

Андрей ДАНИЛОВ

ЕДИНСТВО И МНОГООБРАЗИЕ РЕЛИГИИ

Аналитическое
религиоведение
и теология диалога

Минск
Издательский центр БГУ
2004

УДК 2-132
ББК 86.2
Д18

Научный редактор
доктор теологии *Г. Вергауен*

Рецензент
доктор философских наук *Т. П. Короткая*

Издание выпущено при поддержке
международного общественного объединения
«Христианский образовательный центр
им. свв. Мефодия и Кирилла»

Данилов А. В.

Д18 Единство и многообразие религии. Аналитическое религиоведение
и теология диалога / А. В. Данилов ; науч. ред. Г. Вергауен. — Мн. :
Изд. центр БГУ, 2004. — 326 с.

ISBN 985-476-262-9.

Книга посвящена актуальной в религиоведении, теологии диалога и философии религии концептуальной проблеме понятий «религия» (единственное число) и «религии» (множественное число), требующей для своего разрешения адекватную общую теорию религии. Это своеобразный аналитический мета-взгляд на феномен религии в современной культуре глобализирующегося мира.

УДК 2-132
ББК 86.2

ISBN 985-476-262-9

© Данилов А. В., 2004

ВВЕДЕНИЕ

Эта книга посвящена актуальной в религиоведении, теологии диалога и философии религии концептуальной проблеме понятий «религия» (единственное число) и «религии» (множественное число), требующей для своего разрешения адекватную общую теорию религии, которой не существует с 70-х годов XX века после кризиса классической феноменологии религии. Не в последнюю очередь эта проблема связана с автономным функционированием религиоведческих дисциплин (так, например, история религий, социология и психология религии не имеют общей теоретической базы), с противопоставлением феноменологии религии и философии религии, с отсутствием после Пауля Тиллиха (в кооперации с Мирчей Элиаде) попыток синтеза систематической теологии и религиоведения.

Актуальность темы единства и многообразия религии доказывает обилие публикаций, связанных с ней. Новацией здесь является совмещение аналитического религиоведения с теологией диалога. Я вижу свою работу как теоретическую базу, связывающую историческое, концептуальное и систематическое религиоведение, теологию диалога и философию религии. В работе применяется методика теории формальных языков. Ранее в феноменологии религии и сравнительном богословии неоднократно предпринимались попытки создания общей концепции религии и религий¹, однако приходится констатировать: они не имели научного успеха и в последние десятилетия XX века сошли на нет.

То, как человек операционализирует понятия «религия» и «религии», не только имеет значение для религиоведения и философии религии и обнаруживает действие в плоскости религиозного, но и оказывает эффект на динамику человеческой культуры в целом. По другую сторону атеизма и религиозного синкретизма, а также узкой апологетики конкретного вероучения должен быть найден путь, который не просто нивелировал бы фактическое многообразие и множественность религий, не осуждал бы их идеологически и *a priori* отвергал, но относился бы к ним с должным вниманием и постигал их как единое явление человеческой истории.

Я отрицаю возможность абсолютной безрелигиозности у чело-

¹ Среди особо видных концептуальных новаторов следует упомянуть Эрнста Трельча и Пауля Тиллиха.

века (см. тему 2, разделы 1, 3; тему 4). Каждый человек относится к некоторой религиозной установке смыслополагания, целеполагания и ценностной ориентации, в силу чего обладает явной или латентной религиозностью. Под научной объективностью в религиоведении я понимаю: 1) выявление исследователем своих внутренних конститутивных установочных факторов, видоизменяющих восприятие исследуемого им предмета, а иногда даже и сам предмет (например, в этнологии религии, когда автохтонная религия малого племени, характеризующаяся подвижностью и изменчивостью устного предания, мутирует при факторе длительного контакта носителей предания с исследователем); 2) постоянное стремление исследователя к наиболее возможному дистанцированию не только от внешнего предмета исследования, но и от внутренних установочных факторов самого исследователя. Таким образом, я отрицаю абсолютный характер религиоведческой объективности и утверждаю ее радикальную релятивность.

Данный курс представляет собой введение в проблему и прерасмотрен не для тех, кто подходит к изучению религиоведения и философии религии с атеистической точки зрения, а для тех, кто нашел себя в теологии и идет путем рефлексии собственной веры. Поэтому структура и содержание этой книги по аналитическому религиоведению отвечают специфическим задачам теологического образования и не претендуют на освещение полноты аспектов проблемы религии и религий.

Различные политические силы и экономические организации в мире пытаются использовать религию для достижения своих интересов (внешняя инструментализация религии). В последнее время отмечается усиление инструментализирующего и потребительского отношения к собственным культам и у самих последователей культов, что как одно из особенно характерных для средних социальных слоев следствий влечет за собой обильное произрастание так называемых «неокультов» (внутренняя инструментализация религии). В то же время у подавляющей массы адептов различных религий наблюдается несоответствие между прокламированием принадлежности к вере и следованием принципам веры, девальвирующее отношение к правилам веры. Зачастую отсутствует рефлексия основ прокламируемой веры (индивидуалистическая редукция религии). Например, по данным исследований фонда «Общественное мнение», в современной России лишь 6,5% всех име-

нующих себя приверженцами Русской Православной Церкви соответствует минимальным требованиям своей веры и 1,7% – основным требованиям. Сходная картина характерна и для прочих религий.

В результате современной инструментализации и редукции религии прослеживается кардинальное изменение прежде наблюдавшихся в истории религий модальностей взаимосвязи между степенью социальной интеграции и степенью религиозной идентификации: необходимое трансформировалось в возможное, а возможное – в необходимое. Сегодняшняя ситуация, в отличие от предыдущей, характеризуется следующим соотношением двух модальностей: 1) необходимо – чем больше дезинтеграция социальных групп, тем сильнее в плоскости религиозного сознания рядовых членов социума размываются идентификационные границы между религиями и верованиями; 2) возможно – чем больше интеграция социальных групп, тем более четкую форму приобретают идентификационные границы в религиозном сознании рядовых членов социума.

В дезинтегрирующемся посткоммунистическом обществе рядовой верующий Православной Церкви не знает основ своей веры, не может отличить существенное от второстепенного, принципиальное и непреходящее от исторически обусловленного, временного, а источником его религиозности в целом является секулярная светская культура. В результате социологических исследований, проводившихся в России в середине 90-х годов XX века, была выявлена характерная частота исповеди и причастия среди причисляющих себя к Православной Церкви: 56,7% – ни разу, 27,7% – реже одного раза в год, 8,9% – раз в год, 2,2% – несколько раз в год, 0,9% – 1-2 раза в месяц, 0,2% – еженедельно. Для православного верующего частота исповеди и причастия является индикатором его вписанности в собственную религиозную традицию, т.е. в православии она – архимедова точка для устойчивого развития в жизни индивидуума и, как следствие, общества.

Никогда не читали Священное Писание 44,1% идентифицирующих себя русскими православными, 28,8% хотя и читали, но не могут ничего из него вспомнить. Показательно их отношение к молитве: 62,1% не знают основных молитв, 58,6% никогда не молились, 29,4% молятся, лишь произнося имя Божие. Согласно же анализу швейцарских религиоведов (2000 г.), молитва придает вере устойчивость, а религиозная вера – носитель молитвы. Воспринимает верующий свою религию как определяющую его смысловой горизонт или нет, прямо

пропорционально его собственной молитвенной практике. Иными словами, практика молитвы укореняет человека в конкретной религиозной традиции и в ее историко-культурном контексте. Нынешняя ситуация подтверждает сказанное: современный православный может ругать иудаизм, а мыслить его категориями; он может исповедовать учение метемпсихоза (более чем двукратная реинкарнация души), активно использовать магические и оккультные практики, верить в астрологические прогнозы и т.д.

Ситуация с православными верующими отражает положение дел и в других религиозных системах. Так, по статистическим данным, все татары в Беларуси идентифицируют себя с исламом. Однако количество лиц, регулярно совершающих обязательные молитвы в мечетях, составляет не более 28%. Принадлежность к исламу является для них скорее культурной, чем религиозной идентификацией.

Исходя из этих и других статистических данных, можно говорить лишь о поверхностном встраивании нашего населения в традиционные религии, размытом смысловом горизонте и неустойчивом целеполагании, т.е. об аморфном религиозном сознании. Люди сознательно не укоренены в своей вероисповедной позиции, т.е. в конкретной религиозной традиции, их религиозность продолжает оставаться латентной. Тогда речь идет о возможных вариантах религиозных предложений в плоскости этой скорее латентной, чем традиционной религиозности. При политически провозглашаемом требовании внерелигиозного культурного контекста в общество неконтролируемо внедряются неизвестные, не выявленные постановки религиозных вопросов с туманными перспективами социального развития. При сохраняющейся латентной религиозности² традиционный культурный контекст еще сильнее размывается, и на этом процветают так называемые «новые религиозные движения»³.

Ситуация усложняется еще и тем, что современная политическая организация мира с дифференцированными и поликонфессиональными социумами ставит перед религиями проблему не секу-

² См.: Barthes R. *Mythologies*. Paris, 1957. – 267 p.; Saurma A. *Schweizer Treu und Glaube. Gedanken über das Eidgenössische* // H.Kleger u. A.Müller. *Religion des Bürgers-Zivilisation in Amerika und Europa*. München, 1986. – S. 121–146.

³ См.: Lanczkowski G. *Die neuen Religionen*. Frankfurt a.M., 1974. – 201 s.; Müller-Küppers M. u. Specht F. *Neue Jugendreligionen*. Göttingen, 1979. – 179 s.; Hummel R. *Indische Mission und neue Frömmigkeit im Westen*. Stuttgart, 1980. – 312 s.; Haack F.-W. *Jugendreligionen: Ursachen, Trends, Reaktionen*. München, 1979. – 435 s.; Mildnerberger M. *Die religiöse Revolte*. Frankfurt a. M., 1981. – 318 s.

ляризации, а плюрализма. Религия утрачивает характер культурного традирования, формирующего человеческую судьбу, и в условиях плюралистического рынка религиозных символических систем все более и более становится объектом свободного выбора. Эта динамика непосредственно связана с ростом интолерантности в сфере религиозного сознания. С одной стороны, интолерантность образует естественный противовес неограниченному релятивизму, при котором утрачиваются смыслы и цели, т.е. разрушается культурно-религиозная подоснова существования человека и уменьшается его способность к выживанию. С другой стороны, интолерантность не является подлинным решением проблемы при современной политической организации мира. Когда смысловой горизонт или этические цели и ценности, задаваемые религией, представляются человеку само собой разумеющимися, он вполне может позволить себе быть толерантным по отношению к верующим других религий и конфессий, которые по собственному «недомыслию» отклоняют «само собой понятное» ему. Но когда смысловой горизонт или этические цели и ценности есть результат произвольного выбора и этот выбор должен постоянно подтверждаться, посредством чего вновь и вновь осознается его неустойчивость и ломкость, тогда другие религии и конфессии вместе с их адептами воспринимаются как угроза.

«Неустойчивость» современного религиозного сознания и его определенная «фундаментализация» противопоставлены интенциям демократического государства. Религия представляет интерес для государства, поскольку посредством нее индивидуум интегрируется в общество; т.е. религия отвечает за степень и тип интеграции граждан в общество. Государство как гарант социокультурной стабильности имеет свой интерес к религии и в связи с этим подходит к ее анализу с культурологической и социологической точек зрения.

Государство мировоззренчески нейтрально, но не индифферентно в некоем «безвоздушном» культурном пространстве. Как правовым образом упорядоченное строение государство происходит из определенной традиции и находится в конкретном политическом и культурном контексте, который оно не может элиминировать, будучи заинтересованным в сохранении своей собственной идентичности.

Вместе с возникновением и становлением общества и государства становятся и традиционные религии. Государство и общество базируются на конкретном фундаменте ценностей (этнос, внутренние

установки, убеждения, смысл жизни, целеполагания, мотивации, идеалы и т.д.), в формировании которых участвовали традиционные религии. Поэтому государство имеет интерес в дальнейшем взаимодействии с этими религиями и должно признавать их вклад в государственное благосостояние, способствовать традиционным религиям. Демократическое общество живет активностью своих граждан, немаловажной стороной которой является религиозная активность, поэтому ее вектор государству безразличен.

В связи с тем, что государство рассматривает религию с культурной и социальной точек зрения, возможны три модели восприятия религии государством, определяющие правовой статус религии: 1) синкретизм, 2) инклюзивизм, 3) эксклюзивизм. Синкретизм придает религии такой статус, который полностью уравнивает между собой любые религиозные проявления в обществе, в том числе уравниваются индивидуальная религиозность и общественные формы проявления религии. Характерным примером являются США в связи с особым способом формирования этого государства в условиях отсутствия единой культурной традиции и наличием массовых миграций в молодое государство новых религиозных движений (вспомним слова Томаса Джефферсона: «Я сам себе секта», что нашло отражение в поправках к конституции относительно религии). Эксклюзивизм в восприятии религии особенно характерен для восточных авторитарных государств, когда признается только одно религиозное движение, а все остальные оцениваются как недорелигия или нерелигия и, соответственно, политически притесняются. Инклюзивизм характерен для европейского способа понимания демократии, когда религиями в государстве признаются только традиционные для него религиозные общины, а остальные не получают статуса религии и, соответственно, не имеют государственных привилегий и льгот, определенным образом ограничены в своей деятельности (например, в Германии).

Ситуация «неустойчивого» религиозного сознания, чтобы не ввергнуть человечество в апокалиптическую атомизацию, нуждается в корректирующем процессе, в котором между релятивизмом и абсолютизмом мог бы быть найден срединный путь. Это в первую очередь является актуальной задачей всех сознательно верующих людей и требует вступления в межрелигиозный диалог теологов, идущих путем глубокой рефлексии своей веры.

Встреча человека с чужими ему религиями стала сегодня по-

вседневным событием. Глобализация экономики и политики и ассимиляция культур привели человека в состояние взаимодействующего соседства. Последователи различных вероучительных общин живут рядом, постоянно соприкасаются, приходят во взаимодействие. Уже не существует никаких религиозно или культурно замкнутых регионов человеческого обитания. Следовательно, современному человеку необходима способность к совместной жизни с инакововерящими. Он должен обладать умением встречать их без предварительных условий со своей стороны. Он также должен быть открыт для их религиозных ориентаций и интенций, иметь силы действительно понять их без отказа от собственной позиции. Совместная жизнь, взаимообмен в процессе диалога могут быть углублены до методического подхода к религии, который представляется родственным подходу герменевтики⁴ и подчиняется тем же ограничениям. Но внутри этих ограничений он обладает большей глубиной проникновения, чем религиозоведческий подход, исключая теологический компонент⁵. Когда религиозоведение осознает ограниченную глубину проникновения в исследовании своего предмета, оно почтительно считается со своим предметом. Тогда оно оставляет человеку пространство для собственной и чужой веры, дает место другим способам осмысления религии – таким, как теология.

Итак, современное религиозное сознание нуждается в процессе, направленном на осмысление идентификационных границ религий и безграничности религии. А это значит, что современный религиозный человек, стремясь к истине, не должен считать обладающим абсолютной истиной исключительно себя, как было с религиозным сознанием в прежние исторические эпохи. Предлагаемый анализ единства и многообразия религии имеет своей целью стимулировать последний процесс, встроенность в который определяет сегодня саморефлексию теолога как специалиста в вере. Этот анализ рассчитан на практикующих в вере специалистов по религиям и в дальнейшем подразумевает свое практическое приложение в межрелигиозном диалоге.

⁴ Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tübingen, 1975. – 553 s.; La scienza della religione oggi // Terrin A.N., Dhavamony M., Binchi U., Prandi C. Bologna, 1983. – 273 p.

⁵ Troeltsch E. Wesen der Religion und der Religionswissenschaft // Troeltsch E. Gesammelte Schriften II. Tübingen, 1922. – S. 360–485; Pannenberg W. Wissenschaftstheorie und Theologie. Frankfurt, 1973. – 454 s.

Часть 1
ЕДИНСТВО РЕЛИГИИ

Тема 1. Начало анализа: необходимость новой постановки вопроса

Невозможно игнорировать тот факт, что современное цивилизационное развитие стремится к формированию единой глобальной мировой культуры. Народы Земли уже не могут жить изолированно, они брошены в единый тигель истории, активно обмениваются идеями и значительно влияют друг на друга, иногда сознательно, иногда и бессознательно. В нашу эпоху вызван к жизни новый синтез культур.

Арсенал разнообразных религий не является сегодня достоянием умов исключительно ученых-теологов, которые, в свою очередь, не столько ведут идейные баталии с коллегами из других религий, сколько контактируют с ними за столом диалога. Никогда прежде культуры мира не подходили так близко друг к другу в религиозной и политической сферах, как сегодня: культуры разных стран и народов встречаются в контактах на личном уровне, в торгово-экономической жизни государств, в поликонфессиональности большинства стран, в задачах и требованиях международных отношений.

Анализируя религиозную ситуацию, мы наталкиваемся на объективную проблему: существует плюрализм, или множественность религий, и каждый религиозный человек чувствует в этой ситуации внутреннее противоречие, потому что множественность в конечном счете означает не только *многообразие*, но и *разнообразие*.

В связи с этим человек ощущает насущную духовную потребность тем или иным образом на том или ином уровне разобраться с парадоксом религиозной ситуации, когда религия, претендующая быть предельной истиной и высшим благом для человеческой жизни, чаще представляется поводом к разделению и противостоянию людей, вместо того чтобы вести их к единству и миру. Множественность образов веры, с точки зрения разума, является «скандалом», потому что логически она не понятна.

Религиозная экумена переживается сегодня как актуальная и настоятельно требующая разрешения проблема религии. Мартин Лютер Кинг в одном из своих выступлений подчеркнул: «Мы – наследники большого дома, большого мирового дома, в котором мы должны жить вместе – черные и белые, язычники и иудеи, католики и протестанты, мусульмане и индусы – одна семья, которая

слишком разделена идеями, культурами и интересами, но которая как-то должна научиться жить друг с другом в мире, т.к. мы больше не можем жить в разделении. Жилой дом, этот мировой дом – это экумена, живыми камнями которой являются люди всех рас, религиозных традиций, культур и идеологий – это экумена в ее единственно истинном смысле – вся обитаемая земля и ее народы».

Надо уточнить, что следует различать экумену как соотношение религии и вселенскости и экуменизм как движение за сближение в основном христианских деноминаций и их теологий. Причем есть два вида экуменизма: экуменизм «сверху» и экуменизм «снизу». Сегодня под обобщающим термином «экуменизм» в Русской Православной Церкви критикуются отрицательные аспекты именно «экуменизма сверху». Но не стоит забывать, что «экуменизм сверху» имеет не только отрицательную сторону (как, например, в начале – середине XIX века прусская масонско-розенкрейцерская политика объединения конфессий, на втором этапе которой была государственно создана Объединенная лютеранско-реформаторская церковь⁶, а на третьем этапе разыгрался так называемый «кельнский спор», приведший к конфликту во взаимоотношениях между Католической Церковью и прусским государством⁷), но и положительную (как, например, II Ватиканский собор, экуменические контакты Сиро-яковитской церкви Кералы⁸ с индуизмом и исламом). В свою очередь «экуменизм снизу» является для христиан закономерным следствием понимания болезненности разделенного состояния Церкви Христовой.

Сегодня ни одна из религий не может впредь игнорировать другие религии, существовать в изоляции. Религии, как и народы, необходимым образом пребывают в сообщении друг с другом, но их сосуществование – это только первый шаг к религиозной толерантности, а вторым шагом достигается более глубокое, чем просто толерантность, взаимоотношение. Затем начинается путь к открытому диалогу, т.е. к третьему шагу, который означает взаимообмен и обоюдное стимулирование собственных сокровищниц религиозной мысли. Тем самым религии укореняются на пути к обоюдному взаимопониманию.

⁶ Einheits Kirche Union.

⁷ Гёррес и его борьба против прусского «экуменизма сверху».

⁸ Юг Индии.

Теологическое направление религиоведения придерживается взгляда, что силы, лежащие в основании встречи религий, следует искать во внутреннем напряжении между единством и многообразием, чья полярность вызывает к жизни историческую динамику: экзистенциальный рост религии в ее совершенную полноту. Чрезвычайно важно осознавать тот факт, что мы как люди, обладающие свободой, способны значительно препятствовать движению истории, можем искривлять и задерживать ее ход.

Напряжение между единством и многообразием может порождать два экстремальных заблуждения: 1) униформизм, сингуляризм, ограниченность и односторонность, приводящие к опасности фанатизма и нетерпимости; 2) эклектизм, размытость и недейственность, родственные попыткам свести религиозность к нереальности, из которой в свою очередь проистекают безрелигиозность и равнодушие, ведущие к атеизму; человек опасно балансирует над пропастью духовной смерти. Чтобы преодолеть эти экстремальные восприятия религии, необходимо найти золотой срединный путь, открыть новые подходы к пониманию религии и переосмыслить тем самым свои прежние понятия.

Тема 2. Принцип единства

Раздел 1

Гипотеза единства религий и формальная схема религии

Если религия есть то, чем она притязает быть в действительности, а именно путь, который ведет человека к его последней цели, к его *ёсахатов* и абсолютной вершине (причем неважно, трансцендентна или имманентна она), то такая вершина возможна только как одна-единственная, хотя и может иметь много имен. В этом человеческий разум приходит к консенсусу. Логично напрашивается следующая гипотеза. Каждая историческая религия представляется далеко отстоящей от своего совершенного образа и может восприниматься только как символ верного пути. Тогда предполагается, что существует или, точнее, должна существовать постоянно действующая в истории истинная религия, и она лежит в основании всех религий человечества. Она – критерий степени соответствия истине для всех религий. Следует вывод: истинная религия – подмножество, лежащее в пересечении множеств религий, или, иными словами, полнота (плерома) сущности всех исторических религий.

Эта религия, однако, не может быть размытой «религиозностью вообще», но должна быть истинной религией, живущей в сердцах всех религий, которые в различных формах и степенях обладают большим или меньшим совершенством, раскрытием истины и чистотой. Тогда эта «религия» в религиях представляется как их истинное содержание (или объем истины), как вдохновляющая сила их внутренней динамики, которая не без революций и мутаций возводит в конце концов религии до этой религии или же они отмирают на этом пути. В данной гипотезе все религии представляются различными вероисповеданиями, двигающимися параллельно друг другу и в итоге, в *ёсахатов*, в конце исторического человеческого паломничества встречающимися в одном пункте.

Гипотеза предусматривает двойное основание. Первое – антропологическое. Существенной чертой человека как целого (и особенно человеческого духа) является то, что он не успокаивается и не реализует самоисполненность, пока не достигнет единства. Где правят бал множественность (плюралитет) и разнообразие (диверситет), там человеческий дух необходимым образом направляется

на поиск глубоко сокрытой гармонии и единства или в одном общем знаменателе, или в своеобразной позитивной идентичности (если таковая проявляется в некоем реальном многообразии). Аналитически человек понимает, что многочисленность и многообразие бытия не идентичны. Плюрализм, не гармонизированный в структуру, никогда не может быть тем последним основанием, которым довольствуется человек. Даже простое признание плюрализма включает в себе известное, служащее ему основанием единство. Иначе плюрализм никогда не представлялся бы как многообразие бытия, но был бы бессчетностью бытий.

Второе основание носит объективный философский характер и относится к собственной сущности религии. Человек наблюдает в религии трехступенчатую структуру, которую он пытается в процессе своей рассудочной деятельности (к сфере этой деятельности относится теология) гармонизировать и объединить:

- 1) действительность по ту сторону здесь-бытия
- 2) есть предельный смысл и цель⁹
- 3) человека.

Здесь, как мы видим, сущность религии напрямую связана с сущностью человека, одной из принципиальнейших характеристик которой является открытость человека вовне (Макс Шелер, Арнольд Гелен, Адольф Портман, Виктор Франкл). В психологии применяется термин «самотрансценденция человеческого существования». Им обозначается тот фундаментальный факт, что реализовываться в качестве человека – значит находиться в отношении к чему-то или кому-то иному, воспринимаемому как носитель более ценностного смысла, чем тот, которым обладаешь. Быть человеком в полном смысле слова означает постоянно выходить за пределы самого себя, постоянно превосходить себя. Человек развивается как человек, следуя путем самотрансценденции. Виктор Франкл в результате своих психологических исследований выводит формулу: «Существовать – значит постоянно выходить за пределы самого себя»¹⁰. Не будет преувеличением утверждение, что сущность человеческого существования раскрывается в восходящей самотрансценденции (обожении) человека. Быть человеком в полном

⁹ Энтелехия.

¹⁰ Франкл В. Человек в поисках смысла. М., 1990. – С. 93.

смысле слова означает реализовывать интенцию на более высокий (объективно или субъективно) принцип, чем тот, который уже наличен. В ходе истории развития культуры и религии как онтологически предельно высший трансцендентный принцип определяется Бог.

Человек сущностно ориентирован вовне и призван искать истинный смысл и непреходящие ценности. Это призвание можно характеризовать как религиозное целеполагание. Религиозен не человек, но его целеполагание, которое он осуществляет в своей жизни. Движение к высшей цели – источник творческой самореализации человека как человека, оно принципиально отличается от движения к промежуточным целям, которое имеет функциональный и адаптационный характер. Если налицо активное открытое восприятие опыта жизни, то творческая самореализация человека носит конструктивный характер. Если же человек подавляет сознание себя открытым на трансцендентное и большее, стремится стабилизироваться в уже обладаемом, то творческие усилия становятся деструктивными и социально опасными.

Религиозность человека состоит в том, что он интенционально направлен на максимальный трансцендентный смысл, на Бога. Он постигает его во взаимодействии свободных личностей. При этом, как отмечает Виктор Франкл, «чем более всеобъемлющ смысл, тем менее он постижим. Бесконечный смысл необходимо лежит вне постижения конечного существа»¹¹. Блез Паскаль говорит в этом случае о *logique de cœur*: «Сердце имеет доводы, которых разум не знает». Человек обладает свободой в восприятии своего предельного смысла. То, как человек воспринимает этот смысл, организует его целеполагание и самоактуализацию. Адольф Портман дает следующее определение: «Человек – это особое существо, которому свойственна постоянная свобода принятия решения, невзирая на любые жизненные обстоятельства. Эта свобода включает в себя возможность быть как нечеловеком, так и святым»¹². Человек предоставляет другому человеку психологическую установку веры и мировоззренческую уверенность. Эта взаимодействие свобод реализуется в истории, потому смысл и установка являются историческими величинами. Человек исторически обращен на Бога, Который

¹¹ Франкл В. Человек в поисках смысла. – С. 88.

¹² Portmann A. Biologie und Geist. Zürich, 1956. – S. 63.

посредством Своей божественной свободы передает нам смысл и установку веры в форме исторического события.

