому Завету на учеников Христа в 50-й день после его воскресения из мертвых с неба сошел Святой Дух, в результате чего они обрели способность проповедовать евангельское учение на различных языках. Обретение “даров Святого Духа” рассматривалось пионерами этого религиозного движения как признак возрождения древней церкви и близости второго пришествия Христа. Отсюда название “пятидесятники”. Вначале пятидесятники представляли собой духовную элиту разных христианских церквей. Постепенно, выходя из них, они образовывали самостоятельные общины, которые, однако, не достигали организационного единства. В настоящее время пятидесятничество динамично развивается. Количество его последователей в мире (по самооценке) достигает 300 млн. человек.

В дореволюционной России существовали лишь небольшие разрозненные группы пятидесятников. Значительное распространение — главным образом на Украине — они получили в начале 20-х гг. В 1939—1940 гг. в результате присоединения Западной Украины, Западной Белоруссии и Литвы в состав СССР влилась новая волна пятидесятников — Христиан Веры Евангельской (ХВЕ). В 1945 г. часть общин пятидесятников под давлением властей объединилась с Союзом ЕХБ, в котором они и состояли до 1990 г. Однако, большинство из них сохранило самостоятельность, оставаясь на нелегальном положении.

В марте 1991 г. пятидесятники, вышедшие из Союза **ЕХБ**, образовали самостоятельную церковную организацию — Объединенный Союз Христиан Веры Евангельской — Пятидесятников СССР. Были образованы также республиканские Союзы Церкви, в том числе Союз Христиан Веры Евангельской России.

В настоящее время семь межрегиональных духовных управлений Российского Союза ХВЕ объединяют более 350 общин (около 25 тыс. верующих). Руководят духовной жизнью в общинах пасторы. Их помощники — диаконы и диакониссы. Все они избираются на общем собрании членов общины и ежегодно отчитываются о своей работе. Деятельностью общин в регионах (областях, краях, республиках) и на межрегиональном уровне руководят епископы, избираемые на собраниях представителей общин сроком на 4 года. Высшим органом управления в Церкви является Съезд, который тайным голосованием избирает Совет Союза ХВЕ России.

С 1992 г. в Москве действует Теологический институт Церкви, готовящий служителей для общин России, а также русскоязычных общин в странах СНГ. Институт рассчитан на 100 человек, срок обучения — 4 года. Периодические издания Церкви: журнал “Примиритель”

(шесть номеров в год, 20 тыс. экз.); “С Верой, Надеждой, Любовью” — христианский журнал для женщин, совместное издание Российско-Американской Ассамблеи Бога и Союза ХВЕ—Пятидесятников (четыре номера в год, 20 тыс. экз.).

Общины пятидесятников, уклоняющиеся от официальной регистрации по принципиальным соображениям (их около 300), не имеют единой организационной структуры. В необходимых случаях их юридическими представителями являются, например, такие организации, как миссия “Ковчег” (Москва), “Поволжская христианская миссия” (Волгоград), Ассоциация христианских миссий. Последняя специализируется также на собственно миссионерской и издательской деятельности.

РОССИЙСКИЙ СОЮЗ ЦЕРКВИ ХРИСТИАН АДВЕНТИСТОВ СЕДЬМОГО ДНЯ (АСД)

Адвентизм (от лат. *adventus* — пришествие) возник в 30-е гг. XIX в. в США. Центральным догматом вероучения адвентистов является идея близкого второго пришествия Христа и установления на обновленной земле его тысячелетнего царства. Наиболее крупная организация этого вероисповедания — Церковь Адвентистов Седьмого Дня (АСД). Его основательница Эллен Уайт (1827—1915 гг.). Книги Э. Уайт пользуются, наряду с Библией, огромным авторитетом. Адвентисты отрицают бессмертие души, учение о рае и аде. В отличие от других христиан, чтят день субботний — в буквальном соответствии с четвертой заповедью Декалога Моисея (Ветхий Завет), — а не воскресенье. Особое значение в Церкви придается здоровой пище, воздержанию от спиртного, табака, чая и кофе. Адвентисты отчисляют своей Церкви “десятину” — церковный налог в размере одной десятой части личного дохода.