Тот, у кого религиозность на сознательном уровне отсутствует, все же в какой-то степени будет религиозен бессознательно (например, вера в высший порядок, всемогущество разума и т.д.). Сюда относится и феномен так называемой латентной религиозности, свойственный секулярным обществам нашего времени (например, понимание семьи как вечной и безотносительной ценности или утверждение высшего смысла и цели истории и т.п.). «Человек нередко более религиозен, чем он подозревает. Часто эта подсознательная вера выступает как вытесненная религиозность; с не меньшим правом, однако, ее можно назвать стыдливой религиозностью. Ведь сегодняшний интеллеktуал, воспитанный в традициях натурализма, натуралистического образа мира и человека, склонен стыдиться своих религиозных чувств»¹³. То, что в глубинах секулярного общества скрываются религиозные установки, которые из латентного состояния могут быстро трансформироваться в традиционные, выявило уничтожение террористами Всемирного торгового центра в США 11 сентября 2001 года: церкви, мечети и синагоги были наполнены молящимися, которые ранее не причисляли себя к адептам религии. Когда утрачивается трансцендентный смысл, цель или ценность, наблюдается летально болезненный феномен экзистенциальной фрустрации.

Мы вновь возвращаемся к нашей схеме религии. Всякая религия требует наличия трех элементов: 1) Божественного начала, которое пребывает вечно; 2) человека, как он предстает во всей полноте тайны своего существования; 3) связи между ними обоими, идентичной с внутренним или внешним путем к Божественному началу, где человек стремится к своей исполненности, или, используя религиозные понятия, движется к Богу, богоуподобляется, обоживается (*θέωσις* греч.). Эта формальная схема представляется общей всем религиям.

Буддизм, эта парадоксальная «религия без Бога», несмотря на разную в вероисповедных деталях терминологию, не составляет исключения, хотя и отказывает человеку в последней действительности (субстанции). В буддизме, как и в индуизме, нет Бога как

¹³ Франкл В. Человек в поисках смысла. – С. 129.

личности (Ангуттара-Никайя III, 62), но есть абсолютное: дхарма (учение), цель – нирвана, являющаяся последней действительностью, и путь – путь просветления через дхарму, а также и ставший знаковым человек. Да и политеизм признает наличие абсолютного и пути к нему, даже более того: среди богов существует не только иерархия, но и в конечном счете полное иерархическое единство пантеона. Рассмотренная формализованная схема подходит всем феноменам религии.

Раздел 2 Варианты единства религий

Различные феноменологии религий строят многообразные модели, с помощью которых они стремятся свести разнородные явления в мире религий к единой сущности. Можно быть сторонником тех или иных бесчисленных классификаций, можно признавать или отрицать предлагаемые современными феноменологами типологии в систематическом религиоведении, но мы должны констатировать, что логически возможны только два формальных варианта единства религий.

Человек един в своей природе, которая не отрицает его многообразия. Если же Бог един или существует единство богов, то пути, ведущие к Нему, должны характеризоваться одним инвариантом векторной суммы возможных движений. Иными словами: задающее интенцию развития ядро всех подлинных религий должно быть в известном смысле однородным. Иначе религии – не пути, ведущие людей к одной цели – Богу.

Назовем этот вариант понимания единства религий зародышевым принципом религии. В формализованном логическом виде он будет выглядеть следующим образом:

$$\exists!y(W(y) \wedge \forall x(GR(x) \wedge x \neq y \supset T(x, y)) \wedge y \subset \bigcap x(GR(x) \wedge x \neq y))$$

Здесь R:=религия, G:=историческая, W:= истинное, T:=причастно чему-то.

Ядро (y) всех подлинных исторических религий есть одно и единое истинное в этих религиях. При этом оно не идентично никакой из этих религий и является подмножеством области их пересечения. Отсюда следуют две возможности: а) истинная религия не является исторической религией; б) все исторические религии равноценны.

Другой вариант концепирования единства религий можно назвать принципом историчности истинной религии. Формально-логически он выглядит следующим образом:

$$\exists!y (WR(y) \wedge y \subset \cup xGR(x) \wedge \cap xGR(x) \subset y)$$

Здесь R:=религия, W:=истинная, G:=историческая.

Существует одна истинная религия, являющаяся одной из исторических религий (являющаяся подмножеством области объединения всех исторических религий), а то, что является общим для исторических религий (полнота их истинного религиозного содержания, определяющая их принадлежность к сфере религий), входит составной частью в эту истинную религию (область пересечения исторических религий представляет собой подмножество внутри истинной религии). Отсюда следует, что истинная религия не отвергает прочие исторические религии, но интегрирует в себя то истинное в них, что делает их религиями.

Итак, этот y , характеризующий подлинные религии, может быть вероятностно идентифицирован или с одной исторически полноценно раскрывшейся истинной религией, или же с зародышевым принципом, внутренне присущим каждому отдельному ростку религиозной флоры.

Первая идентификация такой истинной религии требует:

1) или абсолютной ее неизменности в ходе истории (чего в истории религий ни за какой религией не наблюдалось) и в то же время наличия некоего неизменного культа с самого начала человеческой истории (если есть полноценная, что подразумевает ритуализированная, связь человека и Бога, то она есть всегда, когда есть человек, хотя и может иметь широкую шкалу интенсивности);

2) или ее исторического становления в полноту истинности, и тогда невозможно выделить ее из массы подлинных религий с разной степенью содержания истинного ядра, что влечет за собой произвол выбора религии, а следовательно – определенную религиозную неуверенность и вытекающую из нее религиозную и мировоззренческую нестабильность. Первое требование не соответствует данным научных исследований. Второе как раз вызывает у человека психологическую фрустрацию, которую он и хотел бы преодолеть с помощью религии.

Последняя идентификация указывает на трансцендентно-имма-

нентное единство религий (причем имманентное подчеркивается здесь более), и хотя это на первый взгляд очень простое представление, оно влечет за собой два больших затруднения:

1. То же самое семя может, разумеется, произвести различные растения, но все они будут, однако, одинакового рода. А историк религий даже при огромном желании не может не заметить в различных религиях противоречащие друг другу черты. Некоторые ученые пытаются преодолеть эту трудность или когда они занимаются лишь тем, что сами наименовали развитыми религиями (и при этом игнорируют так называемые примитивные формы религиозности), или когда они рассматривают единство всех религий как формальное и абстрактное понятие, которое является общим для всех религиозных феноменов.

В первом случае религиоведы исходят из точного феноменологического изучения предмета, чтобы затем ввести личные «культуроведческие» оценки. Во втором случае они настолько глубоко закапывают так называемое ядро в землю, что оно уже не может быть ни для какой религии животворящим семенем, оставаясь выхолощенной абстракцией нашего рассудка.

2. Вторая трудность заключается в том, что этот зародышевый принцип уже не может стать никакой исторической религией, в лучшем случае – идентификационным ядром всех религий. Однако религиозный человек живет не одними корнями, а в основном плодами религиозного дерева. Чисто семенное ядро не предоставляет ему функциональную защиту и мировоззренческую ориентацию в здесь-бытии, ожидаемую им от религии как живого дерева со стволом, ветвями, листьями, плодами и корнями.

Практический последовательный вывод из рассмотренной гипотезы единства религий состоит в том, что нужно устранить все исторические религии или ограничить их каким-то рассудочно установленным минимумом и парадоксальным образом уничтожить религию во имя религии, а на ее место поставить абстрактную квинтэссенцию религии, которая не в состоянии удовлетворить многообразные религиозные потребности человека. Этот процесс мы наблюдаем, начиная с Нового времени.

Даже если предположить, что это ядро есть религия интеллектуалов и совершенных, мы не имеем права забывать, что религия предназначает себя для всех людей, и особенно для «блаженных» простецов и нищих духом.

Раздел 3

Антропологический фактор и многообразии форм религиозных феноменов

Многообразие укоренено в человеке антропологически:

1. Человек – взаимосвязанная и взаимообусловленная система трех экзистенциально различных структурных уровней: телесного, душевного и духовного (Николай Гартман). В различии этих антропологических уровней берет свое начало плюрализм разного рода (культур, наук, религий и т.д.).

2. Человек как система функционирует по принципу реализации своей цели. В основе функционирования лежит самотрансцендирование человека с интенцией на пре-восхождение здесь-бытия.

3. Структура, форма взаимосвязаны с функцией и взаимообусловлены с ней. Многоуровневость структуры человека отражается в его функциональном многообразии (создание человеком большего числа возможных вариантов жизнеосуществления).

4. Развитие, изменение (в том числе деградация) задаются полярностью внутреннее – внешнее, имманентное – трансцендентное. Эта полярность – условие существования системы. Внутренняя неравновесность системы – также форма нормального существования как ответ на динамику внешнего ей. Внутренняя неравновесность обеспечивает многообразие вариантов ответов системы на трансцендентное целеполагание. Отказ системы от многообразных флуктуаций и изменений (стагнирующая стабилизация) приводит ее к дезадаптации, затем к дисфункции и в дальнейшем к разрушению и отмиранию. Одним из следствий дисфункции является повышение девиантности и агрессивности.

5. Человек устроен как стохастическая (вероятностная) система. Это значит, что человек полностью не детерминирован внешними условиями, его реакция на них может быть как ожидаемой, так и неожиданной, вплоть до парадоксальной. Здесь реализуется принцип свободы, обеспечивающий антропологическое единство человека (единый способ бытия) в его онтологическом многообразии (различные формы бытия). Свободный ответ и решение человека по отношению к требующему ответа и решения трансцендентному началу объединяют, приводят в единство все многообразные слои человеческого бытия. Как сказал Фома Аквинский (1225/1226–1274), человек – это «*unitas multiplex*» (многослойное единство, лат.).

Итак, человеческая природа многослойна и многообразна. В этом

смысле можно сказать: совершенного человеческого естества не существует. Каждый человек осуществляет совершенство человеческого своим собственным способом. Если верно утверждение, что каждый человек в той или иной степени является *homo religiosus*, то каждый глубоко религиозный человек имеет свою религию (т.е. и традиционная для общества религия в его личном представлении будет как минимум носить отличительные черты), а значит, и свое восприятие Бога. Иными словами, в области религиозного опыта индивидуум всегда действует инновативно. В силу того факта, что индивидуумы различно вписываются в общественную систему и социальное предстает им лишь как абстракция с определенной широтой вариаций, индивидуумы вновь и вновь придают общественно действенной символической системе свои инновативные импульсы. Этот процесс особенно заметен в этнических религиях¹⁴, но имеет место и в традиционных. Так, Ветхий Завет содержит воспоминания о таких личностях, как Моисей или пророки, с четким указанием на нововведения, которые вошли в обиход Израиля вместе с ними. В Индии в историческом сознании зафиксированы такие выдающиеся основатели религиозных систем, как Капила¹⁵. В конце концов, можно вспомнить и об основателях религий в собственном смысле слова – Заратустре, Будде, Мухаммеде...

Следовательно, с антропологическим началом неразрывно связано многообразие религий. Каждая религия имеет свое восприятие Бога, т.е. представление о Боге в буддизме, например, имеет мало общего с исламом. Все эти представления частны и в той или иной степени частичны, страдают неполнотой. Поэтому быть подлинно религиозным человеком означает быть открытым к религии или нерелигии наших ближних.

Но в этом многообразии религий заложено единство, позволяющее обозначать все религии как религию. Из формальной структуры религии вытекает, что единство осуществляется Божественным началом, человеком и путем от человека к Богу¹⁶. Постоянное

¹⁴ Elkin A.P. *Aboriginal Men of High Degree*. Sydney, 1945. – 393 p.

¹⁵ VII в. до н.э., основатель дуалистической философской системы санкхья.

¹⁶ Ср. рефлексию вопроса внутри христианства: «Не одного ли Бога и одного Христа имеем мы? Не один ли Дух благодати излит на нас, не одно ли призвание во Христе? Для чего раздираем и расторгаем члены Христовы, восстаем против собственного тела, и до такого доходим безумия, что забываем, что мы друг другу члены» (Климент Римский, св. Первое послание к коринфянам. § 46 // Писания мужей апостольских. Рига, 1994. – С. 95–148, 395–399.).

стремление всех подлинных религий направлено на преодоление разрыва между Богом и миром, особенно человечеством как частью мира, причем таким образом, чтобы не была утрачена реальность ни того, ни другого.

Если с одной стороны должно проявиться единство всех религий, то с другой стороны это единство не может быть чисто трансцендентным и дезинкарнированным (развоплощенным). История религий показывает, что религии повествуют о наличии множества богов. Это признается и самими религиями. Библия не является исключением: Бытие 3, 5 («как боги, знающие добро и зло»); Второзаконие 4, 7 («ибо есть ли какой великий народ, к которому боги его были бы столь близки, как близок к нам Господь, Бог наш»); Судей 2, 3 («боги их будут для вас сетью»); 1 Царств 26, 19 («богам чужим»); Псалтирь 81, 6 («Я сказал: вы – боги») и т.д. Однако в то же время утверждается, что есть лишь один Господь, Которого человек обозначает как «Бога богов»: Второзаконие 10, 17 («ибо Господь, Бог ваш, есть Бог богов и Владыка владык»); Иисуса Навина 22, 22 («Бог богов Господь»), 2 Паралипоменон 2, 5 («велик Бог наш, выше всех богов»), Псалтирь 49, 1 («Бог богов, Господь возглаголал»); 81, 1 («Бог стал в сонме богов; среди богов произнес суд»); 135, 2–3 («Славьте Бога богов, ибо вовек милость Его. Славьте Господа господствующих»); Даниила 2, 47 («истинно Бог ваш есть Бог богов»); 11, 36 («о Боге богов станет говорить хульное и будет иметь успех, доколе не совершится гнев») и т.д.

Со сходным пониманием мы сталкиваемся и в политеизме. В качестве примеров уместно привести классические формы политеизма древней и современной истории религий – древнеегипетскую религию и индуизм. Концепция триады богов в рамессидский период (XIV–XI вв. до н.э.) сформулирована следующим образом: «Всех богов трое: Амон, Ра и Птах, равных которым нет. Скрывающий свое имя как Амон – он же есть Ра для смотрящего на него, а его тело – это Птах»¹⁷. За всеми тысячами¹⁸ богов в индуизме скрывается не именуемый и незримый Всесвятой (*garbha-grha*, санскр.): «в Нем все боги есть одно [едино]» (Атхарва Веда XIII, 4;

¹⁷ Ägyptische Hymnen und Gebete / Hrsg. Assmann J. Freiburg, Schweiz, 1999. – № 139, 1–5; Ср.: Hornung E. Die Anfänge von Monotheismus und Trinität in Ägypten // Rahner K. (Hg.). Der eine Gott und der dreieine Gott. Zürich, 1983. – S. 48–66.

¹⁸ 3306 согласно Упанишатам.

ср. Риг Веда I, 164, 46: «Индрой, Митрой, Варуной, Агни его называют, а оно, божественное, ... что есть одно, вдохновенные называют многими способами. Агни, Ямой, Матарिशваном его называют»; а также ср. Риг Веда II, 1, 14; III, 54, 8; III, 54, 17; VIII, 25, 16; X, 114, 5; Брихадараньяка Упанишада, раздел Яджнявалкьи III, 9 Брахмана, 1; Мундака Упанишада 1, 1, 1; 2, 1, 1; 2, 2, 5–6; Прашна Упанишада 2, 1–3; Айтарея Упанишада 1, 1, 1; 3, 3). Мы должны также упомянуть более позднюю концепцию тримурти: триединство верховных богов индуизма Брахмы, Вишну и Шивы, они изображаются с одной головой и тремя лицами. Когда древние греки употребляли понятие «бог» (*ὁ θεός*), они имели в виду не любой образ пантеона, но «бога богов» Зевса. Даже в тех этнических автохтонных религиях, в которых не выработалась эксплицитная концепция «Бога», признается бытие «Высшего Существа», создавшего весь мир, включая богов. Политеистические религиозные системы представляют собой комплементарное соотношение взаимоисключающих понятий «Бога» и «богов», т.к. «господство» одного Бога ставит под кардинальное сомнение реальность «множества богов». Эта дилемма решается в религиях по-разному, но чаще всего они говорят о *deus otiosus* (Бог свободный, почивший от дел, *лат.*), самоограничивающемся Господе всех сил¹⁹.

Остается показать, что искомое единство религий есть экзистенциальное единство динамического и исторического характера, т.е. единство в становлении, которое реализуется не только в высших сферах мистики и теологии, но и в конкретном пространстве человеческой жизни. При всем этом единство нельзя путать с единообразием и тоталитаризмом. Живое единство религий требует множественности и разнообразия как составляющих антропологического фактора религии.

Исходя из антропологического фактора религии, можно предложить четыре модели объяснения религиозного многообразия:

- 1) географическая модель – религии являются путями различных народов с различными менталитетами и культурами к единой вершине;
- 2) физическая модель – многообразие религий является радугой,

¹⁹ Например, гомеровский образ золотой цепи, которой Зевс, если бы пожелал, мог бы поднять всех богов.

которая становится зримой, когда божественный белый свет действительности проходит сквозь призму человеческого опыта;

3) геометрическая модель – одна первичная форма в силу влияний в пространстве и времени испытывает почти бесконечное число возможных превращений, религии являются топологическими вариантами одного энтитета²⁰;

4) антропологическая модель – всякая религия способна к изменению во времени и развитию, как язык, религии воздействуют друг на друга и заимствуют друг у друга, не теряя при этом своей идентичности.

Итак, наша задача – увидеть, что существует как единство, так и многообразие и, прежде всего, принцип единства преимущественно реализуется не в сущностно-эссенциальной сфере, а в области экзистенциального. Очевидно, что это единство в обозримом времени не достижимо, однако как динамическая сила оно уже присутствует.

Цель данной книги – показать, что эта динамическая сила действует в наши дни, чтобы пробудить наше чувство ответственности. Быть сознательным и дальновидным религиозным человеком сегодня прежде всего означает быть открытым к религии или не-религии наших ближних.

Раздел 4

Концепции соотношения религий

Если цель возникновения религий – отделиться от ложного пути к трансцендентному совершенству (спасительность религии), а итоговое направление этого процесса отделения верно и сам процесс постоянен, то в ходе исторического развития правильно развивающиеся религии вступают друг с другом во все более тесный контакт. Возможные формы соотношения между религиями – это синкретизм, эксклюзивизм и инклюзивизм. Атеизм хотя теоретически и можно отнести к концепциям соотношения совершенства религий, но он утверждает, что ни одна религия не обладает ника-

²⁰ От *ens* – существующее (лат.); онтологическая категория, обозначающая нечто единичное, неделимое, субстанциальное и одновременно его сущность. Итак, энтитет представляет собой общее обозначение для свойств, пропозиций, классов, предметов без различения их абстрактности или конкретности; в теологии энтитет формулируется как *οὐσία* ср. *ὑπόστασις*.

кой спасительностью, поэтому бессмысленно соотносить религии друг с другом по степени совершенства. Кратко определить три предыдущие формы соотношений можно следующим образом.


























Соотношение между религиями ни в коем случае не синкретизм. Почему? Синкретизм прокламирует: все религии одинаково хороши и одинаково недосвершенны, все они – равноценны. В этом случае отрицается сам принцип возникновения новой религии как отделения от ложного пути к Богу, предлагавшегося другой религией, а совершенствование и развитие религий, составляющие основу иерархичности, невозможны. Это также и не соотношение избранности (эксклюзивизм). Смысл эксклюзивизма: «моя» религия единственно истинная и совершенная, а все прочие – ложные, т.е. не религии вовсе. Тем самым утверждается, что есть лишь одна-единственная религия, а соотношение предполагает как минимум две. Тогда остается соотношение включенности (инклюзивизм). Инклюзивизм утверждает, что все аутентичные религии стоят на пути к единственной истинной религии, они в различных степенях реализуют сущность религии (а следовательно, и спасительность), что может заключать в себе даже различие в их природе. Однако существует только одна-единственная (всегда и везде спасающая) религия, которая качественно совершеннее всех других религий. Инклюзивизм предполагает системную иерархию религий при их единой структуре.

Такая включенность не исключает здоровой религиозной соревновательности. Она не носит чисто эссенциальный характер, но есть экзистенциальная со-игра. Все религии имеют свое особое место в историческом развитии человечества, или, выражаясь теистическими понятиями, в плане Божием, который возвращает к себе человека. Типичнейший представитель инклюзивизма – Карл Ранер. Такой точки зрения на взаимоотношение между религиями придерживались также Ханс Урс фон Балтазар, Йозеф Ратцингер и др.

Итак, существует четыре теоретически возможных варианта интеррелигиозного соотношения по степени совершенства (в теологии, религиоведении и философии религии): эксклюзивизм, инклюзивизм, синкретизм и атеизм. В последнее десятилетие XX века появился новый взгляд на взаимосвязь религий, именуемый плюрализмом. Что это такое? Плюрализм утверждает, что есть несколько равносовершенных (спасительных) религий (минимум две). Он

предполагает религиозную иерархию (есть и менее совершенные религии). Плюралистическая концепция соотношения религий неоднозначна. В последнее время в Западной Европе и Северной Америке по этому поводу ведется много дискуссий и споров²¹. Неоднозначность восприятия плюралистической концепции в научных кругах, я считаю, вызвана ее неоднородностью.

Таблица концепций соотношения религий

R_1	R_2	R_3	R_4	R_5	Религия / Концепция
					Атеизм
					Эксклюзивизм
					Инклюзивизм
					Плюрализм
					Синкретизм

*Внешние круги символизируют религии (религиозные традиции).
Темные внутренние круги – степень совершенства (истинности).*

Существует две формы этой концепции: левая и правая. Левый плюрализм не признается ни Православной, ни Католической церквями и развивается преимущественно в англоязычном регионе (США, Канада, Англия), а также в Германии (особенно Мюнхен). Это направление чаще всего называют «плюралистической теорией религии» или «плюралистической теологией религий». Ее ведущими

²¹ Schwandt H.-G. (Hg.). Pluralistische Theologie der Religionen. Eine kritische Sichtung. Frankfurt a.M., 1998. – 215 s.

представителями являются Вилфрид Контуэлл Смит, Джон Хик, Пол Книттер, Перри Шмидт-Лёйкель, Стэнли Самарта, Весли Арьяраджа, Розмари Рютер и Алоизиус Пьери.

Позиция «плюралистической теологии религий» выглядит следующим образом: одновременно существует несколько равносовершенных по спасительности религий, при этом все подлинные религии должны принципиально рассматриваться как обладающие спасительностью. Спасительность равносовершенных религий действительна независимо друг от друга. Итак, некоторые религии-современницы равноценны и равноспасительны, а следовательно, независимы от Иисуса Христа, как Он понимается внутри христианской теологии²².

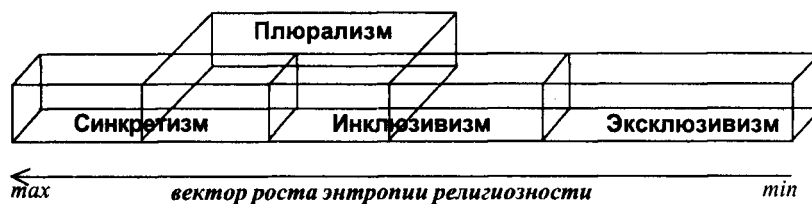
Эта религиозно-плюралистическая теория, очень модная на Западе, является попыткой примирить рассмотрение религий «извне» (т.е. с нейтральной философской и религиоведческой точек зрения) и «изнутри» (т.е. с религиозной и теологической точек зрения). Если религиоведческая методика может представляться достоверной и продуктивной, то теология теологий выглядит, напротив, чересчур сомнительной. Последователи любой религии видят в подобных сверхтеологических корректурах их религий существенные потери для своей религиозной идентичности и определенное отрицание абсолютной (религиозной) значимости аксиологии своей веры, хотя «плюралистическая теология религий» утверждает по этому поводу: абсолютные ценности веры каждой религии остаются совершенно непоколебимыми, потому что религия – это носитель абсолютных ценностей или же она не религия вовсе, а пространственно-временная версия философского идеализма.

Однако правый плюрализм не внерелигиозен и не сверхрелигиозен, как упомянутый выше левый. Его представителями являются Ганс Кюнг, Раймундо Паниккар, Райнхольд Бернхардт,

²² См.: Hick J. Eine Philosophie des religiösen Pluralismus // Münster Theologische Zeitschrift. 1994. № 45; Knitter P.F. Ein Gott, viele Religionen: gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums. München, 1988. – 219 s.; Knitter P.F. Katholische Religionstheologie am Scheideweg // Concilium. 1986. № 22. – S. 63–69; Bernhardt R. Der Absolutheitsanspruch des Christentums: Von der Aufklärung bis zur pluralistischen Religionstheologie. Gütersloh, 1990. – 263 s.; Bernhardt R. Horizontüberschreitung. Gütersloh, 1991. – 251 s.; Schmitt-Leukel P. Das pluralistische Modell der Theologie der Religionen. Ein Literaturbericht // Theologische Review. 1993. № 89; Waldenfels H. Begegnung der Religionen. Bonn, 1990. – 377 s.

Уильям Бурроус, Виллард Окстоби, Ульрих Шён, Ульрих Манн и Пауль Шварценау. Призыв правого плюрализма ко всем религиям быть взаимооткрытыми в содержательной своей части звучит как мужественное вопрошание религии, обращенное к себе самой. Такое вопрошание предохраняет религии от стагнации, дезадаптации, дисфункции и в итоге отмирания. Если левый плюрализм встраивается в синкретизм, то правый позиционируется в инклюзивизме. Но и тот, и другой отказываются от прежней границы между инклюзивизмом и синкретизмом. Правый плюрализм, признавая сущностную иерархию религий, не отрицает возможность изменения системы иерархической пирамиды и, следовательно, диалектическую равноценность некоторых религий из разных исторических периодов (например, религия Ветхого Завета и религия Нового Завета – см. Ганс Кюнг). Левый плюрализм, утверждая сущностную равноценность ряда религий из одного исторического периода (например, христианство и буддизм – см. Пол Книттер), не отрицает возможность их диалектической иерархичности.

Схематично положение плюрализма в системе концепций межрелигиозных отношений я изображаю следующим образом:



Формула правого плюрализма практически повторяет слова раббана Гамалиила, авторитетного в Талмуде и известного в Новом Завете как учителя апостола Павла. Правый плюрализм предлагает реалистическую парафразу слов Гамалиила: если за иной нам религией стоят лишь люди, то она разрушится сама по себе в процессе живого общения с нашей религией; но если за ней стоит Бог, то мы беспомощны против нее, и, в конце концов, окажется, что мы противились самому Богу (Деян. 5, 38–39). Эти слова из Нового Завета связывают иудаизм и христианство как две открытые друг другу религии во взгляде на реальность Бога. Они служат предупреждением от религиозного сепаратизма при одновременном

утверждении единственности пути спасения. В правой «плюралистической теории религии» речь идет не о секулярном снятии или о неорелигиозном смешивании исторически выросших религий, но о друг другу открытом со-переживании и со-бытии религий, т.е. об активном вопрошании: 1) об абсолютной; 2) об исторической истине каждой религии (ср. формулировку профессора католической теологии Медарда Келя из Франкфурта-на-Майне²³).

Раздел 5

Путь к единству и Мессия

Я постараюсь показать свое видение реализации единства религии, к которому подлинно стремятся все люди доброй воли. Показать, что это единство осуществляется через сверхвременное и одновременно историческое христианство.

Однако доказательство данного тезиса не является задачей этой книги, это задача не религиоведения и философии религии, а апологетики. В задачу книги входит продемонстрировать, во-первых, что существует основополагающее единство религии не только в виде некоей абстрактной квинтэссенции, но обладающее онтологическим и историческим характером, и, во-вторых, что существует динамическое единство подлинных религий не в форме неопределенной и неустойчивой религиозности вообще, но как становление в общечеловеческую и католическую религию. Поскольку наш анализ является религиоведческим, а не религиозно апологетическим, то из него не выводится идеологема, что такая религия есть в действительности Православная Католическая Церковь или какая-то другая религия прошедшего или будущего. Принятие такого решения остается личностным шагом и соответствует уровню развития личности в историко-культурном и индивидуальном планах. Но осознание условий католичности (или соборности, универсальности) религии открывает для сделавшего такой шаг возможность понимания других религий и потенциал религиозного диалога.

Чтобы уточнить центральную тему для специалистов по христианской теологии, стоит, пожалуй, изложить тезисы в христианской терминологии. В современном контексте религиозного многообразия в плюралистическом обществе напрашиваются следующие умозаключения:

²³ Katholische Nachrichten-Agentur – ÖKJ. 1996. № 33.

1. Если существует Единый Бог, призывающий и ведущий человечество к его совершенной полноте и исполненности, т.е. к Богу, то Бог слышит все молитвы и является Сам побудителем, двигателем всех усилий людей в поисках Бога, приветствует такие усилия. 2. Если существует Мессия (Христос, *греч.*) как Сын Божий и Сын Человеческий, как единственный посредник между человеком и Богом, тогда Он действительно стоит за всеми подлинными формами богопочитания и религиозной жизни. Он – Тот, Кто призывает людей к познанию, что они составляют единую семью и сверхприродно определены участвовать в божественной жизни, обоживаться. Он – Тот, Кто изливает на человека благодать и дает силу все более углубленно созерцать Бога в предстоянии Ему и тем самым открывать для себя истинное видение действительности.

В силу этих двух положений следует: христианство лишь тогда претендует быть истинной религией, когда оно вполне серьезно воспринимает свою кафоличность (соборность), универсальность, когда оно признает, что оно присутствует везде, где живет религиозная истина без оглядки на ее внешнее облачение. «Так как христианство не частичное, а полное откровение Слова, то на него можно смотреть как на религию, которая, не изменяя своему божественному характеру, может быть названа по преимуществу человеческой религией. Входя в мир, оно приходит к своим, и, чтобы доказать свое право на господство над совестью людей, ему следует только выставить в полном свете эту заранее установленную гармонию между воплотившимся Словом и обитающим внутри нас»²⁴. Святой Иустин Мученик (Философ)²⁵, один из первых христианских апологетов, четко сформулировал (150 г. н.э.) основной принцип христианской апологетики, что «душа человеческая по природе христианка»: «Те, которые жили согласно со Словом [Христом-Логосом], суть христиане, хотя бы считались за безбожников: таковы между эллинами – Сократ и Гераклит и им подобные, а из варваров – Авраам, Анания, Азария и Мисаил, и Илия, и многие другие... те, которые жили и ныне живут согласно с ним, суть христиане, бесстрашны и спокойны [в доверии спасительной благодати

²⁴ Сидоров А.И. Курс патрологии: Возникновение церковной письменности. Учебное пособие. М., 1996. – С. 178.

²⁵ Ок. 100 – ок. 166 г. н.э.

Божией]»²⁶. В книге «О душе» Тертуллиан утверждает, что «душа, сотворенная по образу Божию, по природе своей «христианка» и может естественным образом свидетельствовать о существовании и атрибутах Бога»²⁷. Симптоматично также высказывание представителя александрийской богословской школы раннего христианства, Климента Александрийского²⁸, по поводу элевсинских мистерий²⁹, что в них «есть предугадание истины».

Это означает, что Христос, истинно живой Христос, Бог и Человек, начало и конец, едиnorodный Сын Божий и перворожденный всех творений, через Которого все стало быть, что стало быть, не является исключительной монополией некоторой особой религии и Его нельзя замуровать в стены строения отдельной конфессии, но Он живет в истинном таинственном теле Своей Церкви. «Слово Божие и Бог, – утверждает прп. Максим Исповедник, – желает соделывать таинство Своего воплощения всегда и во всех»³⁰. Подлинная кафоличность не может быть конфессией. Это означает, что Христос во всем и Он заключает и несет в себе все то, что онтологически не против Него.

Мессия – это не только историческая данность, но и антропологическая заданность человека (см. тему 7, § 3 «Типы личностей»), которая может поведенчески реализовываться в ответственности человека за людей и все творение в целом. Эммануил Левинас в связи с этим писал, что ответственность за другого означает «быть-для-другого-человека» в терпеливой самоотдаче

²⁶ Иустин Философ, св. Первая Апология // Св. Иустин, философ и мученик. Творения. М., 1995. – С. 76–77. Ср.: Обличение и опровержение лжеименного знания (Пять книг против ересей). Кн. 3. Гл. XXV, 1 / Сочинения святого Иринея, епископа Лионского. – СПб, 1900.

²⁷ Мейендорф Иоанн, прот. Введение в святоотеческое богословие. Вильнюс, 1992. – С. 53.

²⁸ Климент (Тит Флавий) Александрийский (ум. до 215 г.) – раннехристианский богослов и писатель. Целью его трудов является синтез эллинской философии и христианской веры.

²⁹ Элевсинские мистерии – религиозный аграрный культ в Древней Греции в честь богини Деметры и ее дочери Персефоны (Коры). Совершались в Элевсине и состояли из многоступенчатых практик посвящения. Богослужебный текст гимна Деметре см. у Гомера. Для достигших последней ступени посвящения элевсинские мистерии заканчивались, по-видимому, созерцанием сжатого пшеничного колоса.

³⁰ Максим Исповедник, прп. Ambigua // Patrologiae cursus completus. Series graeca. 91, 1084D.

как собственно «для-Бога» (*à-Dieu*). Ответственность за другого – расставание с собой, пустота неба нашего детства и путь к религии взрослых. Это открытие мессианского измерения человеческого бытия, задающего нам моральный императив социального действия: каждая личность в принятии на себя ответственности, проявлять которую она призвана по отношению к страдающему и нуждающемуся, должна действовать так, как если бы она была Мессией³¹.

В свою очередь Владимир Соловьев подчеркивал, что сфера действия нравственного постулата распространяется не только на социум, но и на субгуманный мир природы: нравственная личность принимает на себя ответственность также и по отношению «к миру низшему – к земле [во французском оригинале у Соловьева написано с заглавной буквы *la Terre – Земля*] и ко всему, что на ней обитает»³².

Христос как принцип человека – с каждым человеком и в каждом человеке: «Я с вами во все дни до скончания века» (Мф. 28, 20). Христос, утверждает в первой Апологии св. Иустин Мученик, «есть Слово, коему причастен весь род человеческий», независимо от эксплицитного вероисповедания³³. В этом отношении Мессия с каждой религией, но не в каждой религии. Царство Божие растет денно и ночью как горчичное зерно, брошенное в землю, так что его хранитель, Церковь, не ведает об этом росте в целокупности.

Иисус Христос говорит в Евангелиях: «Кто не со Мною, тот против Меня» (Мф. 12, 30; Лк. 11, 23). Из этого высказывания логически следует: кто не против Христа, тот со Христом:

1) $\neg F \supset G \rightarrow \neg G \supset F$ (закон контрапозиции)

Здесь F:=со Христом; G:=против Христа.

Это высказывание можно модифицировать следующим образом:

2) $\forall x (M(x) \wedge \neg G(x, \iota x) \supset \exists y (S(y) \wedge P(y, x) \wedge V(y, \iota x)))$

Здесь M:=человек; G:=онтологически быть против N; S:=душа; ιx :=Христос; P:= принадлежит; V:= связан с.

³¹ Lévinas E. *Difficile liberté: essais sur le judaïsme*. Paris, 1976. – P. 120.

³² Соловьев В.С. *Собрание сочинений*. Брюссель, 1970. Т. 4 – С. 278; Gleixner H. *Die ethische und religiöse Sozialismuskritik des Vladimir Solov'ev*. Texte und Interpretation. St. Ottilien, 1986. – S. 334–335.

³³ Иустин Философ, св. Первая Апология // Св. Иустин, философ и мученик. Творения. М., 1995. – С. 76. Ср.: Обличение и опровержение лжеименного знания (Пять книг против ересей). Книга 3, глава XXV,1 / Сочинения святого Иринея, епископа Лионского. – СПб, 1900.

Душа всякого человека, который онтологически не против Христа, каким-то образом связана со Христом. При этом для данной связанности души человека со Христом не важно, какую форму религии исповедует человек или даже не исповедует никакой. Однако степень причастности души человека ко Христу непосредственно связана с исповедуемой человеком религией.

В контексте евангельских слов, утверждающих, что тот, кто не против Христа, тот с Ним, непосредственно следует высказывание Спасителя: «Посему говорю вам: всякий грех и хула простятся человеку, а хула на Духа не простится человеку; если кто скажет слово на Сына Человеческого [т.е. Иисуса Христа как исторического Мессию], простится ему; если же кто скажет на Духа Святаго, не простится ему ни в сем веке, ни в будущем. Или признайте дерево хорошим и плод его хорошим; или признайте дерево худым и плод его худым, ибо дерево познается по плоду» (Мф. 12, 31–33; ср. Лк. 12, 10). «Хула» на исторического, вочеловечившегося Иисуса Христа не рассматривается здесь как противление божественному Мессии, это не смертный грех, закрывающий врата в Царство Божие.

Это означает, что Христос как *сокровенный Мессия* или как *неизвестный Бог* Духом своим живет в душах и сердцах (ср. у Блеза Паскаля: «*logique du cœur*») истинно религиозных людей всех религий (ср. речь апостола Павла в афинском ареопаге (Деян. 17, 22–31) и видение апостола Петра касательно адептов неиудейской религии (Деян. 11, 1–18)) и через таинственную свободу человека, и прежде всего через свободу испытавших полноту откровения с именем Иисуса Христа Он сопровождает все религии и христианские конфессии каким-то лишь Ему ведомым образом на пути в истинную религию и онтологическое единство Его таинственного тела, т.е. в действительную и истинную кафоличность Своей Небесной Церкви.

Тема 3. Опыт – мистерия – миф

Раздел 1

Религиозный опыт

Слишком часто христиане забывают, что Церковь – это таинственная реальность, полноценная сущность с телом, душой и духом, паломническое место путника, тварного бытия на пути к совершенному исполнению себя, или, говоря христианским языком: на пути к полноте Христа, чтобы стать с Ним едино и через то быть приобщенным к триединству Божию. И именно из-за этого своего таинственного, т.е. полноценного характера, Церковь есть тело, видимый организм.

Чрезвычайно трудно говорить о религии так, чтобы это была беседа, приемлемая для людей различных вероисповеданий. В прошлом это было почти невысказуемо, сегодня – возможно. Однако сложность ведения такого разговора остается, потому что трудно быть понимаемым и принимаемым (акцептируемым) адептами разных религий, ибо экзистенциальная со-игра религий, с одной стороны, усиливает их восприимчивость, а с другой – очевидно порождает и опасность дешевого эклектизма, который в целом представляет собой не религиозный синтез, а религиозное отчуждение.

Если человек будет говорить с представителями вероисповедания, только за собой резервирующими подлинную православность или правоверность (я имею в виду не только Православную Церковь, но и ортодоксальный иудаизм, ислам, индуизм и т.д.), об этом вероисповедании и при этом в принципе не отрицать религиозную веру инославных как неподлинную, то он будет заподозрен адептами своего же вероисповедания в ереси, вызовет реакцию отторжения. При таком разговоре все его участники будут испытывать неловкость, а религиозные чувства многих будут просто ранены. Если же такого разговора не вести, то в итоге можно остаться неверно понятым верующими других религий. В дальнейших темах книги будет предпринята попытка осмысления и представления в аналитически редуцированном виде принципа кафоличности религии и одновременно выявления понятийного языка, приемлемого для межрелигиозного диалога.

Проанализируем ситуацию с мистической реальностью в религиях. Все религии заявляют себя как путь к единственной рели-

гиозной вершине и к онтологическому единству мистической, таинственной реальности. Такой мистической реальностью для христианского сознания является Церковь. Всмотревшись в историю религий, приходится констатировать: существует один или многие пути – это бессмысленный вопрос по отношению к каждому индивидуально подытоженному человеческому опыту. Религиозная истина экзистенциальна и не объективируема языковыми формами. Любая религия существует не только в формах «религии специалистов» и «простонародной религии», но каждый адепт будет представлять и выражать ее своим особым образом. Итак, опыт трансцендентности развертывается во внутреннем каждой отдельной личности, поэтому он единственен в своем роде и несравним. Тогда каждый человек обретает свой сугубо индивидуальный опыт спасения, который нерелятивируем, не сводим ни к чему и непередаваем.

Объективно существует невероятное множество таких опытов спасения. Если мы не просто странствуем религиозными путями (т.е. путями религиозного опыта), а сами являемся трассами на карте религиозной топографии, то тогда также существует множество путей. Для самого же странника существует только один, его путь. Он не просто неповторимый, но он именно единственный, тот путь, который ведет к высшей цели, и человек должен действительно им идти. Следует признать два положения: 1) своеобразную экзистенциальную единственность и абсолютность каждого истинного религиозного опыта и 2) объективно-рефлексивную реальность этого опыта. Исходя из этой ситуации, открывается возможность обнаружения срединного пути между тоталитарной исключительностью и либеральной уравниловкой. Преподобный Серафим Саровский следующим образом сформулировал закон религиозного развития: «Спасись сам, и вокруг тебя спасутся тысячи».

Раздел 2

Единая мистерия

Содержательным предметом истинного религиозного опыта является «*мистерия*» – космоантропическое единство действительности, нераздельное и неслитное единство космоса, Бога и человека. Человеческая открытость на истинное направлена на внутреннюю тайну действительности. «Истинным» религиозный

опыт надлежит называть тогда, когда он затрагивает именно космо-теандрический предельный пункт единства действительности. Эта мистерия распознается под многими именами (религиями) и словами (теологиями).

Из вышеизложенного следует: во всех подлинных религиях, обладающих в определенной степени истинным религиозным опытом, в нашем мире реализуется и осуществляется одна и та же мистерия, причем каждый раз в некотором ином аспекте. Сказанное вовсе не означает, что эта действительность имеет много имен и каждое имя есть новый аспект, новая манифестация или откровение реальности. Каждое такое имя служит педагогической цели, подводит к осмыслению этой неделимой мистерии и выражает ее. Уместно вспомнить речь апостола Павла в афинском ареопаге: «Афиняне! По всему вижу я, что вы как бы особенно набожны. Ибо, проходя и осматривая ваши святыни, я нашел и жертвенник, на котором написано «неведомому Богу». Сего-то, Которого вы, не зная, чтите, я проповедую вам» (Деян. 17, 22–23).

Для верующих различных деноминаций эта мистерия связывается с различными именами: Христом, Вишну, Буддой и т.д. Отсюда возникает неосознаваемая или неверно осознаваемая опасность тривиального эклектизма для адептов религий, но при всем этом без примирения с другими религиозными общинами. Как пример вспоминаются слова Раймундо Паниккара, профессора религиоведения и философии религии многих университетов мира, католического теолога, волею судеб выросшего в Индии внутри традиций трех мировых религий – христианства, индуизма и буддизма: «Как часто мой брат индуист думал, что речь идет о Кришне, когда я описывал ему Христа, и я отвечал ему, что это действительно *Христос в Кришне*».

Разумеется, что теолог-индуист спросил бы: а почему не Кришна в Христе? Такая дилемма разрешается только в контексте движущейся истории по критерию, заданному Христом: «По плодам их познаете их» (Мф. 7, 16–20). По плодам же современного индуизма можно судить о том, сколь много идей впитало в себя древо этой религии от христианства, о чем в XIX–XX вв. многие деятели индуизма заявляли открыто (Свами Вивекананда, Рабиндранат Тагор, Махатма Ганди, Рамакришна и др.). В последние столетия христианство показало себя богословским восполнением индуизма

(например, формирование учения о тримурти) и определенным обращением индуизма. Христианство обогащает индуизм доселе отсутствовавшей в том трансцендентной действительностью в религиозном целенаправлении. Христос – не столько онтологическая цель современного индуизма, сколько его реальная инспирация, обеспечивающая дальнейшее развитие этой древней религии (ср., что понимали под «совершенством христианства» Николаус Шторх, Христиан Вольф и Иммануил Кант).

Однако разрешение этой дилеммы входит в задачу не религиоведения, а основного (или систематического) богословия. Религиоведение и философия религии помогают прежде всего в том, чтобы адепты различных религий пришли к «формальному» согласию о принципах единства и многообразия религий, и именно на основании философской взаимосвязи этих принципов. *Тогда первым правилом для верующего становится благоговение перед своей верой и уважение иных вер.* Но вера не доказуема, а лишь показуема. Показуемость веры возможна лишь при условии открытого и непредвзятого межрелигиозного диалога, где освобождается место для действия не человека, но Бога. Сам же диалог возможен лишь при наличии языка, понятного всем, принятого всеми. Заниматься разработкой терминологии этого языка входит в задачу тех, кто претендует на кафоличность своей веры.

Раздел 3

Миф и перемифологизация

1. Перемифологизация и секуляризация

Секуляризирование означает обмирщение. Обмирщается то, что относится к религиозной вере и Церкви. В ходе европейской истории секуляризации подверглись сначала духовное господство и церковные ценности, а затем и религиозные надежды, и идеи. Секуляризирование по воле Церкви (*saecularisatio*) согласно «Codex Juris Canonici» есть «освобождение члена ордена, принявшего навеки монашеский постриг, от союза монастырской жизни и его возвращение в мир». Секуляризирование против воли Церкви – это экспроприация ее собственности и урезание ее прав светскими властями.

Понятием *секуляризация* утверждается самостоятельность мира по отношению к любой опеке со стороны Церкви и религии. *Секуляризирование* – это понятие религиозной эмансипации. Так

оно определяется и в современной теологии³⁴. Секуляризм определяется как деградация секуляризации. *Секуляризм* – это установка, подчеркивающая имманентность человека миру при отклонении любых притязаний религиозной веры. Причем такое отклонение не застраховано от квазирелигиозных тенденций и не является неуязвимо безрелигиозным, как показывает опыт коммунистической идеологии советского времени. Секуляризм трансформирует агностицизм в атеизм.

С точки зрения теологии, секуляризация – это обмирщение мира. Путь спасения ведет к Богу, путь греха уводит от Бога. История имеет эсхатологическую перспективу, поэтому путь спасения пролегает через мир, даже если спасение трансцендентно и эсхатологично. Бог и мир дистанцированы друг от друга, но не противоположны. В личности Иисуса Христа божественный Логос стал плотью, и откровение есть прорыв божественного в мир. С теологической точки зрения, секуляризация не является обязательно отпадением от Бога. Секуляризация – скорее этап на пути человека к Богу. Принцип полярности мира и Бога выводит на три различных понятия секуляризации³⁵: 1) охристианивание язычески религиозного мира, миссионирование; 2) обмирщение христианства, в определенное время ставшего у кормила светской власти; 3) начиная с Нового времени, редукция роли Церкви в мире.

Античный мир с его обилием духов и демонов воспринимал прорыв в него христианства, сопровождавшийся культовой деструкцией язычества, как беспримерный процесс обмирщения. Древние, локально чтимые божества низвергались во имя единственного и к тому же незримого Бога, бывшего под запретом изображения. Многочисленные жертвы запрещаются, и остается только евхаристия. В конце концов многочисленные храмы и святыни, создававшиеся тысячелетиями, санкционированные предками и систематизированные мифами, десакрализируются и перефункционализируются, запрещаются или обретают противоположное значение. Таким образом, распространение христианства сопровождалось секуля-

³⁴ Gogarten F. *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem*. Gütersloh, 1987. – S. 142f; Cp.: Schrey H.-H. *Säkularisierung. Wege der Forschung*. Darmstadt, 1981. – 449 s.; Figl J. *Säkularisierung // Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*. Bd. 4. München, 1985. – 440 s.

³⁵ Delekat F. *Über den Begriff der Säkularisation*. Heidelberg, 1958. – S. 18ff.

ризированием античного мира в форме глобальной десакрализации и разрушения языческих культов и святынь. Подготовке этой секуляризации способствовала античная философия, особенно стоицизм, неоплатонизм и гностицизм. Еще Эпикур изгнал богов древнегреческого пантеона в пространство между мирами. Стоя дала учение о мировом разуме, Логосе, действующем во всем. Филон Александрийский, неоплатоники и гностики переосмыслили Логос и связали его с библейским представлением о Боге. Христианство наиболее сблизилось с этими религиозно-философскими направлениями, что приобрело в дальнейшем форму ассимиляции ряда их идей.

Обретя власть, христианство, как следствие, институционализировалось и обмирщилось. Миссионирование Римской империи приспособляло его к господствовавшим формам жизни. Мир становился более христианским, а христианство – более мирским. Итак, самопонимание Церкви как «плоти Христовой», с одной стороны, а с другой – следование ее внешней организации схеме Римской империи: имперские иерархии, должности, титулы и звания стали моделью. Этот процесс часто именуют *imitatio imperii per sacerdotium* (имитация империи священством, лат.). Это – факт секулярирования, обусловленный не жадностью власти у клира, а притязанием новой мировой религии на универсальность, кафоличность. Охристианивание мира связано с обмирщением христианства. Но ни мир не позволяет себя полностью христианизировать, ни христианство не может полностью обмирщиться.

За два последних столетия христианство подверглось секулярированию гораздо больше, чем осмеливались на то в своих мечтах наиболее категоричные вольнодумцы. Церковная власть представляется ныне отзвуком прошлой власти, а вера характеризуется индивидуальным произволом. Религия становится сегодня товаром потребления частного пользователя, произвольно манипулируемым и замещаемым. Даже Иммануил Кант, которого современники не без страха именовали «вседробителем», когда он критиковал общепринятые доказательства бытия Божия как ложные умозаключения, сомневался в учении о неразрушимости души и разоблачал его материально-спиритуалистический характер, отклонял всякую форму культа как идололатрию, даже этот «Робеспьер философов», как его именует Генрих Гейне, непоколебимо придерживался

убеждения, что мы находимся в этом мире на «своем месте», куда призваны Богом для исполнения долга человеческой жизни по законам разума и его максим. Бог, в реальности которого был убежден Вольтер, полагая, что Он обитает в человеческом сердце, сегодня элиминирован из чувств и мышления человека. Речь о Боге стала ни к чему не обязывающей метафорой с произвольным представлением. Человек определен в теологии как сотворенный по «образу и подобию» Божию. Но антропоморфизм еще до Людвига Фейербаха обвинялся в проективной функции как самоотображение человека. Бог стал пониматься как отображение человека. Пауль Тиллих писал, что отображающее зеркало есть нечто, в чем распознает себя человек³⁶. Такой подход к решению проблемы секуляризации сознания не приводит ни к какой новой метафизической убежденности.

Секуляризованный человек осознает себя брошенным в джунгли общества, через которые его не ведет никакая путеводная звезда, покинутым в бесконечном мире, в котором не распознается Творец. Психологически это трудно вынести. Как здоровый человек, потребляя необходимое питание, не размышляет о протекающем внутри него обмене веществ, а доверяет своему организму, так и религиозный человек, принимая на веру смысловую систему этого мира, верит, что все происходит по высшему, свободному от субъективных дефектов плану. При этом человек предполагает, что он вносит индивидуальный вклад в сверхиндивидуальный процесс (в противном случае в его психике будут набирать обороты деструктивные процессы). Иначе говоря, через религию человек обретает доверие, что в мире действует Бог и Он знает обо всем наилучшим образом.

Подоснова европейской культуры христианская, и ее воздействие ощутимо даже в радикально секуляризованном обществе. Так, христианская идея спасения после эпохи Просвещения трансформировалась в веру в прогресс, идея грядущего Царства Божия до неузнаваемости трансформировалась в социализме, а библейская задача «владения землей» извращенно реализуется в индустриализации. Секуляризование, изначально выступившее в

³⁶ Tillich P. Die religiöse Substanz der Kultur. Schriften zur Theologie der Kultur // Gesammelte Werke. Stuttgart, 1975; Bd. IX: Die religiöse Substanz der Kultur. – 327 s.

юридическом облачении как экспроприация церковного имущества, за последних два столетия охватило все аспекты культуры и посягает на духовные основания человека. Но христианское наследие несравнимо больше, чем его воспринимает секуляризованное сознание. Оно зримо не только в таких понятиях, как личность, свобода, ответственность, разум и автономия, но и в таких институтах, как человеческие права и демократия³⁷, а также в принципиальном философском понятии достоверности, со времен Декарта определяющем познание³⁸. Даже представление о чистой имманентности, которое является ответом на постулат о трансцендентности, является в конце концов христианским.

Запись в дневнике, сделанная Дитрихом Бонхёффером в фашистских застенках, гласит: «Лишь если знаешь о неизречимости имени Божия, можешь тогда произнести имя Иисуса Христа; лишь если так любишь жизнь и землю, что с их потерей все кажется потерянным и конченным, можешь верить в воскресение мертвых и новый мир»³⁹. Но если мертвые не воскресают и нет никакого нового мира? Этим вопросом секуляризованное сознание попадает в пропасть мышления. Это – та бездна, от которой содрогался Кант. Тогда бытие начинает проваливаться в саморазрушающуюся под ногами человека бездну. Человек, отрицая сверхприродное как иллюзию, присвоил себе землю с ее богатствами и теперь угрожает своему собственному существованию. Люди зашли настолько далеко, что могут полностью искоренить друг друга. Никакой вид живых существ настолько не заблуждался. Нам следует бояться того, что и наше природное наследие также радикально подвергнется принудительному отчуждению и лишится собственной ценности (ставится вопрос о допустимости патентирования генома, проводятся эксперименты над человеческими эмбрионами, экологический кризис угрожает основам человеческого существования), как и вся прежняя традиция, которая секуляризуется вплоть до бесчеловечности.

Человек, чтобы целеполагающе действовать по отношению к

³⁷ Delekat F. Die Umsetzung der Reformation in die Grundprinzipien der Demokratie. Frankfurt a.M., 1954. – S. 485–497.