Сейчас в мире насчитывается более 5 млн. последователей АСД, около 30 тыс. церквей (общин) в 184 странах мира. Всемирный центр Церкви АСД — Генеральная Конференция—находится в США, в Вашингтоне.

На территории России приверженцы АСД появились в 1886 г. в Крыму. В настоящее время Российский Союз Церкви АСД насчитывает около 50 тыс. членов, около 300 общин, объединенных в восемь межрегиональных духовно-административных управлений (конференций). В свою очередь Российский Союз, наряду с аналогичными союзами Церкви АСД в других государствах (в прошлом — республиках СССР), входит в Европейско-Азиатское отделение (дивизион) Всемирной Церкви АСД.

Высшим органом управления в церкви является съезд, на котором из числа проповедников избираются президент Союза, секретарь и казначей, наделенные исполнительскими функциями. Рабочими органами Союза являются отделы: пастырского служения, церковного служения, литературно-издательский, образования, религиозной свободы и внешних связей, ассоциация по работе с заключенными.

Кадры служителей церкви готовятся в Заокской духовной академии (Тульская область). Поскольку в церкви большое значение придается правильному питанию, в Академии введен курс практического овощеводства.

Церковь осуществляет обширную благотворительную программу при материальной поддержке Генеральной Конференции. В Москве открыта адвентистская клиника здоровья, в Рязани — клиника для детей, больных церебральным параличом.

Адвентистское издательство “Источник жизни” выпускает различную религиозную литературу, а также журналы “По стопам Христа”, “Благая весть”, “Образ и подобие” и газету “Слово примирения”. Работает радиотелецентр “Голос надежды” в Туле.

В каждой общине организованы школы по религиозному обучению детей. Кроме того, церковь открыла около десяти собственных общеобразовательных школ — в Москве, Туле, Рязани, Пятигорске и других городах, — где учатся в основном дети из семей адвентистов.

СВИДЕТЕЛИ ИЕГОВЫ

Свидетели Иеговы — одно из поздних течений в протестантизме. Оно было основано американским кальвинистом Чарльзом Расселом (1852—1916 гг.), организовавшим в 1870 г. кружок по изучению Библии, который в 1931 г. был переименован в организацию Свидетелей Иеговы. Основные положения ее вероучения изложены в семитомном труде “Исследования Священного писания” Ч. Рассела, заявившего о себе как о глашатае Божиим.

Творцом и источником жизни, согласно этому учению, является Бог Иегова. Все сущее Иегова создал через Иисуса Христа, своего едиnorodного сына, который не равен своему всемогущему Отцу, а на земле является совершенным человеком. Святой Дух — творческая сила Иеговы, которой он наделил Христа и тех, “кого он уполномочил представлять его”. Свидетели Иеговы отрицают существование ада. По их убеждению, исторический процесс завершится армагеддоном — глобальной войной, в которой Христос с армией ангелов уничтожит всех, не поверивших в истину учения Свидетелей Иеговы. Свидетели Иеговы имеют только один праздник — Вечеря Господня, — посвященный воспоминанию о смерти Христа. В этот день, исчисляемый по лунному календарю, верующие собираются после захода солнца на трапезу, состоящую из пресного хлеба и сухого красного вина, символизирующих тело и Кровь Христа. Вступающие в организацию новые члены принимают водное крещение.

В настоящее время последователей Свидетелей Иеговы насчитывается более 4,6 млн. человек в 205 странах мира. Религиозная организация Свидетелей Иеговы носит строго централизованный характер. Власть вышестоящих органов управления по отношению к нижестоящим абсолютна. Ее первичным звеном является собрание (община верующих), возглавляемое надзирателем (пресвитером). Несколько собраний объединяются в округа, которыми руководят разъездные надзиратели. Мировым духовно-административным центром Свидетелей Иеговы является Руководящая Корпорация, признаваемая верующими “видимым посредником Господа на земле”, она состоит из 15 человек и находится в Бруклине (Нью-Йорк, США). Проповеднической деятельностью в различных регионах мира руководят 95 филиалов Руководящей Корпорации. Центр издает миллионными тиражами журналы “Сторожевая башня” (на 104 языках) и “Пробудитесь!” (на 54 языках).

На территории бывшего СССР Свидетели Иеговы появились в 1939—1940 гг. с вхождением в его состав Западной Украины, Западной Белоруссии, Буковины и Бессарабии. В настоящее время всего в границах бывшего Союза насчитывается примерно 500 общин, в том числе 44 — в России. Общее количество членов — более 40 тыс. человек.

Каноническим органом для духовного надзора за местными религиозными обществами, действующими в странах СНГ и представляющими собой Религиозную организацию, является Управленческий Центр. Центр создан Руководящей Корпорацией Свидетелей Иеговы по инициативе иеговистов России и других стран СНГ в марте 1991 г. Руководящий комитет, возглавляющий Управленческий Центр, состоит из старейшин местных религиозных обществ, назначенных Руководящей Корпорацией. Управленческий Центр учреждает местные общества с согласия верующих, дает указания о начале их религиозной деятельности и ее прекращении, назначает на должность и смещает надзирателей (старейшин), служебных помощников (диаконов), публичных ораторов (проповедников) и других служителей.

ЛЮТЕРАНСКИЕ ЦЕРКВИ

Лютеранство — крупнейшее по численности направление протестантизма, основанное в XVI в. Мартином Лютером. В настоящее время распространено в Скандинавских странах, в Германии, США, государствах Балтии. Национальные лютеранские церкви входят во Всемирный Совет лютеранских церквей. Штаб-квартира Совета находится в Швеции.

В России первые лютеранские общины были созданы в середине XVI в. выходцами из Германии. В настоящее время приходы Евангелическо-Лютеранской церкви на территории

России объединены в две епарции — Европейской части России и Сибири. Вместе с епархиями Украины, Казахстана и Средней Азии они образуют ее как целостную организацию (более 350 общин, свыше 500 тыс. верующих), возглавляемую епископом Георгом Кречмаром. Канцелярия епископа находится в С.-Петербурге. В Москве имеется представительство ЕЛЦ России для связи с правительством и общественными организациями.

В церкви принято персональное членство. Материальную базу ее жизнедеятельности составляют денежные взносы ее членов, размеры которых не регламентированы.

Подготовка пасторов осуществляется в общецерковном Теологическом семинаре, который собирается два раза в год на двухнедельные сессии. В приходах организованы конфирмационные занятия и библейские часы. Издается общецерковная газета “Ботэ” (“Вестник”) на немецком и русском языках, а также возобновлено издание журнала “Наша жизнь”.

Евангелическо-Лютеранская Церковь Ингрии на территории России. Ингрия — территория, отвоеванная Россией у Швеции во время Северной войны; здесь Петр I и заложил новую столицу — Санкт-Петербург. Население Ингрии исповедало лютеранство, которое было официально признано правительством Российской империи. При советской власти, в 1928—1946 гг., примерно 60 тыс., т. е. половина, ингерманляндских финнов погибли. Была уничтожена и Ингерманляндская лютеранская церковь. В 1970 г. началось ее возрождение. В 1990 г. было создано Ингерманляндское пробство (церковный округ) в составе ЕЛЦ Эстонии, имевшее 16 приходов, в том числе 11 — в Ингрии и пять — в Карелии. Церковь насчитывала около 10 тыс. верующих. В 1992 г. Ингерманляндское пробство преобразовано в Евангелическо-Лютеранскую Церковь Ингрии на территории России. Кроме того, в качестве самостоятельных функционируют:

Единая Евангелическо-Лютеранская церковь России в количестве 20 общин во главе с суперинтендентом, резиденция которого находится в С.-Петербурге;

Евангелическая Российская церковь — одна община в С.Петербурге, образована в 1990 г. Церковь стремится адаптировать протестантские формы богослужения к культурным традициям России.