³⁸ Delekat F. Über den Begriff der Säkularisation. Heidelberg, 1958. – S. 49f.

³⁹ Bonhoeffer D. Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft. München, 1962. – S. 112f.

ценностям жизни, нуждается в осмыслении порядка историко-социальной действительности. Человек реализуется не на уровне природных инстинктов (на котором функционирует как животное), а на символическом уровне религии и культуры. Интеграция принципиальных человеческих ценностей и целей в религиозное единство человека, во взгляде на его искомую и гармоническую завершенность, без сомнения, является одной из насущнейших потребностей нашего времени.

Насколько это возможно? Это область мечты о возвращении потерянного рая. Творение, грехопадение, воскресение и спасение — христианские этапы этого пути. Всякое культурное обновление — это принятие новой поведенческой стратегии при остающемся традиционным религиозном целеполагании. Перемифологизация как современный перевод христианской традиции в постсекулярную культуру является вопросом миссии Церкви. Одновременно это был бы и процесс подлинной экуменической встречи и духовного примирения.

Плоть мифа репрезентирует, представляет нам невидимый горизонт, на который мы проектируем наши народы и культуры из реальности. *Миф* не является «объектом», но он есть инструмент познания (или логоса) истинного, фундаментальная человеческая установка. Миф показывает границы толерантности. Вряд ли есть место для экуменизма там, где речь идет о примирении мистических действий (культов) во всех религиях. Согласие религий на основе их философской взаимосвязи не проясняет взаимоотношения между религиями и истоком каждой религии, потому что вера недоказуема и содержание самоотображения всякого народа в мифе непоказуемо извне. Экуменизм совершается там, где речь идет о взаимодействии религий во имя жизни будущего века.

Сегодня мы находимся в «конце Нового времени», когда вся человеческая цивилизация и культура вверглись в углубляющийся кризис. Поэтому очевидна необходимость принципиальной реформы организации человеческого здесь-бытия. Одной из отличительных черт культуры нашего времени является утрачивание современным человеком ритуалов. Но человек — это существо, адаптируемое в окружающий его мир ритуальным культом (как и производными от культа абстрактным языком и культурой), а не комплексом врожденных инстинктов, и которым человек в отличие от

животных не управляется (за исключением чисто биологических отпавлений). «В сравнении с другими высшими животными инстинктуальную организацию человека можно считать недостаточно развитой. Конечно же, у человека есть стимулы. Но эти стимулы в высшей степени неспециализированны и ненаправленны. Это значит, что человеческий организм может использовать свой конституционально данный аппарат в очень широком и постоянно меняющемся спектре разных видов деятельности. Эта специфичность человеческого организма коренится в его онтогенетическом развитии. Действительно, если взглянуть на этот вопрос с точки зрения организмического развития, можно сказать, что эмбриональный период у человеческого существа продолжается еще в течение года после рождения. Жизненно важные процессы организмического развития, которые у животных завершаются в чреве матери, у ребенка происходят и после его появления на свет. Однако в это время человеческое дитя не просто находится во внешнем мире, но и взаимодействует с ним самыми различными способами. Человеческий организм все еще биологически развивается, хотя уже находится во взаимосвязи со своим окружением. Иными словами, процесс становления человека происходит во взаимосвязи с окружающей средой. Это утверждение приобретает особое значение, если помнить, что окружающая среда является как природной, так и человеческой. То есть, развиваясь, человек взаимодействует не только с природной окружающей средой, но и с особым социокультурным порядком, опосредуемым для него значимыми другими, которые несут за него ответственность»⁴⁰.

У животного за обработкой информации (зрительной, слуховой, обонятельной и т.д.) моментально следует действие, диктуемое инстинктом (безусловным, условным рефлексом и т.п.). Человек реагирует на внешнее или внутреннее раздражение медленнее, чем животное, т.к. вместо отсутствующего инстинкта у него подключается сознание, работающее с предварительно накопленным материалом культуры. Причем это сознание ритуализировано. За предельные и определяющие границы человеческого сознания в целом отвечает религиозное сознание, осуществляющее смысло- и целе-

⁴⁰ Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М., 1995. – С. 81–82.

полагание человеческой жизни. Оно определяет глобальные принципы функционирования человека и внушает обязанности в рамках своей традиции. Рамки традиции религиозного сознания формально фиксируются в культе и мифе.

Человек может развиваться как человек лишь в пространстве предданного, традированного ему культа и мифа (ср., например, феномен «маугли»). Я думаю, что для того, чтобы успешно пережить и преодолеть нынешний кризис конгломерирующей трансформации и аморфизации культуры, связанный с недопустимым несоответствием технологического и духовного возрастов цивилизации и крушением традиционных культурных границ, человек нуждается в глобальной «*перемифологизации*» всех религиозных провозвестий (см. тему 7; § 2). Перемифологизация является не демифологизацией, но омифологизацией с целью нового обретения полноты смысла откровений в религиозном сознании. Одновременно это был бы и процесс экуменической встречи и духовного примирения. Юрген Хабермас в торжественной речи лауреата премии мира четко артикулировал: «Постсекулярное общество продолжает работу, которую религия совершила над мифом... Секуляризация, которая не разрушает, происходит в модусе перевода»⁴¹. Современный перевод и прочтение религиозной традиции и есть перемифологизация, необходимая религиозно дефицитарной современной европейской демократии, потерявшей подоснову своей собственной культуры.

Сегодня человек понимает главным образом «ничто» (вакуум) как основание реальности мира. Именно вакуум, «пустое пространство» понимается как существенное по отношению к материи, массе, частицам, волне. Например, атом определяется как пустое пространство, организуемое электромагнитными и слабыми электрическими силами, а масса – как вихрь энергии в вакууме. Предварение такого понимания мы встречаем, например, в дзен-буддизме: «Материя – это пустота, пустота – это материя». Даосизм учит: «Дао совершенно пусто, но при пользовании им его, пожалуй, не наполнить»⁴². Сходное мы найдем и в мистике других религий.

⁴¹ Habermas J. Warum die säkulare Gesellschaft und die Religionen aufeinander hören müssen // Речь при получении премии мира от 15.10.2001 <http://www.berlinews.de/archiv/2436.shtml>

⁴² Лаоцзы. Даодэцзин, 4 // Лаоцзы. Обрести себя в Дао. М., 2000. – С. 149.

Вакуум содержит в себе полностью все возможное, что подлежит природным законам. Но реальность возникает лишь тогда, когда она полагается в вакуум как потенция, как возможность, как виртуальное состояние. Поэтому реальность – это возбуждение в вакууме, возбуждение вакуума. Тогда вакуум есть «наполненная пустота». Этот парадоксальный способ реализации действительности известен опыту религиозной мистики, например, в форме экстатического состояния как беспредметного настоящего, наполненной пустоты.

Процесс секуляризации связан с переосмыслением временной реальности. Человек воспринимает время как нечто позитивное. В целом *секуляризацию* можно охарактеризовать как процесс пенетрации «позитивной реальности» в мир. Речь идет о сакрализации мира в его временном измерении. Это есть, по-видимому, определенная ступень развития «человеческой мистерии» и одна из составных частей процесса перемифологизации. Реальность теперь не относится эксклюзивно к Царству Божию, но она является также царством человека и космоса.

Рассмотрим вышесказанное в контексте истории религий. Для простоты восприятия применим схематическое изложение материала:



2. Перемифологизация и современная культура

Секулярное развитие современного мира не означает, что религия развенчивается и разрушается. Это роковое недоразумение эпохи Просвещения. Религия – не частное дело. Секуляризация не может уничтожить религию, но делает ее способной по-новому

выполнять свои задачи и функции в техногенной цивилизации (Юрген Хабермас). Однако это включает в себя глубокие трансформационные процессы. Нынешнее постсекулярное общество расширяет границы религиозного сознания. Это значит, что предыдущая работа религии над мифом требует продолжения. Необходима поступательная перемифологизация религий как актуализация религиозного сознания в секуляризованном мире. Под перемифологизацией не подразумевается составление неких религиозных гибридов или эклектических смесей. Интерес перемифологизации направлен на спасение постсекулярного человека, чтобы противостоять духовной энтропии с помощью довольно ограниченных смысловых ресурсов, которые хранит в себе религиозная традиция человеческой истории.

Перемифологизация открывает значение религии в новую эпоху. Формируется новая «постсекулярная религиозность». Переоткрывается и переосмысливается понятие Образа Божия в человеке (Быт. 1, 27), определяемое в контексте понятий любви и свободы. Это становится основополагающим для европейского сознания: нет любви, если не познан другим, нет свободы, если не признаешь другого. Технизированный разум совершает опасное овеществление всех сфер жизни, для этого ему нужен персонализм, лишенный религиозных черт. В этом случае социальные связи человека осмысляются в понятиях общественного договора, рационального выбора, максимизации пригодности для использования и потребления. Секулярное общество коммуникативным образом стремится согласовать важнейшие вопросы коллективной жизни. Религия же является традиционной системой коммуникации с определенным запасом знаков и рядом сообщающе-указывающих функций. Религия является смыслообщающей системой интерпретации мира как целого и всегда имеет культурно-специфическое облачение, мифологизирована культурой (Хорст Райман, Райнер Дёберт, Томас Лукман, Никлас Лухман, Питер Бергер, Дарио Сабатуччи, Эрнст Пайл).

Именно поэтому развившаяся секуляризованная культура требует перемифологизации религий для того, чтобы религия продолжала оставаться самой собой, не вырождаясь в политизированный фундаментализм. Перемифологизация задается, во-первых, тем, что религиозное сознание человека поставлено перед необходимостью переработать когнитивный диссонанс, возникающий от

встречи с другими конфессиями и религиями (а таковая встреча в современных поликонфессиональных обществах с протекающим в них процессом инкультурации неизбежна). Во-вторых, религиозное сознание должно соотноситься с авторитетом науки, обладающей в секуляризованном обществе монополией на познание. И, в-третьих, оно должно соотноситься с предпосылками современного правового государства, конституирующего профанную мораль.

Секуляризованная европейская культура – дитя христианства. Поэтому христианство способно нормально жить и приносить благие плоды в ситуации постсекулярного мира. Но не так обстоит дело с исламом, иудаизмом, буддизмом, индуизмом и так называемыми неозотерическими религиями современности.

Требование перемифологизации и новой «секулярной религиозности» остается пока без ответа, что ведет к маргинализации этих религий в секуляризованном мире. Такая маргинализация, с одной стороны, приводит эти религии к тому, что они постепенно утрачивают свое значение и прежнее место в обществе, а с другой стороны, приводит к появлению фундаменталистских и экстремистских группировок внутри этих религий. Распространенное убеждение, что сферы религии, экономики, политики в современном дифференцированном обществе разведены между собой, не отражает действительную ситуацию. Религия – самый чувствительный общественный организм. С одной стороны, религиозные экстремизм и фундаментализм – вызов слабого и местного процессам унификации и глобализации, а с другой – они являются индикаторами социальной, экономической и политической ломки общества, представляют собой реакцию в сфере религии на кризисную ситуацию человека в мире.

Современные ислам или индуизм не могут не вступать в контакт с западной культурой и ее христианством, не могут не инкультурировать в себя христианские смыслы и ценности, пусть даже в редуцированном, секуляризованном виде, как этический гуманизм, права человека и демократия, забота о жизни, понятия личности, свободы, ответственности, разума и достоверности. Западная культура, сформированная в системе христианских ценностей и смыслополаганий, распространилась сегодня по всему миру. Часто утверждается, что существует значительное влияние восточных религий и восточных типов духовности на западную культуру. Но

подобные утверждения носят идеологический, а не научный характер, потому что влияние западного менталитета на восточный многократно больше.

Характерный пример представляет Индия, невероятно озападнившаяся. Если взять важную составляющую трансформационных процессов в сознании, систему образования, то мы увидим, что все без исключения университеты Индии следуют западным моделям. Параллельно происходят трансформационные процессы и в религиозном сознании, правда, не без эксцессов. Слабая способность у ряда верующих нехристианских религий к инкультурации (инкультурационная «немузыкальность»), приводит к тому, что такие люди группируются в радикально-экстремистские религиозные партии, ставящие своей целью борьбу с западной культурой и христианством⁴³. Такие партии стремятся к установлению своего тоталитарного господства в государствах, но тем самым усиливают в другой, большей части населения своих стран процесс адаптации христианских ценностей. В 2003 г. в Индии был впервые открыт христианский университет, официально разрешенный проиндуистской правящей партией.

Перемифологизация направлена в первую очередь не на верующих, а на тех членов нашего общества, которые любую форму религии считают неразумной и бессмысленной. Особенно это касается посткоммунистических стран, где религия должна найти свое подлинное место и оценку в сознании. В этом регионе в школах и университетах, в научно-исследовательских институтах, в полити-

⁴³ Концепция «хакимийи» (активного действия для установления власти ислама) Сейида Кутба в его книгах «Социальная справедливость в исламе» и «Вехи на пути», исламистские фундаменталистские группировки «аль-Джихад», «Аль-Гамаа аль-исламийя» и «ат-Таваккуф ва-т-табайюн», неоваххабизм и террористическая организация аль-Каида, индуистская радикальная организация «Арья самадж», Кешавам Балирам Хедгевар и его радикальный индуистский фундаментализм «Раштрия сваямсевак сангх» («Союз добровольных служителей нации»), организация «Хинду махасабхи», фундаменталистская индуистская партия «Бхаратия джана сангх» («Индийский народный союз») и ее «крылья»-организации и т.д. Влиятельное индуистское движение «Раштрия сваямсевак сангх» в союзе с другими милитаристски-националистическими индуистскими группировками использует все средства для борьбы с христианством в Индии. Следует отметить, что в 30-е и 40-е годы XX века эта индуистская партия находилась в близких отношениях с Национал-социалистической рабочей партией Германии, возглавлявшейся Гитлером, и активно поддерживала фашизм в Европе.

ческих партиях, среди представителей индустрии, а также в средствах массовой информации и искусстве относительно религиозного феномена до сих пор доминирует совершенно непонимающее, обесценивающее, а отчасти и просто высокомерное и презрительное отношение. Здесь необходимо новое «просвещение» через перемифологизацию. Необходимо найти «срединный путь» между секуляризмом и фундаментализмом. Чтобы избежать их конфронтации, приводящей к экстремизму и терроризму, чтобы избежать религиозной ненависти по отношению к секуляризованному миру, мы должны преодолеть раскол между техническим разумом и религиозным сознанием, между консумизмом повседневности и духовной аскезой.

3. Радикальная релятивность реальности

Человек представляет собой меру, конститутивное отношение всей реальности. Каждый человек является центром вселенной, в каждом человеке концентрируется вся реальность, однако он не является единственным центром. Каждый человек есть такая концентрация. Но центра собственно не существует, потому что существует столько центров, сколько составных частей реальности. Реальность самоцентрирована, но ее круг не расположен нигде. Итак, можно говорить о радикальной релятивности реальности. Не существует никакого абсолютного пункта или абсолютного центра, но есть взаимосотносимая полярность трех конститутивных полюсов целого: божественного, человеческого и материального. Человек концентрирует их в себе и поэтому является «тринитарной мистерией», которая выражается в его религиозности.

Антропологическая *constitutio* человека предполагает и религиозную. Существует много религий, но не существует религии религий. Сверхрелигия, или абсолютная католическая религия, есть пустой центр тяжести или силовое поле, вокруг которого совершают вращение исторические религии. Исторические религии представляют собой антропологические концентрации пространства, времени и т.д. Нынешняя самопотерянность человека в «человеческой мистерии» требует от него вступления в тесный контакт с мировыми религиями, чтобы вновь обрести смысл святого, который современный цивилизованный мир почти потерял или, по крайней мере, очень часто искажает и извращает.

В одной книге по религиоведению и теологии невозможно про-

анализировать все аспекты понятия «религия», если в ней исследуются предпосылки и условия взаимоотношения между религиями. В задачу нашей книги входит уяснить и осмыслить, что объединяет и что разделяет «религию» и «религии». Итак, это – книга о связующем и противоположающем в области религиозного.

Цель книги заключается в распространении духа экумены на все религии мира, т.е. в формулу кафоличности религии константой будет введена не христианская, а религиозная экумена. Но чтобы достичь результата на этом пути, мы должны проявить веротерпимость и отложить в сторону оружие теологической апологетики.

Тема 4. Психологические установки восприятия религии

Раздел 1

Интровертивный и экстравертивный полюсы

Первый контакт с простыми людьми, интересующимися проблемой восприятия соотношения религий, и со специалистами, изучавшими эту проблему, позволяет распознать две экстремальные психологические установки (Людвиг Ланге). Обозначим их как центростремительную и центробежную установки. Человеческая душа определяется доминантностью одного из двух конститутивных полюсов индивидуации личности: интровертивного и экстравертивного (Карл Густав Юнг). *Интровертированный* человек акцентуирован на имманентности и интроспекции (самонаблюдении). Он открывает истину «внутри», в глубине, в ядре вещей. Ценностную ориентацию интровертированной личности на религию назовем центростремительной установкой. *Экстравертированный* человек акцентуирован на трансцендентности. Он склонен к восприятию внешнего ему, его интерес направлен на иное ему, чтобы искать истину «извне» и в «высоте», в фактах видимых и проверяемых. Назовем ценностную ориентацию экстравертированной личности на религию центробежной установкой.

Прежде чем перейти к краткому описанию этих двух установок, сначала следует осознать, что они являются психологическими тенденциями. Очень часто религиозная контрверза – лишь психологический спор, а так называемые теологические противоречия – лишь вопрос менталитета. Как различен разговорный базис, строящийся на индийской толерантности и упанишадской мудрости, на буддистском терпении и созерцательности, на простоте мусульманина и верности араба, на христианской рассудительности и практичности или западном менталитете вообще, на католическом «реализме» или западноевропейской «легислативности» мышления, на православной «сверхлогичности» или восточноевропейской художественности осмысления мира!

Можно подробно описать центробежную и центростремительную установки, показать, какие взгляды на проблему соотношения религии и религий имеют представители этих установок, хотя большинство из них не отрефлектировало эту проблему теологически,

религиоведчески или философски и не зафиксировало мнения по этому вопросу письменно. Но детальное описание центробежной и центростремительной установок возможно потому, что в них отражаются общие психологические характеристики индивидуума. Можно спросить кого-либо, что он думает о колониализме, апартеиде, экологии, американо-российских отношениях, атомных бомбах, современном искусстве, европейской интеграции и тому подобном, и из его ответов сделать заключение о его установке касательно восприятия религии. Нашей задачей, естественно, является не описание чисто психологических установок, но лишь интерпретация этими установками проблемы соотношения религии и религий.

Раздел 2

Центростремительная установка

Люди с этой психологической установкой будут акцентировать свое внимание на очищении всякой религии, когда они вопрошают о ее сущностном ядре. Они будут рассматривать углубление осмысления истинных религиозных ценностей как насущную проблему наших дней, чтобы не утонуть в смысловой спутанности болота современного плюрализма. Они скажут, что на основании истинной религиозной установки человек приходит к следующему выводу: много лучше иметь хоть какую-нибудь религию, т.е. быть истинным и добрым иудеем или мусульманином, чем не иметь никакой вовсе. Истинная религия – не столько внешняя форма выражения какой-то религии, сколько ее дух и интенция. То, к чему затем сведет свою речь человек центростремительной установки, прозвучит не как предписание быть буддистом или индуистом, но как требование быть добрым буддистом и добрым индуистом. В этом глубоком бескомпромиссном внутреннем добре мы близки друг другу, скажут сторонники центростремительной установки.

Эта установка бывает двух различных видов, нюансированных особенными чертами, связанными с культурой, темпераментом и менталитетом своих представителей.

1. Негативная центростремительная установка

Негативная сторона этой установки заключается в опасности подпасть под обманчивое и размытое чувство религиозности вообще, дающее ее некоторым представителям ощущение того, что каждый человек – брат; но в действительности такой пред-

ставитель не реализует в жизни действенную братскую любовь по отношению к конкретному ближнему. Негативная центростремительная установка ставит акцент и концентрирует внимание человека на чистоте собственной веры, красоте и совершенстве собственной религии. Отсюда вырабатывается точка зрения: «Что касается других религий, вероятнее всего, они ложны или, по крайней мере, не так хороши, как наша собственная; мы лучше будем следовать нашей религии со всей серьезностью и строгостью! Сколько бы ни было еще путей достижения человеком своей предельной цели, для нас и наших братьев по вере единственный путь – это путь нашей собственной религиозной традиции. Возможно, все пути и ведут к той же самой цели, но чтобы ее достичь, мы не можем постоянно и произвольно менять путь или отказываться от данного нам пути. Мы должны верно и смиренно оставаться на нашем. Только так наша религия исполнит свою миссию и приведет к благословенному миру в мире. Только так мы обречем спасение».

Негативная центростремительная установка не является принципиально фанатичной и односторонне ограниченной, хотя и скрывает в себе такую опасность. Она представляет собой довольно реалистичную и экзистенциальную установку, которая может обладать простым и очень здоровым аспектом: «Я удовлетворен моей религией, зачем я должен ее менять или искать вне нее то, что я действительно могу найти в ней? Я должен лишь усердно трудиться над тем, чтобы полнее осознать спасительную весть, благовестуемую моей собственной религией. И тогда в конце, уже в вечной жизни я встречу верных поборников некоторых других вероисповеданий. Поэтому я не вижу никакой необходимости обращать в мою веру приверженцев этих религий, но стремлюсь лишь побуждать их оставаться верными своему призванию».

Представители этой установки цементируют религиозную общину. В условиях религиозных переломов они склонны дистанцироваться от верхних эшелонов религиозной иерархии. Не расположены поддерживать другие установки.

2. Позитивная центростремительная установка

Позитивный аспект центростремительной установки, как и негативный, требует концентрировать все усилия на лучшем исполнении своей религии и представляет точку зрения, что все мы как

хорошие мусульмане, индуисты, христиане и т.д. через очищение нашей собственной веры встретимся в последнем основании всех вероисповеданий. Эта установка позволяет сформулировать себя следующим образом: религии не все одинаковы, но существует известное трансцендентное единство, которое можно достичь лишь через истинное обращение к внутреннему ядру нашей собственной религиозной традиции. Эта установка может способствовать установлению широкомасштабной веротерпимости и мира в мире, когда она требует истинной конверсии адептов каждой религии к внутренней глубине их религий.

В то время как негативная центростремительная установка выделяет конкретность религии и традиционализм следования вере, позитивная делает акцент на универсальности религии и модернизирующем втором обращении внутри каждой религии.

Представители этой установки больше теоретики, чем практики. Практическая активность повышается у них во время религиозных кризисов, и они склонны к сотрудничеству с религиозными иерархическими структурами и поддержке представителей негативной центростремительной установки.

Раздел 3

Центробежная установка

Противоположную религиозную установку можно назвать центробежной. Во имя того же идеала благословенного мира, человеческого взаимопонимания и спасения она мало ценит особенные, дискретные и парциальные вероисповедания, которые, как она считает, только разделяют людей.

Поэтому для представителей этой установки истинная религия позиционирована не внутри различных конфессий, которые следует интерпретировать скорее как дегенерации изначальной духовности, но вне и поверх всех наличных религий в провозглашенной религии будущего или в некоей сверхрелигиозной истине. Представитель центробежной установки скажет: «Может быть, религии и играли для прошлого и даже для настоящего свою положительную роль в развитии человечества, но мы должны преодолеть все религиозные узости и весь религиозный провинциализм и стремиться к истинной «религии» человечества, имеющей мало сходного с ныне существующими религиями. Все предыдущие исто-

рические институты – ограничены и партикулярны. Ради прогресса мы должны пробить бреши в наших узких ограниченностях и действительно стать универсальными».

Эта установка будет и впредь действовать в этих и подобных направлениях. Также и здесь можно различать позитивную и негативную центробежные установки.

1. Позитивная центробежная установка

Представители этой религиозной установки утверждают: «Шанс для всех религий потерян. Им предоставлялась возможность соединить людей и построить мир в мире и прогрессивную культуру, однако, они не смогли или отказались от этого. Пришло время понять, что истинное благовестие религий лежит вне и по ту сторону религий».

Позитивная центробежная установка – это своего рода радикальное отрицание всех религий или в форме агностицизма (интеллектуального атеизма с элементами латентной религиозности), или в форме идеологического атеизма (он не иррелигиозен, но сверхрелигиозен). Методический атеизм к этой установке не относится, т.к. он является только способом научного дистанцирования от исследуемого предмета. Верующий ученый постоянно задействует в своей работе методический атеизм.

Последователь позитивной центробежной установки скажет: «Религии – причины социальных расколов и опиум народа, поэтому все ритуальные культовые формы, все религиозные институты и конфессии должны быть искоренены. Религии должны быть упразднены, потому что они необходимым образом исторически ограничены, в то время как мы нуждаемся в универсальном духе и неограниченной истине».

Человек может быть спасен, согласно этой установке, только посредством истины, и истина есть то, что не существует никакой истинной религии. Сверхрелигия нерелигиозности желает освободить человека от всех суеверий и дать ему возможность быть истинно самим собой и достичь полноты человеческого бытия. Этой установкой утверждается даже, что все религии одинаковы, потому что они в одинаковой степени узко ограничены и ложны. Однако очевидно, что все это в итоге представляет собой особую разновидность религиозной установки.

Представители этой установки цементируют устой секулярного

общества. Они положительно относятся к иерархическому структурированию общества. В условиях религиозных кризисов склонны к поддержке представителей негативной центробежной установки.

2. Негативная центробежная установка

Негативная центробежная установка борется с религиями как с ограничивающими духовное развитие и вредными для прогресса группировками, однако, она высвобождает место для утверждения преимуществ и необходимости религии, которая была бы свободна от символов веры, исторических церквей и конфессий.

Эта установка гласит: «Сегодня нам насущно необходимо уничтожить все религиозные монополии и клики, чтобы обрести универсальную для всех людей религию, которая была бы так всеобъемлюща и благотворна, что все человеческие темпераменты, все формы веры и убеждения смогут найти себя в ней. Они смогут найти себя в ней постольку, поскольку не будут следовать принципу собственной исторической эксклюзивности и готовы проститься со своими старыми традиционалистскими привязанностями. Исторические религии настолько жизнеспособны, насколько они готовы очиститься в этой универсальной религии человечества. Эта новая форма религии по существу есть новая локализация чувства религиозной истины и суммарный религиозный опыт человеческого духа.

Трагизм исторических религий проступает особенно отчетливо в их институтах и организациях. Священство, ритуалы, символы веры, церкви и конфессии препятствуют религиозному богопочитанию в духе и истине. Всякий вид институциализации религии есть грех против религии и проклятие для человечества. Но несмотря на это религия – благороднейшее и священнейшее на земле, т.к. она представляет собой притязание истинной человеческой природы».