ЦЕРКОВЬ ИИСУСА ХРИСТА СВЯТЫХ ПОСЛЕДНИХ ДНЕЙ (МОРМОНЫ)

Возникла в 1830-е годы в США. Основатель — Джозеф Смит (1805— 1844 гг.). Источником вероучения признает Библию и Книгу Мормона, содержащую откровения пророка Мормона. В книге говорится, что Америка, ее народ включены в иудеохристианскую традицию, потому что за шесть столетий до новой эры на этом континенте поселились представители некоего семитского племени, ставшего непосредственным предком американских индейцев. Книга Мормона говорит и о посещении Америки Иисусом Христом после его воскресения.

В организационном плане церковь демонстрирует приверженность раннехристианской традиции. Ее возглавляет Пророк—харизматический лидер. При нем находятся 12 апостолов. Чины священства включают также патриархов, первосвященников, семидесятих (по аналогии с 70 учениками Христа), старейшин, священников, учителей, дьяконов. Местными общинами руководят епископы. Оплачиваемого духовенства в церкви нет.

Исключительное значение мормоны придают семье; брак считается священным, а семья — созданной для вечности.

В настоящее время насчитывается до 8 млн. членов церкви в 130 странах мира. Всемирный центр церкви находится в США, в г. Солт-Лейк-Сити, штат Юта. Члены церкви платят церковный налог — десятину, а также ежемесячно “приношение поста”, т. е. сумму, сэкономленную в результате однодневного воздержания от пищи.

В России первые группы мормонов (приходы) появились в 1989 г. В настоящее время действуют миссии в Москве, С.-Петербурге, Воронеже, Екатеринбурге, Новосибирске, Самаре, Ростове, занимающиеся организацией приходов и в прилегающих регионах. В

каждом приходе религиозное образование детей и юношей (14—18 лет) осуществляется в так называемых семинариях (кружках), а лиц старше 18 лет - в институтах. В приходах действуют также отделения Женского общества милосердия. Организации молодых женщин, Организации первоначального общества (для детей).

РОССИЙСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ АРМИИ СПАСЕНИЯ

Армия Спасения — протестантская церковь, начало которой было положено методистским проповедником Вильямом Бутом в 1865 г. Возникнув в Англии как религиозно-филантропическая организация, сегодня Армия Спасения имеет свои отделения в почти 100 странах, насчитывает свыше 14 тыс. приходов (“корпусов”), а также большое количество социальных, медицинских, образовательных и других общественных служб. Члены Армии Спасения носят звания, подобные воинским: солдаты, лейтенанты, капитаны, комиссионеры, вплоть до генерала.

В России Армия Спасения действовала с 1913 по 1923 г. Возобновила свою деятельность в 1991 г., открыв отделение в С.Петербурге, а в 1992 г. — в Москве. В настоящее время насчитывается 21 корпусов Армии, в том числе в Омске, Ростове, Волгограде, с общим числом солдат до одной тысячи человек. Осуществлены первые выпуски офицерской школы.

Армия Спасения ведет активную социальную работу. За полтора года (с середины 1992 г.) было распространено среди нуждающихся 5 тыс. тонн продовольственных продуктов, открываются бесплатные столовые.

Члены Армии занимаются также религиозно-просветительской деятельностью.

Выходит газета “Вестник спасения” (один номер в месяц, около 10 тыс. экз.)

НОВОАПОСТОЛЬСКАЯ ЦЕРКОВЬ

Первые общины приверженцев новоапостольской веры появились в Англии в середине XIX в. Это религиозное движение вдохновлялось стремлением возродить Церковь Христа на тех идейных и организационно-практических основаниях, которые были присущи ей в I—II вв., т. е. во времена апостолов. Как и большинство протестантских течений, апостольское христианство признает в качестве единственного источника вероучения Библию, отвергает почитание святых, основной целью церкви считает подготовку верующих к скорому пришествию Христа.

Ведущая роль в Церкви принадлежит “первоапостолу” и “апостолам”, которые, согласно ее учению, являются преемниками апостолов Христа и так же наделены особыми дарами Святого Духа. Первоапостол, согласно каноническим принципам, является представителем Бога на земле, а его служение есть выражение воли Христа. На первоапостольское служение выдвигается кандидат из круга апостолов по рекомендации действующего первоапостола или группы апостолов, на которого указывают особые “Божьи свидетельства”.

Каждый приход (община) строится по типу большой семьи (до 150—170 человек). Пастыри посещают каждую семью дома не реже одного раза в два месяца. Особое внимание уделяется опеке детей и подростков, помощи неимущим и инвалидам. В церкви не приняты какие-либо обязательные денежные налоги. Практикуются добровольные анонимные пожертвования.

В Новоапостольской церкви совершаются три таинства: крещение водой — в любом возрасте; причащение — хлебом в виде облатки (просвиры), окропленной тремя каплями вина; запечатление Духом Святым — возложение рук апостола как основа для полного обновления внутреннего мира человека. Приняты также благословения, в которых, по учению Церкви, Бог через священнослужителя дарует человеку свою милость и по мощь. Благословения совершаются при конфирмации, помолвке, венчании, а также других важных событиях в жизни человека.

Особенностью культовой практики Новоапостольской церкви является совершение три раза в год (в первые воскресенья марта, июля и ноября) названных выше таинств “для

усопших”, которым не довелось уйти в иной мир искупленными. От имени умерших в этих таинствах выступают их родственники или священнослужители.

Церковь придерживается следующих принципов в своем отношении к обществу: невмешательство в политическую жизнь, отказ от претензий на какую-либо поддержку со стороны государства; уважительное отношение к иной вере.

В настоящее время Новоапостольская церковь имеет около 50 тыс. общин в 180 странах мира и насчитывает до 6 млн. членов. Центр Новоапостольской церкви находится в Цюрихе (Швейцария), ее глава — первоапостол Рихард Фер. Церковь имеет крупное издательство во Франкфурте-на-Майне (Германия). Основным периодическим изданием является ежемесячный журнал “Наша семья” (на 60 языках, в том числе русском; тираж русского издания — 40 тыс. экз.).

В начале XX в. общины Новоапостольской церкви функционировали в Москве, Санкт-Петербурге, Одессе, Харькове и других городах России. В результате большевистских гонений на религию к концу 20-х годов все они прекратили свое существование. Восстановление Новоапостольской церкви началось в 1987 г. В настоящее время количество членов церкви на территории России по оценке ее руководства, достигло 50 тыс. Зарегистрировано 37 общин, однако большая часть общин действует без регистрации. С января 1993 г. рукоположено два апостола из граждан России.

АССОЦИАЦИЯ СВЯТОГО ДУХА ЗА ОБЪЕДИНЕНИЕ МИРОВОГО ХРИСТИАНСТВА — ЦЕРКОВЬ ОБЪЕДИНЕНИЯ

Церковь Объединения основана в 1954 г. в Южной Корее Преподобным Сан Мюн Муном. Мун родился в 1920 г. Свое религиозное призвание он почувствовал в возрасте 16 лет, когда в состоянии глубокого погружения в молитву пережил нисхождение на него Божественного Откровения. В результате девятилетней духовной работы он сформулировал основополагающие истины веры, изложенные им в труде под названием “Принцип”.