Такая установка предлагает осмыслить, насколько «ужасным святотатством» является желание «охватить» абсолютное в одной-единственной религиозной общине и ограничить Бога особенностями веры одной-единственной исторической группы людей. Лишь невыразимый религиозный опыт единого, потустороннего и находящегося поверх всех религиозных принадлежностей есть истинная религия. Такие и им подобные формы высказываний свойственны негативной центробежной установке.

Представители этой установки склонны к религиозному инди-

видуализму и инновациям. В условиях религиозных кризисов принимают активное участие в организации новых религиозных групп, не только максимально дистанцируются от духовных властных вертикалей, но и сами пытаются строить свои религиозные группы без иерархического структурирования. Не расположены поддерживать другие установки.

В нашу задачу не входит критика всех вышеперечисленных установок и взглядов. Мы должны были лишь психолого-феноменологически описать их, чтобы достичь лучшего понимания проблемы анализа соотношения религии и религий. Конкретные примеры этих четырех установок восприятия религии можно встретить повсеместно. Степень предрасположенности субъекта к реализации установочных принципов имеет индивидуальную варьированность и может значительно отличаться в различных ситуациях.

Психологические установки восприятия религии

	Центростремительная установка	Центрбежная установка	
Позитивная	1) инклюзивизм + правый плюрализм 2) религия универсальна 3) очищение всех религий приводит их к истинной религии	1) агностицизм + атеизм 2) истина универсальна 3) отказ от всех религий приводит к истине	абстрактность и теоретичность
Негативная	1) эксклюзивизм + фанатизм 2) религия локальна 3) очищение конкретной исторической религии приводит к истине	1) синкретизм + левый плюрализм 2) истина локальна 3) отказ от конкретной исторической религии приводит к истинной религии	конкретность и практичность
	а) историческая религия – отражение истины б) истина – внутри исторических религий	а) историческая религия – дегенерация истины б) истина – вне исторических религий	

Тема 5. Анализ диалектических предпосылок

Раздел 1

Unitas – pluralitas

Прежде чем приступить к исследованию нашей проблемы, изучим диалектические предпосылки понимания единства (*unitas*) и множественности (*pluralitas*) религий. Это послужит еще одной предварительной базой для основного дискурса. Прежде всего проанализируем высказывание «все религии одинаковы».

Это логически неудачная формулировка, ставшая в плюралистическом обществе, к сожалению, для многих расхожей поговоркой. Своим *contradictio* (противоречие, лат.) оно вскрывает истинное положение вещей: 1) ведь если все «религии» «одинаковы», то существует только одна религия; 2) если говорится о «религиях» во множественном числе, то должны иметься различия, которые и позволяют говорить во множественном числе. Тогда: а) если эти различия сущностны, субстанциальны, то существует множество религий, что противоречит первому; б) если же эти различия случайны, акцидентальны, то существует лишь одна религия с множеством случайных исторических облачений. Но не внешнее облачение делает религию религией, если, конечно, не понимать под религией конгломерат разнообразных внешних и второстепенных черт без объединяющей их сущности. Никакая существующая религия не согласится с последней формулировкой, потому что это означало бы одно из двух:

1) «Все религии вовсе не религии», т.к. понятие «религия» имеет нулевой объем содержания:

Если существует некоторое понятие религии, тогда существует некоторая единая сущность религии. Нет никакой единой сущности религии. Итак: не существует понятия религии.

$$(\exists yB(y,r^*) \supset \exists yW(y,r^*)) \wedge \neg \exists yW(y,r^*) \rightarrow \neg \exists yB(y,r^*)$$

Это означает, что слово «религия» не относится к области понятий.

$$\text{Тогда } \neg \exists yB(y,r^*) \rightarrow \forall y(NR(y) \supset \neg R(y))$$

Из утверждения, что не существует понятия религии, следует, что все энтитеты, именуемые религиями, не религии.

Здесь В:=понятие; W:=единая сущность; R:=религия; N:=имя энтитета.

2) Это привело бы к употреблению одного и того же понятия, но с противоречащими содержаниями. Религиозное явление – это не религиозная сущность. «Все религии» (здесь под словом «религия» понимается религиозное явление) «есть одна и та же религия» (здесь под словом «религия» понимается религиозная сущность):

$$\forall x(AR(x) \supset \neg SR(x)) \wedge \forall x(R(x) \supset AR(x)) \wedge \forall x(R(x) \supset SR(x)) \rightarrow \\ \forall x(R(x) \supset SR(x) \wedge \neg SR(x))$$

Здесь A:=является (представляется) как религия; S:=есть сущностно (действительно) религия; R:=есть религия.

Высказывание $(SR(x) \wedge \neg SR(x))$ ложно всегда. Отсюда следует, что не существует никакой религии.

R(x) может иметь два значения: R(x) истинно или R(x) ложно.

Высказыванию

$$\forall x(AR(x) \supset \neg SR(x)) \wedge \forall x(R(x) \supset AR(x)) \wedge \forall x(R(x) \supset SR(x))$$

присвоим имя φ , тогда возможны два варианта:

а) R (ложно) $\rightarrow \varphi$ (истинно), что означает: анализируемое высказывание истинно только в том случае, если религии не существует;

б) R(x) (истинно) $\rightarrow \varphi$ (ложно), что означает: если религия существует, то анализируемое высказывание ложно.

Иными словами, возможны два модуса «одинаковости» религий:

1) провозглашаемая одинаковость фундаментальна и сущностна, и, следовательно, существует только одна религия, и в этом случае мы не можем говорить собственно о «религиях», или 2) эта одинаковость случайна и не сущностна, и тогда существует множество принципиально различных феноменов, но они не являются религиями.

Нет необходимости давать дальнейшее объяснение сказанного. Однако с помощью логики можно уточнить анализируемое высказывание через интерпретации его модусов. «Все религии одинаковы» по отношению к чему? Во-первых, это может означать: «все религии – это одна и та же вещь», т.е. та же самая «сверхрелигия» или «внутренняя религия». Эта первая интерпретация содержит в себе очевидное противоречие в силу вышеупомянутого основания. Если «все религии есть одна и та же религия», то насколько они являются «религиями», настолько они не являются никакой «религией».

Вторая интерпретация строится на том, что все религии одинаковы, потому что они объединяются, в конце концов, одним и тем же идентификационным ядром. Это ядро и было бы тогда истинной и «одинаковой религией» во всех религиях. Но тогда в содержании анализируемого высказывания мы имеем два различных значения понятия «религия»: 1) под понятием «религии» будут подразумеваться различные феномены класса «исторические религии»; 2) под предикатом «одинаковое» имеется в виду понятие «религия» как квинтэссенция или сущностное ядро класса «религии», и это сущностное ядро в свою очередь представляется как феномен. Итак, это означает: все религии едины в сущностном, но поскольку они – «религии», постольку они «неодинаковы».

Наша тематика требует дальнейшего рассмотрения второй интерпретации. Формула «все религии едины в сущностном» может подразумевать: во-первых, что «все религии суть религии» (потому что «сущность» делает вещь тем, что она есть), но это высказывание – тавтология; или, во-вторых, что «все религии суть различные формы одной сущности религии».

Именно это в нашем проблемном поле и дискутируется многими богословами и религиоведами⁴⁴: существует ли возможность различных религиозных форм, т.е. количественно различных воплощений одной сущности религии. Выведенная нами формула может означать: 1) что все религии есть действительно различные воплощения одной сущности «религии», т.е. различные религии, или 2) что все разнообразие форм религии иррелевантно (несущественно), потому как «религия» – это лишь «сущность» религии.

С помощью диалектического анализа можно сделать еще один поступательный шаг. Верно утверждение: или существует много религий, или существует лишь одна религия. Внутри границ диалектики мы выдвигаем следующую гипотезу, что альтернатива

⁴⁴ Elsas Ch. (Hg.). Religion: ein Jahrhundert theologischer, philosophischer, soziologischer und psychologischer Interpretationsansätze. München, 1975. – S. 159–176. Saler B. Conceptualizing Religion. Immanent Anthropologists, Transcendent Natives, and Unbounded Categories. Leiden, 1993. – 292 p. Bianchi U. (edit.). The Notion of «Religion» in Comparative Research. Roma, 1994. – 921 p. Feil E. Zur Bestimmungs- und Abgrenzungsproblematik von «Religion» // Ethik und Sozialwissenschaften. 1995. № 6. – P. 441–445; там же дискуссия с библиографией: S. 455–514; Colpe C. (Hg.). Die Diskussion um das Heilige. Darmstadt, 1977. – S. 3–491; Pollack D. Was ist Religion? Probleme der Definition // Zeitschrift für Religionswissenschaft. 1995. № 3. – S. 163–190.

«религия или одна, или множественна» разрешается посредством одного из двух различных образов смыслополагания: эссенциального или экзистенциального.

Раздел 2

Эссенциальный образ смыслополагания

Эссенциальный образ смыслополагания оперирует, прежде всего, понятием, универсальным «R», и очевидно, что понятие «R» должно быть всегда одно и то же, иначе мы говорили бы о R_1, R_2, \dots, R_n вместо «R». Сущность понятия должна оставаться всегда одной и той же, когда мы применяем его к количественно различным вещам. Если человек един в сущностном, то существует только одна идентификационная сущность человека. Равно не может быть и различных сущностей религии. Может существовать лишь одна, единая и единственная в своем роде сущность религии, хотя и существуют многие религии, и именно столько религий, сколько людей (см. тему 2, раздел 3). Если под золотом понимать определенный химический элемент с определенным числом молекул, расположенных в определенном порядке, то существует лишь одно золото. Фальшивое золото уже не золото, оно может лишь сходно выглядеть. Эссенциальный образ смыслополагания утверждает, что существует только одна религия, потому что существует только одно понятие «религия».

Эссенциальный образ смыслополагания может быть максималистским или минималистским, из-за чего открываются различные возможности дальнейшей интерпретации утверждения: «существует только одна религия».

А. Эссенциальный максимализм

Максималисты скажут: существует только одна религия и это есть наша религия, потому что лишь в нашей религии содержатся все сущностные черты религии. Все другие так называемые религии – ложные, т.е. они вовсе не религии, а имеют лишь видимость, иллюзорное подражание религии подобно тому, как и фальшивое золото вовсе не золото.

В. Эссенциальный минимализм

Минималисты не будут отрицать, что исторические религии соответствуют существенным признакам понятия религии. Они

скажут, что существует только одна религия, которая образует реальное ядро всех исторических религий. Эта единственная религия есть собственная сущность религий, размноженная (мультиплицированная) в различных религиозных группах. Они не будут утверждать, что только одна из исторических религий истинна, но что религия по своей сути истинна. Они скажут, что реальная сущность религии собственно и позволяет нам именовать различные формы вероисповеданий на земле религиями. Все исторические религии представляют собой количественные случаи, дискретные феномены и более или менее совершенные воплощения единственной сущности религии.

Раздел 3

Экзистенциальный образ смыслополагания

Экзистенциальный образ смыслополагания в отличие от эссенциального занимается не столько чистым понятием «религия», сколько эмпирической экзистенциальной формой отношений феноменов, именующихся религиями. В результате как очевидный и неоспоримый факт признается множественность религий. «Пусть религия воспринимается как система мышления и образ жизни, ведущий человека к Богу, или к абсолютной свободе, или к цели человеческого бытия», – скажут представители экзистенциального образа смыслополагания, но в действительности существует множество путей.

Здесь мы сталкиваемся с противоположной точкой зрения: «существует много религий». Если требуется провести серьезное и реалистическое исследование проблемы, без подпадения под влияние утопических и идеалистических теорий, то тогда следует, утверждает экзистенциальный образ смыслополагания, воспринимать вещи, как они есть, а не затеоретизированную абстракцию по поводу лежащей в основании всего сущности.

Понятие нации, например, может всегда оставаться одним и тем же, но Россия и Белоруссия – не Парагвай, и национальные проблемы в этих странах не одинаковы. «Но нас интересует собственно не исследование понятия нации, – скажут представители экзистенциального образа смыслополагания, – а реальные проблемы и экзистенциальные черты русского и парагвайского народов». То же самое относится и к религиям.

Раздел 4

Религия как комплексный антропологический факт

Мы проанализировали и выявили, что многие кажущиеся онтологически взаимоисключающими формулы единства и многообразия религий обусловлены антропологическими различиями образов смыслополагания. Мы попытались рассмотреть нашу проблему с разных точек зрения и пришли к выводу, что безусловно должно существовать нечто своеобразное (*sui generis*) и единое, что позволяет нам именовать некоторую религию «религией», но должна быть также и различность, позволяющая говорить о религиях во множественном числе.

Различность предполагает единство, не только отличаемость, но и сходство, или это была бы никакая не различность, но инаковость. Так можно прийти к парадоксально выраженной формулировке: может быть много религий, потому что существует одна религия.

Религия – это не просто сущность исторических феноменов, именуемых религиями, но и несовершенная экзистенция. Она – комплексный антропологический факт, вмещающий в себя Бога, мироздание и человека в его временной форме паломнического на этой земле здесь-бытия.

Раздел 5

Субстанциальный и функциональный методы мышления

Можно исследовать наш вопрос с точки зрения одной из уже описанных психологических установок. Попытаемся с помощью философского интегрирования применить ту или иную из упомянутых психологических категорий к нашей проблеме. Это будут вполне легитимные методы научного исследования, если зафиксировать задействованную психологическую установку в пролегоменах исследования. Но продуктивнее будет попытаться преодолеть односторонность каждой из тех психологических ориентаций через изучение проблемы в максимально широкой перспективе, т.е. как можно более дистанцируясь не только от исследуемого предмета, но и от предзаданных установок самого исследователя.

Однако прежде чем завершить пропедевтику аналитического религиоведения и приступить к основной проблеме следует обратить внимание на одну из важнейших эпистемологических черт

нашей культуры, характеризующих ее с момента возникновения экспериментального естествознания.

Одной из главных черт нашего времени, придающей культуре совершенно определенную структуру, бесспорно является возникновение и развитие (ныне революционное) экспериментальных естественных наук. Они закладывают основания техники, индустриализации и почти всех специфических особенностей нашего времени, а также базис своеобразной универсальности, которой не знала ни одна культура со времени появления рода человеческого.

Один из важнейших отправных пунктов этого мощного развития скрывается в простой и почти неприметной духовной перемене европейского образованного слоя общества в позднем средневековье. Это была смена интересов, повлекшая за собой глубокий прорыв в человеческом образе мышления.

Интерес переместился с «почему» на «как», с умозраительного познания сокрытых «оснований» вещей на экспериментальное открытие результативных «способов» существования, иными словами, с философско-метафизического познания на естественнонаучное. Философия сначала была практически естественной наукой, затем она превратилась во вспомогательную науку для естественных наук. Длительное время метафизика рассматривалась как утративший цену пережиток «темных веков». Сегодня наблюдается обратный процесс восстановления равновесия, хотя влияние естественных наук не только на человека и его цивилизацию, но и на философию продолжает пониматься как позитивное и прогрессивное.

Естественные науки и философия различны, но не несовместимы. Инструментом естественной науки служит особый метод мышления, который можно было бы назвать функциональным. Естественная наука занимается не столько тем, что есть вещи, сколько тем, как они себя ведут, т.е. занимается их функционированием. Философия, напротив, обращена к субстанции вещей, их структуре, сущности и т.п. Субстанциальное мышление задеиствовало в течение многих веков в основном статическим образом, так что практически не оставалось возможности для динамического субстанциального мышления. Субстанциальная динамика и философское мышление рассматривались как несовместимые.

Но это не так, и философское мышление не имеет права быть исключительно статическим субстанциальным методом мышления. Введение в философию динамического мышления является большой услугой, оказанной философией естественными науками. Констатация этого факта имеет для нашей темы определенное значение.

Существует два способа рассмотрения религии. Первый занимается статической структурой каждой религии, а именно ее природой, вероучительными положениями с их статической формой как состоявшимся фактом, с аксиологией религиозной символической системы. Второй способ занимается динамической функцией каждой религии, а именно ее воздействием вовне (для чего она и предназначается), функцией, которую выполняет конкретная религия для индивидуума и социума, а также динамикой внутренних изменений в религии как действующей силой развития и стремлением к полноте истины.

В то время как традиционный религиозный менталитет почти исключительно подчинен статическому аспекту, современный менталитет ставит акцент на динамическом факторе. Пенетрация в религиозный менталитет и теологию динамического метода мышления вызвала чувство известной неловкости среди различных религиозных теоретиков. Смущение в рядах теологов служит примером продолжающегося недопонимания между философией и естественными науками. Одни спрашивают: отчего это зависит, что нечто является религией? Другие считают: важно лишь то, за что выступает, к чему призывает религия. Как следствие конструктивный диалог часто обречен на неуспех, когда различные перспективы до конца не эксплицируются.

Очевидно, что для статически-субстанциального мышления существуют многие и различные религии (наличие всевозможных неодинаковых культов и т.д.). В силу этого при таком методе мышления остается мало надежды на какую-либо религиозную встречу.

Религии могут возникать параллельно друг другу или переходить друг в друга, но согласно установочным предпосылкам субстанциального метода мышления религии не могут содержательно обогащать друг друга. Напротив, для функционального метода мышления проблема единства религий представляется почти ясной. Религии выполняют или, по крайней мере, претендуют выполнять ту же самую функцию (функции). Согласно этому методу мышления,

который чувствителен к «оценке» явлений, а не сущностей, религии равноценны в их функциональности. Возможность философского мышления как субстанциального, но не ограниченного только статическим мышлением, а включающего в себя и динамическую компоненту, позволяет закрыть брешь между обоими эпистемологически однобокими методами. В дальнейшем на вышесказанном и будет основываться наше различение статической и динамической точек зрения.

Доньше философия более доверяла статическому субстанциальному исследованию, следовательно, и систематическое религиоведение (феноменология религии), и философия религии занимались в основном первым комплексом проблем. Заниматься же второй группой проблем было предоставлено в ведение исторического и концептуального религиоведения (социологии религии, психологии религии, истории религий и этнографии религий). Отсюда возникла болезненная напряженность между этими дисциплинами. Однако представляется, что вышеупомянутое динамическое мышление поможет перебросить мост через глубокую междисциплинарную пропасть, а также может позитивно способствовать развитию систематического религиоведения и философии религии без конфликта с историческим и концептуальным религиоведением. Иными словами, примирение истории религий, социологии и психологии религии с феноменологией и философией религии внутри находящегося ныне в процессе становления религиоведения, примирение, по крайней мере, в этом особенно проблемном пункте, представляется для дальнейшего развития науки плодотворным. Итак, перспектива развития религиоведческой методологии представляется нам как синтез статического субстанциального, динамического субстанциального и функционального мышлений.

Раздел 6

Дилемма «спасение – проклятие»

Если религия претендует на обладание спасительным благовестием, она должна настаивать на том, что отпадение от нее означает утрату спасения. Для ряда религий эта утрата восполнима, если человек следует некоторым иным путем спасения. Даже когда какая-то религия рассматривает плюрализм предлагаемых путей спасения столь благодушно, то и тогда она признает, что существует

нечто, уклоняющее с этого пути или путей. Формулируем более просто: само спасительное благовестие, на обладание которым в явной форме или латентно претендует каждая религия, предполагает признание возможности проклятия в какой-либо форме, иначе «спасение» было бы пустым словом, понятием без содержания. Итак, каждая отдельная религия и совокупность всех религий должны необходимым образом соотносить себя с глобальной религиозной дилеммой: спасение или проклятие.

Акцент на содержательных единицах понятий спасения и проклятия в разных культурах в разные времена отличается (например, исцеление и болезнь, блаженство и страдание). Спасение и проклятие могут позиционироваться как в вечности, так и в этом мире. Они относятся к цели человеческой жизни – или к предельной, или к промежуточной, или к обеим целям сразу. Исходя из этой двойкой возможности позиционирования спасения, можно говорить о наличии понятия спасения во всех религиях, но с большим или меньшим объемом содержания и с разной степенью обобщения: от спасения как понятия класса методов по снятию порчи до спасения как категории в христианском богословии. В любом случае под спасением будет пониматься достижение человеком полноценного состояния и совершенства, которым он или обладал в прошлом, или должен обладать в эсхатологическом будущем.

Следует различать религию, с одной стороны, как конкретное экзистенциальное восполнение человеческого бытия при введении его в тайну абсолютного Бытия, которое мы именуем Богом и которое реализуется свободой человека в глубине его сущности как обоживающая его благодать, а с другой стороны, как рефлексивную форму выражения, через вероисповедание становящуюся исторической и социальной величиной и способствующую обретению человеком спасения.

Согласно христианской вере Бог желает всем людям спасения («...угодно Спасителю нашему Богу, Который хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины. Ибо един Бог, един и посредник между Богом и человеками, человек Христос Иисус, предавший Себя для искупления всех» (1 Тим. 2, 3–6)) и поэтому не отнимает ни у кого в его свободной реализации возможности совершенства, к которому призваны все («К свободе призваны вы, братия» (Гал. 5, 13), так «поспешим к совершенству» (Евр. 6, 1)).

У нас возникает два вопроса. Все ли религии в их учении, культе и рефлексии содержат в себе сформулированные истинные положения? Когда мы говорим о подлинных религиях, то подразумеваем, что истинные положения должны в них присутствовать, иначе религия являлась бы не чем иным, как ложной формой сознания. Являются ли религии равно истинными? Нет, они не могут быть равно истинными. В них всегда содержатся высказывания, которыми они явно противоречат друг другу. Противоречивые высказывания не могут быть одновременно истинными, а религиозное совершенство не достигнуто там, где присутствуют ложные положения. В принципе, истина отражается человеком в образах и подобиях неадекватно («...мы видим как бы сквозь тусклое стекло, гадательно» (1 Кор. 13, 12)). И в самом христианстве божественная спасительная действительность формулируется в отражениях и подобиях в культе и учительном вероисповедании Церкви, в то время как единственно истинная религия достигает в ней своего апогея истории божественных эпифаний через воплощение Истинного Бога в Истинного Человека Иисуса Христа, спасающего Мессию.

Но христианство в своем притязании на универсальность для всех людей не утверждает, что осуществляемое через него исторически и социально в культе, таинствах и учении иначе абсолютно отсутствовало бы в жизни и совести человека, не могло бы обрести себя в его ценностях, целях и смысле.

Христианство прежде всего личностная, а не вещественная величина. Экзистенциальное приближение, достижение причастности Христу, исповедуемому Церковью «истинным Богом и истинным человеком», составляет путь христианина. Исходя из этой экзистенциальной идентификации, изменяющей представления о Боге, следует стремиться к диалогу с другими религиозными общинами. Речь здесь идет о том, чтобы приглашать, а не судить. «Спасение, – пишет теолог-догматист и религиовед Ганс Вальденфельс, – является основополагающей концепцией всех религий» и представляет собой в конце концов дар, который как таковой может быть принят только свободной волей⁴⁵.

Понятия «вера» и «религия» не эквивалентны. Религия – это объективное и внешнее, в то время как вера – субъективное и

⁴⁵ Waldenfels H. Christus und die Religionen, Verlag Pustet. Regensburg, 2002. – S.131.

внутреннее. Религия основывается на своих собственных ценностях независимо от того, верит в них кто-то полностью, отчасти или совершенно не верит. Если нет людей, верующих в принципы некоей религии, то эта религия мертва. Без действенной веры нет спасения. Спасение таинственно совершается там, где есть вера: верой достигается спасение (1 Петр. 1, 9) и праведный жив верой (Рим. 1, 17). Развивая свою свободу от греха во имя абсолютного совершенства, человек достоин божественного спасения. Вспомним слова Христа: «Невозможное человекам возможно Богу» (Лк. 18, 27). Поэтому христиане не имеют права отрицать возможность спасения для верующих других религий, особенно если апостольское благовестие еще не достигло тех социальных групп или еще не воспринято ими в полноте.

Католическая теология попыталась зафиксировать такой подход в учении Карла Ранера об «анонимных христианах». Здесь уместно вспомнить и программу «теологии нехристианских религий» боннского философа Хайнца Роберта Шлетте⁴⁶: а) нехристианские религии определяются к спасению и своему исполнению (восполнению) через христианство; б) их неспасительность – это их бого- и христоотдаленность как недостаток в истине, что таит в себе угрозу; в) нехристианским религиям подобает сотериоисторически обоснованная легитимность, которую следует отличать от человечески неспецифического, негуманного, деструктивного в этих религиях, пусть даже в отдельных случаях это и очень сложно, т.е. эти религии легитимны постольку, поскольку они могут способствовать приходу к истине людей, не ведающих о Христе; г) нехристианские религии обладают правом существования в связи с их позиционированием перед Откровением (до откровения во Христе), под позиционированием здесь подразумевается не хронологический, а теологически-сотериоисторический порядок, предваряющее действие которого распространяется и на время после пришествия Христа.

Апостол Павел в «Послании к Римлянам» учит: «Те, которые, не имея закона, согрешили, вне закона и погибнут; а те, которые под законом согрешили, по закону осудятся (потому что не слуша-

⁴⁶ Schlette H.R. Dogmatische Perspektiven im Hinblick auf die nichtchristlichen Religionen // Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft. 1959. № 43. – S. 275–289.

тели закона праведны пред Богом, но исполнители закона оправданы будут, ибо когда язычники, не имеющие закона, по природе законное делают, то, не имея закона, они сами себе закон: они показывают, что дело закона у них написано в сердцах, о чем свидетельствуют совесть их и мысли их, то обвиняющие, то оправдывающие одна другую» (Рим. 2, 12–15). «...Если необрезанный соблюдает постановления закона, то его обрезание не вменится ли ему в обрезание? И необрезанный по природе, исполняющий закон, не осудит ли тебя, преступника закона при Писании и обрезании? Ибо не тот Иудей, кто таков по наружности, и не то обрезание, которое наружно, на плоти; но тот Иудей, кто внутренне таков, и то обрезание, которое в сердце, по духу, а не по букве: ему и похвала не от людей, но от Бога» (Рим. 2, 26–29). И далее он заключает, что человек спасается «законом веры. Ибо мы признаем, что человек оправдывается верою, независимо от дел закона. Неужели Бог есть Бог Иудеев только, а не и язычников? Конечно, и язычников, потому что один Бог, Который оправдает обрезанных по вере и необрезанных через веру» (Рим. 3, 27–30).

Спасение верой возможно в разных религиях. Но это не означает, что ложная или недостаточная культовая или вероучительная объективация религиозного начала может способствовать спасению людей, подлинно верующих. Поэтому можно и должно различать между событием веры и его культовой и ценностной объективацией, которая может быть ложной или недостаточной в силу исторических, социальных или психологических обстоятельств. Однако никто не знает, как действует благодать Божия в конкретных человеческих ситуациях: благодать Божия «питает всех, по желанию нуждающихся» (Прем. 16, 25), «ибо явилась благодать Божия, спасительная для всех человеков» (Тит. 2, 11).