Согласно учению Муна, Христос, создавая свою церковь, видел в ней не некую организацию, а основание Царства Божия на земле. Ожидаемая эсхатологическая развязка будет состоять не в последнем и страшном суде Божиим, а в полном уничтожении зла в мире. Поэтому Церковь Объединения придает первенствующее значение не религиозному культу, не индивидуальному нравственному совершенствованию, а активному социальному действию. Церковь владеет корпорациями в пищевой промышленности, рыболовстве, производстве компьютеров, медицинской техники и т. п. Преподобный Мун видит в промышленности фундамент, на котором будет построено Царство Божие.

Смысл основанного им движения не в создании новой религии, а в объединении сначала христиан различных конфессий, затем всех людей под единым Богом.

Сегодня, спустя 40 лет после своего основания, Церковь Объединения имеет миллионы последователей в более чем 150 странах мира. Она представляет собой целостную международную организацию. Руководящий орган Церкви — “Всемирный Миссионерс-Эсий центр” — находится в Нью-Йорке. Президентом Центра является Преподобный Квак.

Церковь имеет Теологическую семинарию (г. Берритаун, штат

Нью-Йорк, США), преподаватели которой исповедуют различные религии, а также издательство “Парагон хаус” и ряд газетно-журнальных корпораций.

На территории бывшего СССР Церковь действует с 1970-х годов, сначала в частном порядке, а с 1990 г. — официально. В мае 1992 г. Церковь Объединения была зарегистрирована Министерством юстиции РФ. В настоящее время группы приверженцев этой Церкви имеются в Москве, С.-Петербурге, Н. Новгороде, Казани, Екатеринбурге, Новосибирске, Хабаровске и ряде других городов.

За четыре года Церковью на территории бывшего СССР проведены сотни семинаров. На них побывало в общей сложности около 80 тыс. человек—преподавателей вузов и школ, студентов и учащихся. Для учителей и учащихся общеобразовательных школ Церковью Объединения изданы пособия “Мой мир и Я”.

МУСУЛЬМАНСКИЕ ОРГАНИЗАЦИИ

На территории России ислам впервые появился у волжских булгар (IX в.). К 1917 г. в Российской империи насчитывалось более 10 млн. мусульман и действовало около 30 тыс. мечетей.

За годы советской власти количество легально функционировавших мечетей в СССР сократилось многократно: в 1968 г. их осталось всего 311. Однако тысячи мечетей и мулл действовали без официальной регистрации.

В настоящее время на территории бывшего СССР число последователей ислама (как убежденных, так и воспринимающих его скорее как культурно-национальную традицию) достигает 80 млн. человек, в том числе в России — около 12 млн. Количество мечетей сейчас достигает нескольких тысяч (в России около 3,5 тыс.) и продолжает расти, они создаются практически во всех населенных пунктах, где живут приверженцы ислама. Регионами традиционного распространения ислама в России являются Северный Кавказ, Среднее и Нижнее Поволжье, Башкирия, Урал (Пермская и Екатеринбургская области), Сибирь (Омская и Тюменская области), Москва и С.-Петербург.

Региональными органами, осуществляющими руководство объединениями мусульман, являются Духовные управления. Они функционируют во всех республиках Северного Кавказа, в Москве, Саратове и ряде других городов России, в Татарстане и Башкирии. В ведении Духовных управлений — подготовка служителей культа и их распределение, участие в строительстве мечетей, осуществление связей с другими, в том числе зарубежными, религиозными центрами, организация паломнических групп в Мекку.

Религиозное образование, знание арабского языка — Языка канонического Корана — верующие, в том числе дети, получают на занятиях, организуемых при мечетях. Кадры служителей готовятся в специальных учебных заведениях — медресе и исламских институтах, число их растет.

Политическая активность последних лет привела к созданию мусульманских политических партий и других объединений на конфессиональной основе. Так, в 1990 г. была учреждена “Исламская партия Возрождения” со штаб-квартирой в Москве. Ее региональные отделения имеются в Дагестане, Чечне, Карачаевской республике, Татарстане, в городах Сибири (примерно 6 тыс. членов). В том же году образована “Исламско-Демократическая партия” в Дагестане, в 1991 г. — “Исламская демократическая партия” (Татария, Башкирия).

БУДДИЗМ

Буддизм в форме ламаизма начал распространяться на территории России из Тибета через Монголию в XVIII в. (среди бурят и тувинцев). Основной формой организации религиозной жизни является дацан (монастырь). Накануне Октябрьской революции 1917 г. в России было 185 дацанов, в том числе в Забайкалье — 36, в Туве — 44, в Калмыкии — 105. К 1937 г. все они были упразднены.

В 1946 г. в Улан-Удэ состоялся Собор ламаистского духовенства, на котором было сформировано Центральное духовное управление буддистов СССР (ЦДУБ). Его председатель, носящий титул Пандита Хамбо Ламы, два заместителя и шесть членов образуют центральный исполнительный орган ЦДУБ. Духовное управление находится в Иволгинском дацане, в 40 км от Улан-Удэ.

В настоящее время в России действуют около 100 буддистских общин и дацанов. Большая их часть находится в Бурятии, Калмыкии и Туве. Общины буддистов имеются также в Москве, С.Петербурге, Владивостоке, Кемерово, Самаре, Ульяновске, Красноярске и других городах. Количество лам превышает 200 человек.

При Иволгинском дацане, близ Улан-Удэ, в 1991 г. открыт Институт буддизма “Даши-Чойнхорлин”, готовящий священослужителей. С 1992 г. в С.-Петербурге издается “Нартанг бюллетень” (6—12 номеров в год).

ИУДАИЗМ

В условиях утраты государственности, вынужденного расселения в диаспоре на обширных пространствах Средиземноморья (а позднее—по всей территории Европы) основной формой организации религиозной жизни иудеев становится синагога (от греч. *synagoge* — собрание), а ее руководителем — раввин (учитель).

В середине XVIII в. среди евреев, проживавших на территории Польши, Украины и юго-запада России, возникло движение против тотальной религиозной регламентации жизни и диктата раввинов, т. е. против формальной набожности, за непосредственное общение с Богом каждого человека. Движение получило название Хасидизм (хасид — благочестивый).

В начале XIX в. в Европе появляется новая разновидность иудаизма — реформированный иудаизм, который отказывается связывать представление о Мессии с верой в возрождение еврейского государства и объявляет иудаизм универсальным этическим учением.

Большинство верующих евреев как в Российской империи, так впоследствии в СССР и России придерживаются ортодоксального иудаизма. До 1990 г. не существовало какой-либо организационной структуры иудейских общин. В январе 1990 г. был учрежден Всесоюзный Совет еврейских религиозных общин (ВСЕРО) с консультативными, координационными и представительскими функциями. В него вошли 74 общины ортодоксального направления. В Российской Федерации в настоящее время иудейские объединения (их более 30) объединены в конгресс еврейских религиозных общин и организаций России. Возглавляет конгресс Главный раввин России.

Самой крупной общиной ортодоксального иудаизма является Московская хоральная синагога. Она имеет мацепакарню, культурный центр, библиотеку. Община поддерживает широкие связи с иудейскими общинами страны, а также Израиля, США, Канады, Венгрии, Румынии и др. С 1960 г. действует духовная школа — иешива, которая готовит раввинов, переписчиков Торы (священным считается только текст, написанный от руки) и других служителей синагоги. В 1992 г. открыта еще одна иешива — “Мекор-Хаим”. В Москве функционируют также еврейское среднее (“Мигдал-ор”) и высшее (“Туро-колледж”) светские учебные заведения, где преподаются и религиозные дисциплины.