Тема 6. Анализ феномена «религия»

Раздел 1

Общая методика изучения религии

Прежде чем перейти к изложению принципов самой методики, сделаем небольшое, но важное отступление по поводу двойного смысла религии. Во-первых, религия осмысливается как особое благочестие, посредством которого человек оказывает Богу подобающее Ему поклонение и совершает Его почитание. Это может совмещаться в некоей конкретной религиозной практике, культе. Религиозные ритуалы суть формы выражения, практики религий. Религия – это то, что в индуизме называется «дхармой» (обязанность, добродетель, религия, *санскрит* и *пали*), в исламе «дин» (обычай, обязанность, право, религия, *араб.*), а в древнегреческом политеизме «эвсевия» (почтение к значимым ценностям и обычаям), «фреския» (культовое исполнение религиозной заповеди), «латрия» (служение и вознаграждение), «севас» (благоговейное удивление и трепет), то есть она – сумма и синтез практических социальных, этических и культовых требований и правил, определяющих религиозную и культурную жизнь. Во-вторых, религия осмысливается как мистическая любовь, связующая людей и Бога, та мистическая связь, которая, трансцендируясь через пространство и время, соединяет человека с Богом, но, однако, укоренена на земле. На санскрите это именуется «мокша» (спасение, освобождение), на арабском – «слам» (спасение, неповрежденность, преданная связь с Богом), на древнегреческом – «агапи» (любовь, высшая ценность).

Понятия класса «религия» многообразны: в одном случае они направлены на социально-культурное и культовое место индивидуума, в другом – на методический и концептуальный путь, которым индивидуум намерен преодолеть круг ограниченного человеческого бытия, становиться в большее. Оба смысла сплетаются между собой, и каждая ортодоксальная религия требует внутри себя следования культу, так как религиозный культ, который может быть как внешним, так и внутренним, является собственно путем достижения мистической цели единства человека и Бога. Мы не должны упускать из вида этот двойной, мистический и культовый, смысл религии, хотя будем анализировать ее собственно онтологическое и сущностное значение.

Перейдем к общей методике религиоведения. Отвечающий требованиям религиоведческой науки метод изучения религии состоит из последовательности двух фаз:

- а) знание фактов;
- б) их интерпретация.

Рассмотрим эти две фазы подробнее.

Фаза а. Чтобы знать, что есть религия, мы должны знать, что есть религии как феномены, т.е. ознакомиться с многообразием религиозных фактов. Они имеют, с одной стороны, историческую природу, а с другой – мистическую, таинственную структуру. Исторический метод исследования религиозных феноменов разворачивает двойную перспективу: индивидуальные психологические факты и социальные исторические события.

Мы должны исследовать как индивидуальную историю религиозного человека, так и социологическую и институционную истории религий, чтобы знать, что представляют собой религии, что они есть.

Если феноменология религии намеревается получить аутентичное знание о религиозном феномене, тогда она должна обладать особым методом, т.е. иметь особый орган для выявления специфических черт религиозных фактов. Религиозный феномен – больше, чем просто исторический факт, одновременно он и факт мистический. Как сущность народного танца не может быть обнаружена лишь посредством одной феноменологии видимых движений без обращения внимания на ритм и музыку как душу танца, так невозможно выявить и понять сущностное в религии посредством применения к религиозным фактам такого рационалистического метода, который *a priori* исключает мистическую основу религии. Даже если внешнее описание элементов религии будет детальным и точным, общая модель религии будет деформирована. Это подтверждает взаимопротиворечивость многочисленных теорий о сущности религии, строящихся исключительно на классификациях только тех религиозных феноменов, которые прошли рационалистическую фильтрацию. В результате этой теоретической взаимопротиворечивости в религиоведении к настоящему времени сложилась патовая ситуация отказа от определения понятия «религия»⁴⁷.

⁴⁷ Wahlström B. The Indefinability of Religion // *Temenos*. 1981. № 17. – P. 101–114.

Религиозный факт – это не только эмпирическая вещь, наблюдаемая посредством фотолинз человеческих глаз и кодифицируемая посредством человеческого разума. Он не должен быть иррациональным и еще менее того вне разумным, но в то же время – это не простой факт, который мы способны охватить в пределах чистого разума. Так, например, любовь не может быть постигнута одним рассудочным методом, а ведь не существует ни одной подлинной религии без элемента любви.

Единственно реалистический и правильный метод исследования некоторой вещи всегда зависит от природы самой вещи. Природа какого-либо факта будет лишь тогда очевидна, когда мы применяем соответствующий, подходящий метод исследования. Это – не *circulus vitiosus* (порочный круг, *лат.*), а – *circulus vitale* (жизненный круг, *лат.*), который, как и многие другие апории рассудка, может быть прорван и преодолен лишь посредством самой жизни.

Чтобы изучить и понять факт «цвет», следует применить визуальный метод, акустический же цвета не распознает. Это значит, что мы должны тесно сконтактировать с религиозным феноменом, а затем осознанно дистанцироваться и наблюдать религиозные факты точно так же, как и все прочие, в полноте нашего существа, чтобы выявились требующиеся природой этих фактов стороны, способности и т.д. нашего «сам», которые смогут максимально воспринимать впечатления от религиозных фактов, подлежащих затем исследованию.

Как затыкающий себе уши человек не может перепроверить акустические факты, так и идеологически отвергающий мистическую сторону религии ученый вряд ли способен постичь целостную сущность религиозных фактов. В конце концов неоспоримо истинно, что философия, которую имеет человек, зависит от того, что он за человек.

Фаза б. На второй ступени исследования мы в состоянии познавать, как являют себя религии и чем они хотят быть; но мы должны идти дальше и глубже, чтобы познать, что есть религия.

Вторая ступень, а в известном смысле и первая, предполагает предварительное наличие у исследователя философии мировосприятия и даже теологии. *Теология* есть собственно не что иное, как целокупное человеческое усилие понимания религии изнутри: *fides quaerens intellectum* (искать веру интеллектом, *лат.*), что в

христианской терминологии означает ввести веру в сферу познавательных усилий нашего разума. Объяснение фактов – это интеграция полученных от них впечатлений в интеллигибельных (постигаемых только разумом, а не чувствами, *лат.*; антоним – сенсительный) рамках так, чтобы эти факты, включенные как часть в более высшее целое, обрели для нас смысл (классификация → типологизация → осмысление сущности).

С одной стороны, эти интеллигибельные рамки уже предзаданы исследователю, без них он не мог бы воспринять факт, а с другой – они каждый раз изменяются, расширяются, уточняются и т.д., когда осуществляется вступление в них нового факта. Интеллектуальная интерпретация или, более того, объяснение религиозных фактов – это философия религии в систематическом религиоведении. Пусть это мое утверждение вызовет нарекания со стороны нынешних религиоведов, отрицающих в религиоведении легитимность даже феноменологии религии. Но отсутствие в современном религиоведении общей концепции религии и религий – явление неутешительное, а без философии религии ее построение едва ли возможно.

Раздел 2

Два метода осмысления феномена религии

1. Позиция исследователя

К исследователю традиционно применяется постулат объективности: научное представление религий не должно базироваться на предвзятой позиции. Объективность означает независимость позиции. Предпосылкой современного религиоведческого подхода является то, что никто не может быть полностью свободен по отношению к своей собственной позиции. Постулату позиционно независимого мыслителя, применяемому, в том числе и к религиоведу, соответствует концепция разума, утверждающая, что во все времена и для всех людей различных культур разум одинаков. Требование объективности – не что иное, как позднее дитя философии эпохи Просвещения. Оно устарело в своих предпосылках. Позиция того, кто описывает и анализирует какую-либо религию, играет роль всегда. Следовательно, позиция и роль должны быть точно определены в преамбуле религиоведческого анализа. Это первый методический шаг религиоведческой работы, от которого нельзя отказаться. Поэтому важно очертить возможные позиции религиоведческой постановки вопроса.

2. Теологическое осмысление религии

Задача христианской теологии – в осмыслении веры. При этом вера есть сущность религиозного чувства и ценности, а также непосредственное религиозное поведение. В христианской традиции вера требует и задействует осмысление и тем самым теологию (принцип обязательной катехизации новообращаемого в крещении). Это имеет место уже на уровне богословски не образованных верующих: рядовой христианин-лаик должен изучить и знать определенные теоретические вещи (хотя сегодня это знание сведено до минимума). Следствие теологического осмысления и рефлексии – разработка характерной специализации. В христианстве теология возникла как профессия. Теолог в смысле его социальной дифференциации должен профессионально обеспечивать осмысление веры, учитывая при этом контекст культуры, в которой совершается это осмысление.

При осмыслении утрачивается непосредственность применения веры в жизни, возникает дистанция между осмыслением веры и задействованием, исполнением веры. Происходит абстрагирование как освобождение от непосредственного процесса переживания и тем самым естественно совершается абстрагирование в обычном понимании этого слова: конкретный опыт веры и религии формализуется и обобщается. Формируется абстрактный язык теологии и строятся теоретические модели религиозного опыта. Это в свою очередь вызывает эффект защиты от теологии во имя «простой», непосредственной веры (он наблюдается и у современных теологов). Несмотря на это теология, несомненно, – типичная и обязательная составляющая христианства.

Однако феномен дистанцированного осмысления, который следует за религиозным исполнением жизни, присущ не всем религиям. Он имеет совершенно определенную историческую основу и культурный контекст. В целом можно сказать, что религиозная рефлексия в религиях бесписьменных культур практически не встречается. В таких культурах она представляет собой своеобразность ушедшего в размышление человека. Антропология религии фиксирует тот факт, что никакого институционализирования подобной религиозной рефлексии не происходит. Рефлексия остается индивидуальной и не институционализированной. Правда, выражения каждой религии, в том числе и автохтонной, в языковой

плоскости представляют часто очень глубокомысленную и остроумную форму мышления: когда в языковую плоскость миф выводит элементарные вопросы жизни и фиксирует в языковой форме ориентацию в бытии, задействуя в повествовательной форме отношение между жизнью и смертью, природой и культурой, зверем и человеком и т.д., то проявляется особая форма мышления. Эти достижения человеческой мысли остаются имплицитными, они не становятся рефлексивными и не достигают степени философской абстракции. В некоторых культурах, однако, совершается экспликация мифологического мышления, то есть непосредственная религиозная реализация жизни восполняется еще и на дистанцированной плоскости мышления. Говоря о событии экспликации, мы констатируем, что христианство сформировалось в религиозно-историческом контексте, в котором большую роль играли рефлексивные моменты. Как позднеизраильская религия, так и христианство подвергли свои предания философской критике и анализу, в результате чего развились богословские и умозрительные концепты, из которых с конца II – начала III веков начал складываться базис христианской теологии (догматика).

Импульс к осмыслению религии «изнутри» задается в религиозном контакте. Такие контакты вызывают различные образцы реакций, особенно характерные для религий с притязанием на эксклюзивность, к которым относятся иудаизм, христианство и ислам. Их встреча с другими религиями в первую очередь запускает механизмы отграничения, двояко манифестирующие себя: как миссионерский (пенетрирующий) напор и как защиту. В обоих поведенческих образах могут играть роль элементы рефлексии: 1) уже ранее христианство к чужим религиям (и особенно к античному язычеству) применяло средства теологического мышления; 2) чуть позже стало утверждаться, что христианство суть истинная религия, другие же культы, напротив, следует рассматривать как ложные религии. Апологеты первого поколения постоянно занимались защитой притязаний христианства на истинность перед форумом античной философии. Позднее теологическая рефлексия переходит в наступление, миссионерство обосновывается средствами мышления. Как ветвь теологической работы формируется теология миссии.

Характерно, что в различные исторические и культурные периоды теология миссии подвергалась серьезным трансформациям, а

в недавнем прошлом пережила очень глубокие модификации. С началом Первой мировой войны чувство религиозной и культурной уверенности в собственном традиционном мышлении христианства по отношению к нехристианскому миру было в высшей степени поколеблено: выявились многие нездоровые последствия распространения христианской культуры и религии; нехристианские религии и незападноевропейские культуры, напротив, пробудились к новому самосознанию. В самом христианстве традиционная миссионерская мысль все более ставится под вопрос. Сегодня в христианских кругах, особенно среди теологов, часто встречается взгляд, что классические формы миссионерства должны быть заменены новыми прогрессивными методиками и мероприятиями.

На место старой миссионерской модели, в которой христианство представляется как дающая сторона, а «язычество» (это понятие уже устарело) – как принимающая, заступила модель межрелигиозного диалога. Внутри теологии миссии формируется теология диалога. В дифференцированных обществах с поликонфессиональной организацией религии разговор между религиями сегодня стал практической необходимостью: уже не существует замкнутых на себя и закрытых для внешнего влияния религиозных областей, а люди различных религий, проживающие совместно, необходимым образом находятся в диалоге. Христианство и его теология миссии воспринимают опыт диалога, обретенный в развивающейся теологии миссии, с совершенно новых точек зрения: было открыто, что многие нехристианские религии лучше вписываются в туземные культуры и служат преодолению повседневных жизненно-практических проблем, чего нельзя сказать о многих формах импортированного в эти культуры христианства. В конце концов, часто оказывается, что иные религии перерабатывают такие культурные, социальные и психологические потребности, которым в христианских деноминациях часто не уделялось достаточно внимания (например, плотские формы благочестия, практики медитации и т.д.). Поэтому сегодня в христианстве формируется теология религий, утверждающая, что для обретения собственного пути (без отказа от собственных основополагающих позиций) христианство нуждается в диалоге с другими религиями. Как одно из ответвлений теологии религий в последнее десятилетие возникла плюралистическая теология религии, вызывающая массу споров, т.к. она

сильно трансформирует самопонимание традиционного христианства, отказывая ему в характере эксклюзивности по отношению к другим религиям. В результате возникает новая христианская миссиология, сформированная мыслями о межрелигиозном диалоге и инспирированная теологией диалога и теологией религии. Она придерживается точки зрения, что христианское благовестие тем или иным образом универсально значимо. Это базовая точка зрения, на которой строятся современное христианское религиоведение и миссиология. Они сознательно конципируются «изнутри», на внутренней интенции христианской теологии. Многие теологические факультеты в Западной Европе имеют кафедры и институты религиоведения, в которых институционализируется этот подход к религиям.

3. Религиоведческое осмысление религии

Наряду с методическим подходом к феномену религий, исходным пунктом делающим собственное укоренение в одной религии, есть и другой вариант этого подхода – с самого начала установить наибольшую методическую дистанцию к собственной точке зрения. Методическое дистанцирование не означает ликвидацию собственной точки зрения. В этом случае религия собственного культурного контекста исследователя также создает предпонимание религии в целом, предпонимание, которое нельзя элиминировать, даже если исследователь относит себя к агностикам: когда марксизм воспринимает религию как систему вероучения, этот подход является не чем иным, как наследием протестантского понимания религии (католическо-протестантские дискуссии периода Реформации в Германии). Религиоведение сформировалось в западноевропейском культурном контексте. Это исторический факт, не имеющий ничего общего с этноцентризмом. На данный момент культурно иначе сформированного религиоведения просто не существует. Западноевропейский культурный контекст сформировался не в последнюю очередь под влиянием христианской религии. Поэтому религиоведы в своих исследованиях реализуют определенные антропологические установки: человек первично представляется как индивидуум, живущий особенной жизнью в обществе. Религиозный опыт индивидуума формируется представлением о личностном Боге, предстоящим и противостоящим человеку и т.д. Подоснова собственной культурной и религиозной традиции пред-

ставляет в распоряжение религиоведа арсенал ведущих вопросов. Так, если на вопрос об универсальном религиозном опыте отвечает, используя понятие божества как противостоящего человеку, то этот ответ вырос из предпосылок постановки вопроса, которые недостаточно контролировались и не всегда фиксируются на эмпирическом материале.

Отсюда возникает методическое требование: четко формулировать и фиксировать первичные постановки вопросов, с которыми подходят к описанию и анализу чужой религии. Естественно, что при этом осуществляется выбор из многих возможных вопросов, чем задается ограничение каждого исследователя. Требование «беспристрастного», «объективного» подхода к религии – чистейшая наивность. При постановке такого требования на другие религии неконтролируемо переносятся неизвестные, не выявленные постановки вопросов из собственного культурного контекста и религиозной подосновы.

Ограничение постановки вопросов означает также ограничение возможных ответов. В этом смысле религиоведческие исследования имеют ограниченную глубину: в других религиях, которые анализируются настолько, насколько исследователь может ставить соответствующие им вопросы, они охватывают не все. При дальнейшем исследовании изначально поставленные вопросы постоянно корректируются обрабатываемым материалом. Вопросы могут оказаться неподходящими (бессмысленными или вызывающими трансформации в контексте исследуемой культуры и религии), тогда они должны исправляться. В диалоге исследователя с исследуемым им предметом возникают новые вопросы, возможно, не игравшие прежде для исследователя никакой роли. Они должны точно формулироваться и соотноситься с прежней постановкой проблемы. Это приводит к попытке синтеза между собственным пред-данным горизонтом вопрошания и обрабатываемым историческим или этнографическим материалом. Однако синтез двух религиозных горизонтов как сближение двух разных религиозных вопрошаний – это скорее оптимистическая иллюзия (ошибка классической феноменологии религии до 60-х гг. XX в.). В принципе на предмет своего исследования религиовед всегда выносит и чуждые этому предмету постановки вопросов. Сам же предмет всегда имеет такие аспекты, которые скрыты от глаз исследователя при интерпретации.

В процессе исследования постановки вопросов концентрируются в представлениях моделей. Функциональный анализ религий разработал два основных типа моделей: равновесия (гармонии) и неравновесия. Представители функционализма в религиоведении (Бронислав Малиновский⁴⁸ и Эмиль Дюркгейм⁴⁹) предпочитали так называемую модель гармонии культуры: различные культурные элементы дополняются в одном гармоничном целом; наука, магия и религия указывают на различные, дополняющие друг друга способы деятельности для разрешения общекультурной задачи. С этой моделью гармонии тесно связана гипотеза, наделяющая религию интегративным характером (так называемая интеграционная гипотеза): религия упорядочивает индивидуумы в общество, она так регулирует их отношения, что они включаются в социум. Как модель гармонии, так и интеграционная гипотеза приводят к острому противоречию. Прежде всего, культуры и общества современности (секулярные, дифференцированные, плюралистические) с помощью этих моделей описываются неудовлетворительно, и религия (особенно если речь идет не о традиционной религии) часто обладает и дезинтегрирующим (деструктивным) характером.

Наряду с такими моделями равновесия, имеющими тенденцию исключить из анализа фактор «истории», разработаны и модели неравновесия. Они хорошо работают, прежде всего, при значительных исторических изменениях, политических и религиозных переломах и революциях. Эти модели на передний план выставляют динамику происходящего. Общественная динамика, связанная с религиозными трансформациями, рассматривается как позитивная; когда же религия исполняет функцию стабилизации общественных отношений, эти модели видят только негативные стороны подобной стабилизации. Тогда религия и ее ритуал воспринимаются как служащие в конечном счете идеологической цели: установлению ложного сознания, воспринимающего существующую форму господства как легитимную. Характерный представитель такой точки зрения – британский этнолог Морис Блох⁵⁰. Понимание ритуала у

⁴⁸ Malinowski B. *Scientific Theory of Culture*. Chapel Hill, 1944. – 228 p.; Malinowski B. *Magic, Science and Religion*. N. Y., 1948. – 274 p.

⁴⁹ Durkheim E. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris, 1968. – 647 p.

⁵⁰ Bloch M. *Symbols, Song, Dance and Features of Articulation* // *Archives européennes de sociologie*. 1974. № 15. – P. 55–81; Bloch M. *From Blessing to Violence* // *Current Anthropology*. 1986. № 27. – P. 349–361; Bloch M. *Baptism and the Symbolism of a Second Birth* // *Man*. 1981. № 16. – P. 376–386.

него является вариацией на тему дюркгеймовского функционализма. Блох придерживается убеждения Эмиля Дюркгейма в том, что религиозные ритуалы способствуют сохранению общества. Однако в отличие от Дюркгейма Морис Блох на первый план выдвигает внутреннее, редко осознаваемое участниками ритуала напряжение между носителями власти и управляемыми. Устанавливаемая в религиозном культе гармония поддерживается за счет определенных социальных групп. Поэтому представленная в религиозном ритуале гармония хотя и реальна, но имеет идеологический и эксплуататорский характер. В то время как в религиоведении принято тщательно избегать аксиологических оценок, так как они слишком напоминают миссионерскую полемику до XX века, Морис Блох, используя неравновесную модель, отвергает свободный от оценочных характеристик способ рассмотрения и подхода к религии. Это, безусловно, является следствием встраивания им в методологию религиоведения марксистской идеологии. Таким образом осуществляется критика идеологии внутри самой же идеологии, что не представляет собой научную методологию исследования и является в свою очередь наследием протестантских (миссионерско-) идеологических споров эпохи Реформации.

Итак, обе модели имеют свои плюсы и минусы, выбор зависит не только от характера обрабатываемого материала, но и от ценностных представлений исследователя (эксплицированных или не выявленных имплицитных). Так, например, марксист принципиально будет предпочитать модели неравновесия. Наиболее разумным поэтому, на мой взгляд, представляется, испытывать на эмпирическом материале различные (в том числе противоположные) постановки вопросов и разнообразные модели, имеющие целью наиболее дистанцированно описать наличное отношение вещей.

Комплекс затронутых вопросов можно проиллюстрировать на примере «концепции души» у древних египтян, классической теме истории религии Египта. При этом сразу отметим, что понятие «душа» привнесено в египетскую религию извне. Оно имеет свой исток в области западноевропейских представлений и означает нетелесную, неплотскую сущность человека, противостоящую смерти. Возникает вопрос: какое отношение вещей в Древнем Египте можно обозначить тогда этим понятием души? Привычный ответ звучит, что в Египте существовали различные понятия души.

Однако необходимо задуматься над тем, что в египетской религии они не подводятся под одно общее понятие. Египетское понятие *ka* представляется отчасти как женщина. По нашему пониманию, речь здесь, следовательно, идет о некой «богине». Понятие *ba* отображается, как правило, в виде птицы. Но *ba* – это не только существо, соответствующее человеку (в Древнем Царстве считали, что оно имеется только у царя). *Ba* воспринимается также как определенный образ существования богов. Анализ древнеегипетского понятия души выявляет, что каждое отдельное выражение указывает на смысловые пересечения, соответствующие нашему понятию души. Подмножество пересечения смыслов этих понятий соответствует нашему понятию души, но каждое из них подразумевает наличие смыслов, выходящих за рамки западноевропейской концепции души. Применять понятие души по отношению к древнеегипетской религии вовсе не бессмысленно. Надо лишь отдавать себе отчет, что тем самым посредством религиоведческого метаязыка вводится классификация, чуждая самой египетской религии⁵¹.

Другой типичный вопрос европейца направлен на историю и развитие предмета; соответственно, религиовед будет исследовать и развитие египетского понятия души. Этот вопрос получит ответы с многих точек зрения, но останется чуждым древнеегипетскому самопониманию. В Египте и в поздние периоды религии использовались древние тексты, и, соответственно, древние представления продолжали жить и дальше, но без смыслового воспроизведения (этот феномен не чужд и другим религиям, в том числе и христианству: на богослужении исполняются церковные песнопения, со многими из которых современный человек может идентифицироваться с трудом, а Символ веры, который поют на литургии все присутствующие, зачастую не является аутентичным выражением веры современного прихожанина). Основополагающий для науки процесс различения (не только в историческом измерении) в области исследуемой религии часто находит лишь слабый отголосок.

Если эти наблюдения обобщаются, то выявляется, что религиоведческое представление религии, контекстуальная подоснова которой чужда исследователю, как правило, не акцептируется адеп-

⁵¹ См. по этому поводу: Hasenfratz H.-P. Die Seele. Einführung in ein religiöses Grundphänomen. Zürich, 1986. – 131 s.

том этой религии как его самопредставление. Когда, например, западноевропейский исследователь представляет ислам, то мусульманин не подтвердит, что это соответствующее, подходящее представление его религии. Откровение не является для представителя ислама исторической величиной, связанной с развитием личности Мухаммеда, как это представляется западному, исторически мыслящему наблюдателю. Эта проблема известна также как внутренний конфликт в христианстве: теологические исследования библейского откровения, в которые интегрирована постановка вопросов философии эпохи Просвещения и которые развились в науку библеистику, противоречат религиозному самопониманию фундаменталистов и пониманию ими Бога.

Следовательно, при религиоведческом исследовании сначала необходимо точно выявить свои собственные постановки вопросов, детерминированные и впитанные из собственной культурной подосновы. Затем разграничивается пространство религиоведческого исследования. В итоге в разграниченное пространство вводится уясненная постановка вопросов, которая в дальнейшем пересматривается, восполняется и по-новому формулируется. В процессе исследования различных религий возникает арсенал религиоведческих постановок вопросов, религиоведческого метаязыка, построений гипотез и представлений моделей, которые дают возможность описания и анализа различных религиозных феноменов.

4. Комплементарность двух методов осмысления феномена религии

Две выявленные модели постановки вопросов не являются независимыми точками зрения, т.е. «объективными» в привычном смысле слова. Они различаются, однако, в оценке собственной позиции при проведении религиоведческого исследования, а также касательно цели религиоведческой работы. Первая модель проведения исследования характеризуется непосредственным религиозным интересом. Теолог открыт к межрелигиозной беседе и диалогу, он ищет понимания и согласия, но без отказа от собственного исходного пункта. Действительно, он считается с тем, что в процессе диалога он, как и его собеседник, изменится. Следовательно, миссиология и религиоведение в этом смысле являются динамическими элементами религиозного развития. Миссионерство всегда

меняло и саму миссионирующую религию. Миссионерство первых христианских общин среди язычников экумены придало христианству совершенно новое лицо так, что отказавшееся от миссионерства иудеохристианство, например в Ираке и Иране, потеряло свою христианскую идентичность (эвиониты, элхасайты, мандеи).

Хотя в религиоведении и не принято делать прогнозов, но, видимо, следует ожидать, что в будущем межрелигиозный диалог будет оказывать в целом неослабеваемое влияние на христианство. В областях, ранее не сформированных европейской культурой, но ставших христианскими, возникают совершенно новые синтезы христианского благовестия с традициями религиозного переживания и мышления туземных культурных пространств. Прежде всего в Индии и Японии, а также с нарастающей силой в Африке возникают «туземные теологии», которые западноевропейскими христианами воспринимаются как чуждые их традиционному пониманию христианства. Можно назвать, например, формирование новой африканской христологии, где Христос воспринимается как тотемный предок⁵². Появились новые теологии «страдающего Бога», «черная теология»⁵³.

Вторая модель также не независима от предзаданной позиции, но она устанавливает методически большую дистанцию от своей позиции, чем первая модель. Собственный религиозный интерес отчуждается и переформируется в методический подход к другим религиям. Целью является не непосредственный межрелигиозный диалог с другими религиями, но возможность представления и понимания религий и религии вообще. Представление религии второй моделью не соответствует самопредставлению и самовосприятию адептов исследуемой религии.