В России действует также несколько общин хасидов Любавического направления. Их центр — Хабад Любавич — находится в Москве. Действуют две иешивы, в том числе одна женская.

Как общины ортодоксальных иудеев, так и хасидские ведут широкую благотворительную деятельность.

В Москве функционирует также община последователей реформированного иудаизма — “Тинейни”.

В настоящее время на территории бывшего СССР действуют более 110 религиозных объединений последователей иудаизма различных направлений.

МЕЖДУНАРОДНОЕ ОБЩЕСТВО СОЗНАНИЯ КРИШНЫ (РЕЛИГИОЗНАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ ВАЙШНАВОВ)

Международное общество сознания Кришны (МОСК) было основано в 1966 г. в США индийским проповедником Абхай Ширан Де (1896—1977), известным как Его Божественная Милость Бхактиведанга Свами Прабхупада. Генетически оно связано с индуизмом.

Кришна в индуистской традиции — одно из воплощений нисшедшего на землю ради восстановления закона и добродетели Бога Вишну. Последователи МОСК называют себя также “вайшнавами”, т. е. преданными Богу Вишну (в английской транскрипции—Vishnu). Мировоззрение и этика вайшнавов восходят к “Бхагавадгите” — религиозно-философской части древнеиндийского эпоса “Махабхарата”.

Конечной целью приверженцев Кришны является постижение истинного Бога через полное очищение своей души, своего сознания “от грязи” материального мира, через преданное служение ему. В соответствии с этим строится и образ жизни вайшнавов: непрестанное восхваление Шри Кришны — через 1728-кратное повторение мантры в

течение дня, полное подчинение гуру (наставнику), строгое вегетарианство, отказ от алкоголя, табака, кофе и чая. Более высокой степенью посвящения является саньяса (монашество) и жизнь в ашраме (монастыре).

Основными ячейками религиозной жизни МОСК являются храмы. При них обычно создаются проповеднические (миссионерские) центры, гурукулы—школы, где получают систематическое религиозное образование инициированные (первая степень посвящения) вайшнавцы, при крупных храмах — ашрамы. Имеются также сельхозобщины, занимающиеся производством экологически чистой продукции, благотворительные организации, предприятия по производству предметов культа.

Все храмы в административно-хозяйственном отношении самостоятельны. Вместе с тем, осуществляя единую духовную программу, они образуют три уровня взаимодействия и координации: региональный, зональный и национальный. На низшем уровне координация происходит через региональные советы, состоящие из представителей храмов региона, на национальном уровне—через Совет президентов наиболее крупных храмов данной страны. Мировой центр МОСК находится в Западной Бенгалии, в духовном городе вайшнавцев Маяпура на одноименном острове реки Ганг.

Издательство “Бхактиведанта Бук Траст” (Лос-Анджелес, США; филиалы во многих городах мира, в том числе в Москве) издает литературу по индийской философии и религии, а также труды Свами Прабхупады более чем на 50 языках народов мира, в том числе на 10 языках народов, живущих на территории СНГ.

Начало распространению религии вайшнавцев в нашей стране положил визит Свами Прабхупады в Москву в 1972 г. В настоящее время в России имеется более 90 храмов МОСК. Общее количество верующих — около 700 тыс. человек. Наиболее крупные центры — в Москве, С.-Петербурге, Ростове-на-Дону, Ярославле, Владимире, Екатеринбурге, Перми, Новосибирске, Владивостоке, Краснодаре. Подготовка кадров священнослужителей осуществляется в ашрамах, имеющих при всех крупных храмах. Действуют также шесть гурукул.

В С.-Петербурге издается журнал МОСК “На пути к Богу”, в Москве действует радиостанция “Кришналока”.

МОСК осуществляет обширную благотворительную программу, в частности “Пища для жизни” (бесплатная раздача вегетарианской пищи нуждающимся).