Обе модели религиоведческой постановки вопросов испытывают обратное воздействие со стороны собственной религиозной подосновы и культурной традиции. Религиоведение, инспирируемое теологией религии, проводит межрелигиозный диалог особым

⁵² Nyamiti Ch. *Christ as Our Ancestor: Christology from an African Perspective*. Oxford, 1984. – 151 p.

⁵³ Oguro-Opitz B. *Analyse und Auseinandersetzung mit der Theologie des Schmerzens Gottes von Kazoh Kitamori*. Frankfurt a.M., 1980. – 131 s.; Scherzberg L. *Schwarze Theologie in Südafrika*. Berlin, 1982. – 193 s.; Tutu D.M. *Versöhnung ist unteilbar. Biblische Interpretationen zur Schwarzen Theologie*. Wuppertal, 1984. – 214 s.

образом: 1) исходит из того, чтобы понять собеседника через собственную религиозную подоснову; 2) допускает, что собственная традиция ставится под вопрос другими религиями. Поэтому в теологию религии привлекаются новые аспекты и постановки вопросов. В этом случае собственная традиция продолжает встраиваться во всемирно-историческую ситуацию поликонфессиональности, требующую в современных дифференцированных обществах сосуществования возможных религий и мировоззрений, религиозную толерантность. Теология диалога сегодня – один из сильнейших двигателей неоформулирования христианских вопросов и взглядов.

Вторая модель, будучи применена к собственной религиозной ситуации, приводит к значительным позитивным результатам. Она работает и тогда, когда предмет исследования – не чужая, а собственная религия (каким бы ни было личное отношение к ней). Тогда организуются новые постановки вопросов, которые представляются традиционной христианской позиции иррелевантными, незначительными или даже не соответствующими положению вещей, но конструктивные для исследования других религий. Так возникает отчужденный образ собственной религии, не акцептируемый как «аутентичный», но вскрывающий многие аспекты, ускользающие от привычного взгляда.

Обе модели осмысления религии не отделимы полностью друг от друга, но имеют области соприкосновения. Обе дистанцируются (разновелико) от собственной религиозной традиции, но тем или иным образом остаются обязанными ее контексту. Если в теологии диалога это в первую очередь относится к встрече религий и, тем самым, к участию в религиозной жизни, то в религиоведении это происходит главным образом благодаря анализу, который, естественно, не может проводиться в «безвоздушном» пространстве.

Таким образом, для теологии религиоведение имеет существенное значение, когда оно помогает ей обрести необходимое для нее самой дистанцирование по отношению к собственной традиции. Религиоведение – это способ обрести дистанцию для осмысления веры. С другой стороны, религиоведение становится плодотворным, полагаясь на теологию, потому что она прорабатывает вопросы, образующие культурную и религиозную подоснову исследователя-религиоведа, в плоскости рефлексии в масштабной широте и глубине.

Раздел 3

Содержание понятия «религия»

Философия религии с точки зрения объективного родительного падежа – это определенная часть философии; в конце концов, нельзя избежать того, чтобы не иметь философию. Если же рассмотреть философию религии с другой стороны, с точки зрения субъективного генетива, то это философия, содержащаяся в религии, или философия, обладающая религией. В этом случае можно развивать известную философию религии, известное философское понимание религии, акцептируемое теми, кто не согласен с той философией, которую обычно именуют философией. Такая философия религии может получить законное место в систематическом религиоведении, и в то же время она способствовала бы религиозному взаимопониманию.

В языке, который мы используем, таится трудность. Возьмем, например, зависимость человека от Бога, так как это – центральная проблема всякой философии религии. Не будет ложным утверждение, что эта проблема существует и в буддизме, хотя буддист никогда не стал бы использовать подобные вербальные выражения, так как для него ни человек, ни Бог не являются реальностями. Буддист стал бы говорить об этой проблеме, являющейся сердцем и его религии, другими словами. Пусть высшее трансцендентное начало именуют Богом, Абсолютом, шуньей (*śūnya* – пустота, санскр.; в буддизме махаяны – состояние, в котором отсутствует противопоставление реальности и нереальности, бытия и небытия, служит главным признаком нирваны; см. Праджа-парамита-сутры) или нирваной (*nirvāṇa* – угасание, санскр.; в буддизме – Абсолют и совершенное состояние, от которого зависит освобождение человека), познанием человеческой зависимости от Атмана (*ātman* – дыхание, дух санскр.; в индуизме – единое духовное начало мира, через саморефлексию которого Брахман творит сущее; например, Брихадараньяка упанишада, раздел Мадху I, 4-я брахмана), обозначают человека как узел препятствий, стоящих на пути к полному осуществлению его внутреннего начала, все это будет выражать разными словами то, что в христианской терминологии мы обозначаем как зависимость человека от Бога. Интерпретация и объяснение этой зависимости будут значительно отклоняться друг

от друга, но различие в мнениях не отрицает наличие этого религиозного факта. В одном курсе нельзя охватить сразу две масштабных вещи: систематическое изложение исторических фактов и обобщающую интерпретацию. Нашей задачей является общий анализ проблемы единства и многообразия религии и религий.

В последующих рассуждениях мы должны будем овладеть системой общих выводов. После подготовительной работы XIX столетия, когда ученые пытались всесторонне понять религиозный феномен (см., например, системы Джеймса Джорджа Фрейзера, Эдуарда Бернетта Тейлора и т.д.), и после попытки, предпринятой в первой половине этого столетия, разработать так называемую феноменологию религий (например, Рудольф Отто, Жерардус ван дер Леув) и сравнительное религиоведение (Йоахим Вах, Макс Вебер, Фридрих Хайлер и др.), кажется, назрело время для нового аналитического религиоведения.

С помощью аналитического религиоведения попытаемся взглянуть на проблему единства и многообразия религии, выявить природу религии и отрефлексировать проблему взаимоотношения между религиями. Наша мысль будет разворачиваться следующим образом.

Религия утверждает, что человек находится в полной зависимости от Бога, именует ли она Его Абсолютом, шуньятой, Творцом или каким-то иным именем, рассматривает ли Его как имманентного или трансцендентного или как и то и другое, как личность или же нет. Эта зависимость не только изначальная, но и настоящая, и будущая, т.е. человек полностью зависит от Бога, и цель его жизни – достижение единства с Богом. (Человеческая личность реализует единение с Богом через осуществление своего внутреннего «сам», через причастное соучастие в божественном Бытии или в иных формах, как формулируется в религиях.)

Эта зависимость не только временная (в области человеческой деятельности), но и конститутивная (в области бытия в целом). Человеческое бытие как таковое зависит от божественного Бытия. Мы есть, поскольку зависимы от Него, т.е. мы есть от Него зависимые, потому что эта особая зависимость есть как раз то, что мы есть. Каждое существо зависит от Него, осуществляется Им, но человеческая зависимость имеет специфическую и особенную природу.

Зависимость, осуществляющая наше бытие, есть также и соб-

ственное основание нашего становления. Точнее сказать, животные и материальные существа изменяются, но они не становятся так, как становится человек. Они, возможно, будут расти определенным образом и сохранять в частях своей временной экзистенции остатки прошлого, но они реализуют это без действительной ассимиляции прошлого с настоящим и устройства в дальнейшем единства, не поддающегося описанию и фиксации в формулах. Они не являются историческими существами, как человек.

Зависимость человека в его становлении от Бога означает экзистенциальную связь с Богом, причем не только в начале, но и в конце его бытия, как и во время его онтического паломничества в здесь-бытии, становления в то, чем должен быть человек. У человека это проявляется как смыслополагающе сознательное, творческое и свободное становление, осуществление себя как личности. Без этих трех моментов: смыслополагающего сознания, творчества и свободы реализации – не существует никакой религии. Все прочие живые существа тем или иным образом также приходят в мир от Бога и возвращаются к Нему назад, но они не имеют никакой религии. Среди живых существ нашего мира только человек имеет двойную черту: смыслополагающий творческий разум и свободную волю.

Иными словами, только человек сознает свою зависимость и потому может способствовать достижению цели своего бытия. Совокупность таких средств, как истины и действия, идеи и факты, созерцания и акции, посредством которых человек возвращается к Богу, есть религия. Религия – это экзистенциальный путь, которым человек восходит к высшему трансцендентному началу (Богу) или осуществляет полноту своего бытия. Так как человек – это и мыслящее существо, и свободный деятель, независимо от того, как применяется им его свобода, то религия для каждого интеллектуального человека означает учение, т.е. догму в точном смысле этого слова, а также практику, т.е. культ и этику. Более того, поскольку человек – это странник на пути к Богу, источнику и цели его жизни, то и сам путь, которым он идет, может быть назван религией.

С одной стороны, религия – это личнейшее и интимнейшее, потому что это мой собственный онтологический путь к моей исполненности. С другой стороны, религия – это универсальнейшее и всеобщее, поскольку то, что делает человека человеком, является

как раз собственным бытием путника, осознанно странствующего к осмысленной цели. Человек – особое существо, единственный, кто обладает религией. Религия – соразмеряющий масштаб, позволяющий выделить человека из животного мира и дефинировать его специфичность как *animal religiosum* (*seminatur corpus animale surgit corpus spiritale... sed non prius quod spiritale est sed quod animale est deinde quod spiritale*⁵⁴, Вульгата, 1 Кор. 15, 44–45, 46. См. толкование в гомилиях Оригена (†253/254), а также в творениях св. Василия Великого (†379)⁵⁵ и св. Григория Нисского (†394)⁵⁶). Сущность человека выражается не столько в том, что он – высшая форма биологической жизни, разумное и социальное животное, сколько в том, что он – «живое существо... достигающее обожения» на пути своего религиозного развития⁵⁷.

Религию можно назвать имманентнейшей действительностью человека, т.к. он – постоянно жаждущий, надеющийся, становящийся, самораскрывающийся, что и составляет смысловое ядро религии. Она является также трансцендентнейшим и удаленнейшим, потому что если Бог не нисходит, если Он не призывает, если Он сам Себя не открывает или если Он не указывает путь и не сопровождает человека правильным путем, то тогда религия – ничто, даже не пустое желание или беспомощный крик страдающей твари. Или словами апостола Павла: «Если Христос не воскрес, то и проповедь наша тщетна, тщетна и вера ваша» (1 Кор. 15, 14). Наше стремление к цели невозможно, если сама цель стремления не взаимодействует с нами, не открывается нам. Комплементарность двух полюсов имманентности и трансцендентности составляет сущностную черту религии.

Существуют различные группы учений и форм религиозных практик, соединяющие людей в конфессии и сообщающие некую

⁵⁴ «Сеется животное [душевное], восстает тело духовное... Но не духовное прежде, а животное [душевное], потом духовное».

⁵⁵ Василий Великий, свт. О Святом Духе к Амфилохию, епископу Иконийскому / Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиепископа Кесарии Капподокийския: В 5 ч. М., 1993. Ч. III. – С. 294–298.

⁵⁶ «Человек – словесное животное» (Григорий Нисский, св. Об устройении человека. СПб., 2000. – С. 30–36).

⁵⁷ Григорий Богослов, свт. Слово 45, на Святую Пасху // Святитель Григорий Богослов, архиепископ Константинопольский. Собрание творений: В 2 т. М., 1994. Т. 1. – С. 665.

сумму своих истин и правил действия и содействия, которые следует соблюдать, чтобы достигнуть предельную цель жизни. Констатация этого факта более конкретно приближает нас к определению понятия «религия», чем с помощью предыдущего анализа.

Мы можем рассматривать религию в двух различных аспектах:

Во-первых, как объективную и объективирующую человеческую ценность. Тогда религия представляется как интегральная приведенность в единство функциональных ритуалов и культов, осмысляющих целокупное бытие учений, задающих мировоззренческие установки вероисповедных истин, нормированных и нормирующих эмоций, систем морали и т.д., которые мы упорядочиваем под понятием класса «религиозных феноменов». Феномен предсказывается как религиозный тогда, когда он осмыляется некоторой социальной группой или ее индивидуумом как имеющий качественно большую ценность, чем та, которую для данной социальной группы имеют другие феномены этого или сходного рода в повседневности. Тогда феномен, являющийся религиозным в первой социальной группе, может не пониматься как религиозный во второй социальной группе. Но в результате контактирования этих групп он или будет пониматься в обеих группах как религиозный, что является предпосылкой его переинтерпретации в этих группах, или же останется религиозным для меньшего числа членов первой группы, что станет в свою очередь предпосылкой его десакрализации. В этом своем аспекте религия становится особым родом культурных ценностей (не повседневных и посторонних), которые как таковые мы должны исследовать и понять. Тогда религия рассматривается как результат освоения человеком мира и себя, как творение человека, она, как и всякая другая культурная ценность, относится к искусствам и умениям, на которые способен человек.

Во-вторых, как субъективную и антропологическую характеристику, служащую источником всех религиозных проявлений. Религия понимается как антропологический фактор и может быть изучена лишь тогда, когда будет открыто религиозное измерение самого человека (см. тему 2, раздел 3).

Второй аспект ведет нас глубже к пониманию религий. Однако мы не можем *a priori* начать изучение религии сразу со второго аспекта, как это иногда делают отдельные религиоведы, потому что предваряющим путем к антропологическому исследованию

является феноменологический анализ. Антропологическая перспектива исследования, однако, это не просто сведение воедино результатов феноменологического метода, применяемого, чтобы уяснить предметную проблематику, и не некое указание по выводам из результатов феноменологического исследования, но она обладает собственным специфическим методом.

Хотя первый метод (феноменологический) является базовым, второй (антропологический) имеет право на существование, которое можно назвать онтономией. Философский анализ и многочисленные феноменологические исследования религиозной проблемы позволяют нам принять как рабочую вторую, более синтезирующую и аналитическую перспективу, постоянно держа при этом в поле зрения и первую, иначе вместо религиозоведческого исследования мы угодим в философский априоризм.

Если в нашем анализе применять оба метода, то надо сразу отметить, что религия есть форма сознания зависимости от Бога, моя личная *religatio* (привязанность, *лат.*), инспирирующая мне средства, которым я должен следовать, чтобы восходить к Богу, т.е. становиться тем, чем я призван быть (осуществлять в себе самое абсолютное). Был употреблен термин «*religatio*»; поясню, почему. Известно, что латинское слово *религия* имеет три различные этимологические интерпретации: 1) от *re-eligere* (вос-становливать, *лат.*; блаженный Августин), что означает намерение и старание человека вновь соединиться с Богом, чтобы потерянная (через первородный грех) связь была возобновлена (*egressum a Deo, peccatum originale, effectus immanens redemptionis, regressus ad Deum* – уход от Бога, первородный грех, воздействие имманентного искупления, возвращение к Богу, *лат.*); 2) от *re-legere* (вос-сылать, *лат.*; Цицерон), что означает культ и почитание, которые оказывает человек Богу как своему Господу и Творцу, Началу и т.д.; 3) от *re-ligare* (вос-связывать, *лат.*; Лактанций), что означает связующее звено и характерную, сущностную связь между человеком и Богом.

Религия – это не только факт зависимости (*ligatio*), но и сознание этой зависимости (*re-ligatio*). Религиозное сознание – это особый род сознания, относящийся к самопознанию, который инспирирует смысло- и целеполагание человеческой жизни, определяет ее задачи в глобальных предельных формах и внушает обязанности. Оно проявляется в двух формах: индивидуальной и коллек-

тивной. Коллективное религиозное сознание – необходимая предпосылка создания системы нравственных норм и требований, т.е. оно является условием морального сознания.

Религиозное сознание может выступать в разных формах: простирается от глубокого мистического осознания божественного истока нашего происхождения, нашей выходящей за рамки здесь-бытия цели жизни вплоть до строгого и трезвого убеждения, что мы – создания с определенной судьбой и призванием (и, следовательно, в жизни должны исполнять определенные действия определенным образом). Влияние религиозного сознания в сфере нашей человеческой жизни может иметь различную степень интенсивности: от тотально регулирующего сознания, что все наши действия, поступки и образ жизни проходят пред строгими очами Божиими и должны исполняться во славу Божию (тогда применяют такие понятия, как «мое спасение», «осуществление», «исполнение», и т.д.), вплоть до чисто внешней религиозности, требующей от нас лишь исполнения известных ритуалов, обрядов, в остальном же практически не оказывающей на нашу повседневную жизнь никакого влияния.

Каждый человек постольку имеет свою собственную религию, поскольку он является человеком, так как каждый человек так или иначе познает, что он – странник, паломник в бытии, который (как следует из дефиниции понятия) еще не достиг своего исполнения (полноты) и должен стремиться к своей трансцендентной цели. Габриэль Марсель в пьесе «Эмиссар» пишет: «И да и нет: это единственный ответ, когда дело касается нас самих; мы верим и мы не верим, мы любим и мы не любим, мы есть и нас нет; это происходит оттого, что мы – на пути к цели, которую, всю целиком, мы видим и не видим»⁵⁸. Для дальнейшего объяснения антропологической методики исследования религии следует добавить, что религия не только представляет собой вышеупомянутое онтологическое измерение сущности человека, но она формирует и удерживает комплексные социальные структуры, задает социуму его глобальные целевые задачи и создает арсенал необходимых для функционирования социума средств. Итак, кроме антропологического, религия имеет еще и социологическое измерение и как таковая укоренена не только в индивидууме, но и в обществе.

Иными словами, наше понимание религии зависит от того пред-

⁵⁸ Marcel G. Schauspiele. Nürnberg, 1964. Bd. 2. – S. 493.

ставления, которое мы имеем о человеке, и наоборот, мы понимаем человека, когда представляем себе религиозный фактор, сформировавший его. Поскольку к задачам религии относится целевое ориентирование человека на его исполненность и совершенство, ведение человека к его цели при способствующем тому функционировании общества, то сущность религии прямо зависит от структуры человека.

Так как человек – это не только индивидуум, но и социум, то и религия – не только интимное, но и общественное дело; так как человек есть одаренное разумом существо, то и религия имеет интеллектуальную сторону; так как человек обладает волей, а именно свободной волей, то и религия имеет этический аспект; так как человек – это не только чистый дух, но и наделенное чувствами живое существо, то и религия имеет эмоциональное измерение.

На основании вселенской взаимосвязи между человеком и материальным и духовным Космосом религия тоже имеет вселенский характер. Так как человек экзистенциален, отражает бытие, является образом бытия, принимает участие в бытии, то религия, впитывая в себя жизнь из глубин экзистенции человека, содержит в себе онтический характер действительности. И, наконец, в силу того факта, что человек есть существо историческое, иное, чем Бог, но в то же время не оторванное от Него, но еще извне Его, религии представляют собой имманентно-трансцендентную полярность, берущую свой исток в онтономной структуре бытия. Глядя из иной перспективы, можно сказать: так как человек – это временное существо, но обладающее вечным предназначением, то и религия указывает на полярность между временной и вечной структурами.

Эти различные аспекты одной и той же вещи фундаментальны в собственной человеческой сущности, ибо религия – это антропологический факт. Человек существует, он существует как единство между духом, душой и плотью и обладает тремя различными характерными чертами: он – мыслящий, волящий и чувствующий. В то же время человек – общественное существо, обусловленное связями (*religatio*), причем не только с обществом, но и с материальным космосом и духовным универсумом.

Итак, человек – собственно не «тот, кто есть», но укореняющееся в бытии и становящееся в со-бытии сбывающееся «еще-не-

до-бытие», участие в действительном «Тот, Кто есть», он – осуществляющееся «Сам» и вернее «Ты», чем «Я». Человек – это временное существо с вечно-временным предназначением.

Так как религия охватывает человека целиком, то она задействует и настраивает все структурные уровни человеческой экзистенции, о которых мы и будем далее говорить. Чтобы с методической четкостью подойти к комплексной проблеме единства и многообразия религий, мы будем различать девять структурных уровней в глубочайшей природе многослойной действительности, именуемой нами религией.

Тема 7. Структурные уровни и сущность религии

Поскольку религия является всесторонне связующим звеном между человеком и его абсолютным предназначением, то вид этого звена определяется структурой самого человека. В этом случае нижеприводимая девятимерная структура религии должна быть каркасом каждой религии, при том что наличие такой структуры в какой-либо конкретной религии не связано с ее истинностью или неистинностью.

Исходная точка нашего анализа – антропологическая, причем под антропологией мы будем понимать учение о человеке как о целостной и единой многослойной структуре (Николай Гартман, Макс Шелер, Хельмут Плеснер, Вильгельм Дильтей, Арнольд Гелен, Эрих Ротхаккер). Сущность религии зависит от структуры человека. Это философское утверждение не только антропологично, но и согласуется с восприятием религиозной традиции, характерным практически для всех религий, а именно с верой, что религия каким-то образом дана человеку самим божеством в соответствующем человеку откровении.

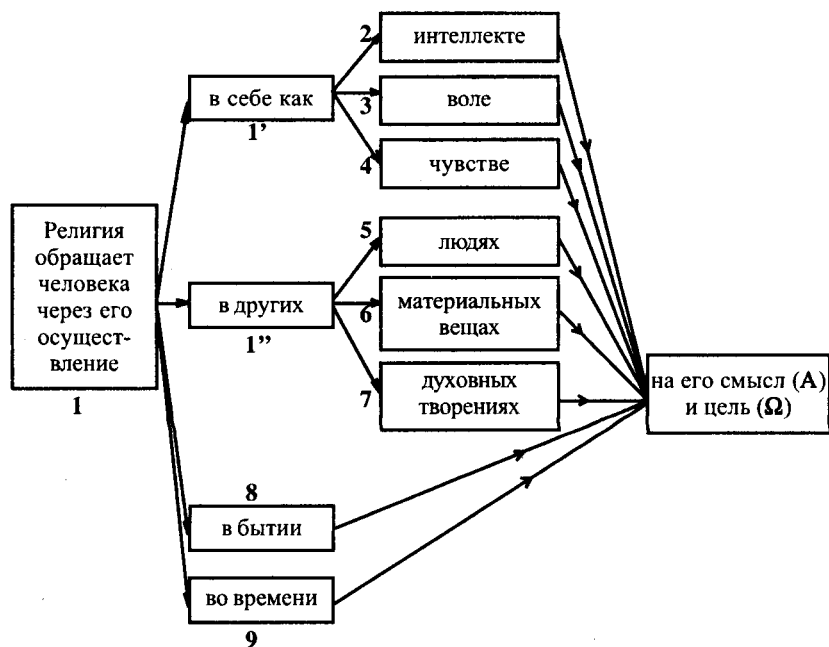
Первое, что Бог ниспослал человеку, был сам человек, его природа (сущность) и религиозная природа его существа, являющаяся первичным основанием получения сокрытого откровения и делающая человека в принципе способным обладать религией. В религиозном смысле наше антропологическое основание с божественной волей относительно человека составляет онтологическую пару, потому что исходная, направленная на нас божественная воля полагает нашу ценностную цель, что мы должны стать тем, кем мы заданы, т.е. тем, чем создал человека Бог.

В нашем анализе мы будем использовать термин «структурный уровень» как наиболее подходящий; он поможет акцентировать тот факт, что каждый из нижеприводимых девяти аспектов суть основополагающий и принципиальный элемент религии. Прежде чем продолжить анализ, необходимо сделать еще одно замечание. Хотя понятие «структурный уровень» относится собственно к гомогенному целому признаков, это не имеет места в нашем случае, так как рассматриваемые нами девять признаков не лежат в одной плоскости, а их базовые плоскости в ряде случаев имеют между собой общие линии пересечений. Хотя эти признаки являются полно-

ценными составляющими религии, они важны не в одинаковой степени. Поэтому их нельзя сравнивать без учета их структурной взаимосвязанности.

Антропологические уровни религиозной структуры можно определить следующим образом. Человек – это постоянно становящееся существо, паломник (основание религии). Человек существует (1-й структурный уровень), а точнее сказать, он осуществляется, становится в бытии, но он еще не реализованное бытие, не полнота бытия (8), он – временное существо (9). Его сущность по отношению к нему самому может рассматриваться как индивидуум личности, а по отношению к другим – как социальный принцип. В первом случае он – мыслящий (2), волеющий (3) и чувствующий (4), во втором он – общественен (5), материален (6) и духовен (7).

Все это можно суммировать в следующей схеме:



В развернутом виде данную схему мы встречаем только в христианстве, в остальных религиях она редуцирована как минимум на один структурный уровень. Например, буддизм учит, что «я» не

Общая таблица структурных уровней религии

Структурный уровень	Фактор	Процесс
1	экзистенциальный	обращение
2	интеллектуальный	ассимиляция
3	интенциональный	ассимиляция
4	эмоциональный	ассимиляция
5	социальный	ассимиляция
6	природный	ассимиляция
7	духовный	ассимиляция
8	метафизический	ассимиляция
9	темпоральный	ассимиляция
Результат	смыслополагание и целеполагание	ориентация

является тем, что оно имеет⁵⁹ (инкарнированное ничто: «Личность [самость, атман] не существует», утверждается в книге «Вопросы царя Милинды»⁶⁰). Из всех религий только христианство утверждает веру в творение. Индуизм с онтологической и теологической точек зрения не является инкарнированной истиной: Абсолют не является в индуизме субъектом и личностью, и индуизм адогматичен. Различие между обеими религиями выглядит следующим образом: если индуизм рассматривает себя как религию истины, то христианство утверждает себя как истину религии (см. у Иммануила Канта). В исламе Бог не становится человеком⁶¹, а человек, соответственно, не становится Богом⁶² (редуцированная метафизическая цель заменяется чувственной⁶³). В этнических религиях редукция структурных уровней еще более заметна. «Ни одна из религий, известных нашей истории, – отмечает Жак Маритен, – не является простой естественной религией, которую философ рассматривал бы абстрактно. Разумеется, в них можно найти много черт, отвечающих естественным религиозным чаяниям челове-

⁵⁹ Anātman (санскр., пали: anattā) буквально означает «не-сам»: ātman понимается в недуалистическом смысле адвайтой как «пустота» без признаков (пали: śūnyatā).

⁶⁰ Milindapācāhī, I, 1// Gautama Buddha. Die vier edlen Wahrheiten: Texte des ursprünglichen Buddhismus. Hrsg. Mylius K. Leipzig, München, 1983. – S. 373–374.

⁶¹ Коран, сура 112.

⁶² Коран, сура 5,18.

⁶³ Коран, суры 5,90; 13,35; 14,23; 17; 18,31; 22,23; 35,33; 36,57; 37,42; 38,51; 39,34; 43,71; 47,15; 52, 22-23; 55,58; 56,15-21; 76,5. 76, 15-21; 78,34; 88, 13-14.

ческого существа, однако на самом деле все они вытекают из гораздо более высокого источника, все они сохраняют на себе некоторые следы первичных откровений и предназначений; все, кроме религии Христа, также отклоняются от сверхъестественного порядка и более или менее последовательно смещаются в сторону порядка естественного»⁶⁴.

Мы намеренно избегаем в этой схеме классификации религий на моно- и политеистические, поскольку такая классификация представляется сомнительной. Для религиоведения политеизм означает более чем просто множественное число богов или множественность сверхчеловеческих существ и небесных духов. Политеистическая вера вовсе не говорит, что существует «Бог» во множественном числе, но утверждает, что богоявления или божественные эпифании на Земле многообразны именно таким образом, что каждое из таких явлений без ограничений может быть «споклоняемо и славимо» как «Бог». Но тогда индуизм, яркий пример с тысячами богов (точнее: 3306 богов – см. Брихадараньяка Упанишада, раздел Яджнявалкьи III, 9 Брахмана, 1), полимонотеистичен, как и вера в троичность Бога у христиан никоим образом не тритеизм. Если бы христианство было монолитным монотеизмом, то тогда Христос был бы адоптирован Богом Отцом (не будучи сам Богом), или же Он был бы просто именем или «модусом» Божества (например, в адапационализме [адопционализме], модализме, несторианстве, патрипассионализме, монофизитстве и т.д.). Ислам учит об эпифаниях Аллаха через ангелов⁶⁵ и т.д.

Обратимся к исследованию этого девятиуровневого аспекта структуры религии.

Раздел 1

Первый структурный уровень религии:

религия как экзистенциальный фактор человека

Чтобы описать первый и важнейший антропологический и религиозный структурный уровень, можно просто сказать: человек осуществляется. Сущность человека – это ни его рассудок и ни его воля, ни его тело и ни его душа. Я могу жить и мыслить рассудком,

⁶⁴ Маритен Ж. Знание и мудрость. М., 1999. Ч. I. Гл. I, 3: Цивилизация и религия.

⁶⁵ Коран, сура 35, 1.

но то, что думает, не есть мой рассудок. Я могу жить, потому что имею душу, но я не есть моя душа, и то, что есть, – не моя душа.

То, что я собственно есть, лежит всегда по ту сторону предиката, который я могу дать моему «я есть». Чем бы я ни хотел быть, я есть. Что бы я ни имел, но всему, что я имею, пред-полагается внутреннее единство меня. Из каких бы частей я ни состоял, я не есть только те части. Мое бытие – не просто сумма всех элементов, которые я мог бы открыть во мне. Как бы слабо, однако, ни было мое внутреннее единство и как бы ни упорядочивались по важности мои существенные элементы, где бы ни находилась моя глубочайшая и действительная сущность или «сам», но я – не просто лишь элемент или глубочайший слой моего существа. Я – не мое чистое «сам», моя структурирующая субстанция и не все то, что я имею (мои случайные свойства). Я – простое единое существо, из каких бы компонентов оно ни состояло.

Такое объяснение приемлемо не только для христианства и индуизма, включая его ведантическую форму, но и для ислама и буддизма, хотя буддизм и отклонил бы подобный вид представления «я». Нигилистический буддизм согласится, однако, наверняка, что «я» не есть «то, что я имею», потому что «я» – ничто (никакая вещь: «'Я' не является никакой реальностью»⁶⁶), и все же это «ничто», чем я должен быть, требует спасения, когда осуществляется его (т.е. моего «я») онтологическая неконсистентность (согласно буддизму), т.е. его «ничто»: «Когда я это познал и узрел, моя душа была освобождена от погибели становления, и моя душа была освобождена от погибели лжеверы, и моя душа была освобождена от погибели незнания. В освобожденном открылось познание: я спасен. Уничтожено рождение, завершено святое изменение, исполнен долг»⁶⁷. Прежде чем «я» не будет освобождено от этого своего «небытия», им не будет достигнуто спасение. Освобождение «я» может пониматься как аннигиляция «я», но все же «то, что я есть» должно быть спасено.

Итак, каждая религия желает помочь человеку осуществиться (осуществить «себя»), потому что в функцию каждой отдельной религии входит препровождение этого паломнического существа, являющегося человеком, к его предельной цели, к абсолютному, к

⁶⁶ Ангуттара-Никая III, 134.

⁶⁷ Виная питака III, 3f.

Богу. И именно потому, что религия притязает определять всю полноту человека, то всякая религия утверждает, что она не просто обладает некоторыми истинами, но она есть окончательная истина, т.е. базируется на внутренней структуре человека и выводит свои вероучительные положения из изначальной и сущностной установки, которая соответствует тому, чем является человек.

Каждая подлинная религия более или менее непосредственно связана с этим невыразимым восприятием собственной цели человека, его окончательным состоянием, его онтическим совершенством. Здесь – источник веры как твердого убеждения в вещах грядущих, т.е. в том, во что осуществляется человек: «Вера, – говорит апостол Павел, – есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом» (Евр. 11, 1).

Вовсе не необходимо, чтобы каждая религия имела твердое и четкое интеллектуальное представление об этом. Для многих религий это составляет их сокрытый исток и само собой разумеющееся основание. Но здесь – корень всякой религии. Корень как таковой всегда невидим и невыразим, но очень часто бессознателен и неот-рефлексируется.

Никто не может выразить в словах или понятиях это глубочайшее ядро человека и религии. Мы можем лишь попытаться описать его негативно (апофатически) и символически, причем, сознавая, что всякое отрицание является не чем иным, как понятийными рамками аффирмативного высказывания (утверждения), и всякий символ есть покров, обволакивающий собой истину и действительность, покрывая которую он одновременно открывает ее формальное состояние⁶⁸.

Однако здесь мы еще не проникаем в область рефлексии сознания или на ступень сознательного опыта, хотя мы и должны попытаться дать внешнее описание внутренней действительности. Мы должны различать две стороны этого основополагающего структурного уровня религии: внутреннюю сторону можно обозначить как эссенциально-онтическую, внешнюю назвать экзистенциально-мистической, или иными словами: это объективный и субъективный аспекты этого структурного уровня религии.

⁶⁸ Такое понимание мы найдем и у отца апофатического богословия Дионисия Ареопагита в его письме к Гайю. Ср. Письмо Николая Кузанского от 1453 г. к аббату и братьям в Тегернзее, написанное по поводу таинственной теологии Дионисия Ареопагита.

1. Сущность религии и логос человека

Сущность религии взаимосвязана с сущностным аспектом человека. Определяя человеческую сущность через разум и сознание, мы совершаем ошибку, так как человек – не только это и не первично это. Когда мы говорим об онтологическом аспекте человека, мы подразумеваем его глубочайшую внутреннюю сущность, причем понимаем ее так, как она является, как она открывается нашему логосу – разуму. Человек предполагает, и вероятно по праву, что логос – орган бытия, открыватель бытия и благодаря своему логосу человек обретает взгляд на самого себя.

Логос, представляющий собой, с одной стороны, нашу специфическую природу, а с другой – являющийся характерным инструментом нашего сознания, ответственен за наш познавательный процесс, наш опыт и разные виды знания. Однако для самих себя мы не являемся насквозь просматриваемыми, мы – не *νόησις νοήσεως* (абсолютное самосознание, *греч.*), как это представляется в аристотелевской терминологии; мы – не чистый логос, или, иначе говоря, наш внутренний логос не чист. Эссенция и экзистенция (сущность и существование) как онтический и онтологический аспекты едины лишь в Боге. Поэтому вполне оправданно будет говорить об онтическом, эссенциальном основании, которое предваряет каждую онтологическую, экзистенциальную структуру. Самость человека – это не только сознание или опыт человеческого существа, «сам» – вовсе не то, что «я» нахожу или открываю в моем сознании или опыте; но «я сам» есть то, откуда исходит мой логос и проистекает мое сознание. «Сам» человека – это его сущность, «я» человека имеет сущность (в том или ином смысле). «Я», или индивидуум, растет, стремится к цели, обладает внутренней динамикой и развитием, интендирует в конкретном направлении и тем самым сознательно или бессознательно следует структурирующему закону внутреннего «сам» человека, неважно, хочет того индивидуальное «я» человека или же нет. Этот рост и это стремление могут интерпретироваться отрицательным образом как отказ от человеческой самости, чтобы освободить в себе место для более высокого «не-сам» человека, являющегося «сам» Бога; или позитивным образом как очищение «сам» человека, опять-таки являющегося «сам» Бога. На последней ступени обе интерпретации равноценны. Используя термины христианского бого-

словия, можно сказать, что сущность человека обретает свою истинность через усию триипостасного Бога.

Мы можем утверждать лишь предельную антропологическую истинность и глубочайшее основание религии: человек есть тот, кто становится, его сущность – это сущность паломника на этой земле, он – еще-не-бытие. При этом мы не утверждаем, что он идет туда-то и никуда иначе, но что он просто идет, сознает он это или нет, согласен он с этим или нет. Человек – это *homo viator* (человек в пути). Здесь можно вспомнить слова Габриэля Марселя: «Быть значит быть в пути»⁶⁹. Поль Рикёр дал герменевтическое уточнение высказывания своего учителя: пребывание в пути осуществляется через надежду. Надежда – ритм рискованного поиска (в условиях неопределенности) под покровом нашего опыта. Она неотделима от веры. Антропологически человек обладает эссенциально-онтическим структурным уровнем, который определяет то, что есть человек. Этот уровень абсолютно значимее всех способностей и сил человека.

Онтический структурный уровень человека означает его первичное и простое (т.е. несложное, неделимое, единое) бытие, не схватываемое и не постигаемое каким-либо понятием или человеческим сознанием. Человек обладает онтической структурой, он – особое существо с собственными конститутивными законами, т.е. с онтономией, делающей его тем, что он есть, и подготавливающей его к тому, чем он должен становиться. Мы ничего не можем сказать об этом онтическом структурном уровне без того, чтобы не транспонировать его в иную ему онтологическую плоскость. Мы можем воспринимать его присутствие лишь как сокрытый источник, подпитывающий все наши действия и мысли. Мы не можем высказать нечто понятное и в понятиях об этом изначальном основании нашего бытия. Оно – не «*ex-sistentia*» (т.е. движение из неподвижного исходного пункта), но чистая «*sistentia*» (неподвижный исходный пункт). В рамках религиозного, в отличие от конфессионально-богословского, дискурса не имеет смысла полемизировать об этом и описывать эту *sistentia* как тварную или нетварную, равную божеству или неравную. Впрочем, в богословии этот вопрос

⁶⁹ Marcel G. *Homo viator: Prolégomènes a une métaphysique de l'espérance*. Paris, 1944. – 358 p.

также не представляется разрешимым в земной жизни. Тварь, по словам Майстера Экхарта (ок. 1260–1327 гг.), не может проникнуть в основание души, но должна всегда оставаться вовне его⁷⁰.

2. Индивидуум личности и мистическая сторона религии

А) Саморефлексия «я есть»

Основополагающий эссенциально-онтический аспект нашего существа обладает также и внешней стороной; объективный аспект имеет, так сказать, свое субъективное соответствие. Индивидуальное «я есть» есть то, чем это «я есть» стремится быть, или то, о чем оно мыслит и что чувствует в себе, тот горизонт, в котором оно осмысляет действительность. В известном смысле индивидуум не замыкается в «я есть», но сознает, чувствует и осмысляет (все слова недостаточно выражают суть) это «я есть», саморефлексирует. Если бы человек не сознавал род этого индивидуального «я есть», «я – бытия», то он не был бы родом того бытия, которым он является.

Это – первый и исходный момент самосознания человека. Самосознание может быть или формальным и бессодержательным познанием априорных логических систем, или же быть наполненным различными синтетическими содержаниями о природе, реальности «я» или индивидуальности «я есть». Самосознание – необходимая для человека предпосылка, чтобы осуществляться как нормальный человек с нормальными способностями.

Без самосознания никакое существо не может обладать индивидуальностью. Человеческое сознание бытия может содержать в себе различные степени интуиции, опыта, знания, веры. В едином человеческом существе происходит встреча интуиции, опыта, знания, веры и т.д. Встреча всех антропологических слоев бытия в человеке организует мистический аспект первого структурного уровня человека и религии.

Если человек сознает и осмысляет этот особый опыт своего бытия, тогда его мистический структурный подуровень обретает некоторое выражение, получает экспликацию. Каждое существую-

⁷⁰ «Душа – равно и познающее, и познаваемое! Но как душа одновременно поймет и будет понята, этого никто не может понять здесь, во времени, и собственным умом, ибо для этого он должен быть весь погружен в себя, в чистое созерцание природы Бога, куда сотворенный ум не проникал никогда» (Экхарт М. О гневе души // Экхарт М. Духовные проповеди и рассуждения. СПб., 2000. – С. 108–109).

щее, бытийствующее постольку обладает сущностной онтической структурой, поскольку оно просто, едино в своей сущности, но в нашем земном мире лишь человек испытывает, сознает и одновременно осмысляет впечатление от бытия: «быть бытийствующим в бытии». Этот опыт осмысления возвышается над всяческими стратификациями человеческого существа на душу и плоть, разум и волю, преодолевает разделенность и формирует индивидуальность. Я «сознаю» себя в мистическом опыте не наделенным разумом или свободным, или соединением плоти и души, или человеком, но как нечто бытийствующее предельно конкретным и к тому же трансцендентным образом. «Я» познает себя как находящееся в диалоге множество иных «ты», соединяемое положенным вовне центром тяжести, именуемым «сам». Если «я» – это форма индивидуума, то «сам» – форма личности. Индивидуум, или индивидуальное «я», представляет собой гармонизированное в целое в процессе времени (историческое становление индивидуума) множество иных, предшествующих ему «ты», являющихся внутри него как «Я₁», «Я₂» и т.д. Причем «предшествующих» в плане не только исторического времени, но и иного позиционирования в бытии (в этом отношении всякое «ты», с которым «я» вступает во внутренний, открытый диалог и событие, является для него предшествующим). Поэтому индивидуальность – не врожденное свойство человека, но способ человеческого становления, процесс интегрирования и ассимилирования «иного» в смысл.

«Я есть» («аз есмь») – это констатация индивидуума личности (ИЛ): $ИЛ = Я_1 + Я_2 + \dots + Я_m$. При этом индивидуум личности – не просто сумма субъектов, но органическое единство конкретного человека в его экзистенции. Отсюда следует три основных вывода: 1) индивидуум личности – не сумма функций (биологических, психологических, социальных и т.д.), а комплексная система бытия, иными словами: «я не тождествен собственной жизни»⁷¹; 2) индивидуум личности открыт на окружающий мир других людей (интерсубъективность); 3) индивидуум личности столь же ценен, как и социум.

В) Механизм отбора у индивидуума личности

Индивидуум личности отграничивается от других субъектов.

⁷¹ Marcel G. Position et approches concrètes du mystère ontologique. Louvain, 1967. – 91 p.

При этом он редуцирует для себя мир остальных людей посредством механизма интересубъективной коммуникации, которая может заключаться как в непосредственном взаимодействии (личный контакт), так и в опосредованном (информационное обеспечение). Механизм интересубъективной коммуникации задает индивидууму личности ограничение взаимодействий с другими $Я_n \dots Я_z$, а значит, ограничивает усвоение индивидуумом личности иных ему $Я$, их овлаживание для себя. Но такое ограничение не означает отключение индивидуума личности от окружающего человеческого мира, он остается постоянно присутствующим и открывающим новые возможности интересубъективной коммуникации.

Отбор индивидуумом личности открывающихся ему возможностей хотя и связан с его существующим внутренним составом ($Я_1 + Я_2 + \dots + Я_m$), но полностью им не детерминирован, потому что: 1) индивидуум личности как целое больше, чем его внутренний состав; 2) комплекс связей элементов его внутреннего состава неисчислимы и допускает широкую вариабельность, в результате чего индивидуум личности функционирует как стохастическая (вероятностная) система, которая в своей жизни реализует принцип свободы. Итак, $Я_1 + Я_2 + \dots + Я_m$ индивидуума личности не является единственным фильтром отбора, иначе и сам он не смог бы сформироваться.

Все вместе взятые фильтры отбора у индивидуума личности находятся во взаимодействии, в результате которого они выстраиваются в систему, подверженную некоторым флуктуациям, отклонениям, зависящим от случайных факторов. Эта система фильтров отбора в дальнейшем функционирует как универсальный механизм смыслополагания, работающий уже не только с самим индивидуумом личности (самореферированность) и с человеческим миром ($Я_n \dots Я_z$), но и со всеми другими для индивидуума личности окружающими мирами. Все то, что он интенционально охватывает, он стремится гармонизировать в единство, соотнося все между собой, не исключая и самого себя, в горизонтах прошлого и будущего.

Возможные перспективы в единых рамках бытия упорядочиваются с областью действительного. Бытие не ограничено (вне бытия – ничто), поэтому оно не является системой (бесконечно), но последним (эсхатологическим) горизонтом для всего, оно всегда (вечно) потусторонне для всего сущего. Бытие как несистема не

является комплексом, о нем можно говорить как о чем-то принципиально первичном и, соответственно, простом (как в формуле «Бог прост» в «Великом каноне» св. Андрея Критского). Смыслополагание в этом горизонте вечного и бесконечного является религиозным. Таким образом, религиозность свойственна вочеловечивающемуся человеку, а не присуща ему изначально (для «маугли» нет Бога).

3. Типы личностей

А) Определение типов личностей через патологические характеристики

Что представляет собой нормальная личность, помогают осознать сведения о душевных патологиях. Пограничная психиатрия, исследуя рамки патологий, выявляет пространство функционирования нормальной личности. Под нормальной личностью мы будем понимать различные степени акцентуированного отклонения индивидуума личности от идеальной личности (совершенный человек, в христианской традиции – Богочеловек Иисус Христос) в сторону каких-либо полюсов психопатии. Используя термины христианского богословия, такую степень акцентуированного отклонения можно назвать степенью богоподобия человека. Человек рождается способным стать личностью, или, в христианских терминах, образом Божиим в человеке.

Индивидуум личности – это одновременно образ и подобие Божие: «И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему [и] по подобию Нашему» (Быт. 1, 26). В индивидууме личности проявляется уникальность, непохожесть человека. Возрастание в личность (идеальную личность) – бесконечный процесс, который теологически можно обозначить как процесс обожения человека (см. св. Афанасий Великий: «Божие Слово [божественный Логос = Иисус Христос]... во-человечилось, чтобы мы обожились»⁷²). Индивидуум личности является интегрирующим началом, включающим в себя врожденный фактор (образ Божий) и приобретаемый (подобие Божие). Нормальная личность неисчерпаема и непредсказуема, т.е. обладает характеристикой свободы. Причем чем свободнее личность, тем она

⁷² Афанасий Великий, свт. Слово о воплощении Бога-Слова, и о пришествии Его к нам во плоти // Творения: В 4 т. М., 1994. Т.1. – С. 260.

действительнее, т.е. в большей степени обладает характеристикой творчества. Итак, характеристики свободы и творчества комплементарны и прямо пропорциональны друг другу.

С древних времен человек пытался определить нормальную личность через ее соответствие заданному в ней божественному образу и предданному ей закону его развития: в месопотамской религии – это концентрация в человеке «ме» (божественный гештальт – см. тексты шумерского царя Липитистара из Изина) и реализация индивидуального «ни-дур» в божественном основополагающем «гис-хур», в древнеегипетской религии – понятие «маат» (божественная упорядочивающая структура) в учениях о жизни, в древней Греции – обретение человеком *θέμις* (божественный образ, порядок) и *δίκη* (соответствие божественному порядку, затем – справедливость), в зороастризме – реализация в жизни «аша» (древнеперсидское «арта» – эманация структуры творения из Ахура Мазды) в некоторой степени (уклонение через «винас» – антибожественное, вину и через «ариманаких» – вмещение в человека аримановского (сатанинского) начала), в индуизме – следование человека «дхарме» (божественный образ и закон), в буддизме и джайнизме – действие в человеке кармических принципов (возможны и эволюция, и деградация человека), в Китае – «дао» (путь жизни, соответствующий пути космоса⁷³) и т.д.

Со времени Античности философов уже не удовлетворяет чисто субстанциальное определение нормальной личности. Появляются классификации функциональных типов нормальных личностей, где внимание уделяется не ее божественным устоям, а ее функционированию в социальной среде (Платон и Аристотель). Возникает учение о четырех темпераментах (Гиппократ): холерик (быстродействующая личность с сильными чувствами), сангвиник (живая, быстро возбудимая, эмоционально неустойчивая личность), флегматик (устойчивый и спокойный) и меланхолик (застревающая, страдающая личность). По названиям видно, что это – попытка установить зависимость темперамента от материального субстрата: холерик – желчь, сангвиник – лимфа и кровь, флегматик – слизь, меланхолик – черная желчь.

⁷³ «Небо означает Дао [тот, кто следует небу, следует Дао]... У кого Дао, тот ему тождествен [Тот, кто служит Дао, тот тождествен Дао]» (Лаоцзы. Даодэцзин, 16; 23 // Лаоцзы. Обрести себя в Дао. М., 2000. – С. 152, 154).

Позднее, когда выявляется, что общество не раскладывается по таким типам личностей, создаются новые, улучшенные классификации и типологии. Интересным примером служит наука соционика, для которой классификатором собирательных типов личностей стала литература (по героям литературы насчитали 32 личностных типа).

Наиболее перспективным оказалось направление, строящее свои типологии в результате изучения патологических личностей. Исследование уродств характера индивидуума личности сходно с анатомической практикой на трупах. Патология задает границы нормы. На основе многолетних данных работы в психиатрии Карл Леонгард в книге «Акцентуированные личности»⁷⁴ приходит к выводу: по мере увеличения уродства характера снижается уровень личности человека. Он выявил, что существует континуум перехода от нормы к уродству: норма → уровень акцентуации (зародыш психопатии), которая мешает адаптации к нормальной жизнедеятельности, → психопатология (уродство).

В XIX веке возникает учение о психопатиях. Моудеми открывает патологию «морального помешательства». Он выявляет, что у людей с такой патологией нет бреда и психоза в обычном понимании, но отсутствует моральное осмысление ситуации. Он делает вывод, что это – особый вариант психоза. Это не нравственная распушенность, а болезнь.

В начале XX века немец Эрнст Кречмер (1888–1964 гг.) пишет книгу «Строение тела и характер»⁷⁵, принесшую ему известность. Он устанавливает закономерности соответствия физиологической и психологической конституций человека: шизофреникам свойственно астеническое телосложение и малый вес (*Leptosome*), эпилептики – это широкие и тяжелые люди (*Athletiker*), маниакально-депрессивному психозу соответствует пикническая конституция тела (*Pykniker*), люди с таким синдромом округлые и подвижные. Однако не все астеники – шизофреники и т.д. В связи с этим, когда Кречмер говорит о чертах характера, он выделяет три группы патологических личностей: 1) шизоиды (астеники, ходульная моторика, аутизм, т.е. те, у кого преобладает внутреннее и присутствует прене-

⁷⁴ Leonhard K. Akzentuierte Persönlichkeiten. Stuttgart, 1976. – 328 s.

⁷⁵ Kretschmer E. Körperbau und Charakter. Berlin, 1921. – 192 s.

брежение к реальности; например, Жан Кальвин); 2) циклоиды (синтонность, доходящая до чрезмерной зависимости от окружения, такие люди говорливы, дружелюбны, ненастойчивы в целях, практичны («приземленны»), с колеблющимся настроением; например, Санчо Панса); 3) эпилептоиды (склонны к застреванию на переживаниях, они долго копят в себе, а затем – взрыв; например, Иудушка Головлев).

На основе кречмеровской классификации возникает масса новых классификаций. Эмиль Крипелин добавляет класс лунов и обманщиков. Ганушкин («Статика и динамика психопатий») добавляет графу конституционально глупых. Правда, остается непонятным, что это за конституциональность. Курт Шнайдер⁷⁶ насчитывает десять отклоняющихся от нормы психологических поведенческих образцов (форм психопатий): гипертимик, поддепрессивный, шизоид, раздражительный, фанатик, неуверенный в себе, беспринципный, душевно холодный, истеричный и инфантильный. Возникает вопрос, какой признак должен служить классификатором? При произвольном выборе признаков получается неограниченное количество классификаций.

В любом случае можно определить три типа состояния личности: равновесное, акцентуированное и психопатическое, которые отражают социальный модус человека. Психопат – человек, чьи особенности характера вредят либо ему самому, либо окружающим (см. Курт Шнайдер). Акцентуация представляет собой психопатию в разбавленном виде. Акцентуаты важны обществу, потому что творчески они более продуктивны, чем равновесные. Они дают обществу выдающихся ученых.

В) Классификация индивидуумов личности на основе вектора отклонения к психопатиям

Шизоид. Для него характерны аутизм (общая форма – оторванность от реальности), причудливость, парадоксальность мышления, неадекватность психической жизни, интроверсия. Эрнст Кречмер образно описывал шизоидов, сравнивая их с римскими виллами с глухими затемненными окнами, за которыми идут роскошные пиры. Шизоид – человек с богатой внутренней жизнью. Отсюда следует крайняя избирательность его контактов: у него нет друзей,

⁷⁶ Schneider K. Die psychopathischen Persönlichkeiten. Wien, 1950. – 150 s.

а если есть, то это только один друг, который для него является *alter ego*. Он любит уединение, например, при прогулках или рыбалке. Шизоида можно определить по характерным отличиям: у него неестественная походка, особая мимика, плохая модулированность голоса. Ему трудно играть на сцене, потому что он не видит окружающий его мир. У него страдает функция передачи эмоций (ослаблены, искажены, нарушены). Ему свойственны крайние и сильные увлечения. Шизоиды, как правило, прекрасные ученые и логики. У них замечательное абстрактное схватывание и крайняя рассудочность, доходящая до схематизации. Отсутствие контактов они компенсируют схематизированием.

Для шизоида, близкого к эндогенному процессу, свойственно состояние «дерево-стекло». В незначительных ситуациях он мягок и податлив, как дерево, и одновременно хрупок, как стекло. Он проявляет жесткость в важных для него вещах и очень хрупок в маловажных.

Если акцентуация переходит в психопатию, то говорят о шизофрении. При шизофрении человек обретает вторую жизнь. Так, скромный инженер может стать превосходным художником. Однако он становится другим индивидуумом личности. Такие люди часто оставляют свою семью и ведут совершенно иной образ жизни.

Выделяются три вида шизоидной психопатии:

Сензитивный шизоид. Это тонко чувствующий и ранимый человек. Для него характерна постоянная саморефлексия (вплоть до оценки несвойственного ему как своего). Люди этого типа – мечтатели с жесткими моральными установками. Они сверхсовестливы и глубоко переживают этические конфликты. В результате они часто уходят в мир собственной фантазии, например, Дон Кихот.

Экспансивный шизоид. Это – энергичный, эргичный, волевой человек, не склонный к колебаниям. Он холоден, сух, официален. Люди этого типа настойчивы в достижении своих целей. При этом они особо не задумываются, обижают ли они других людей. Для них характерна эмоциональная холодность, что приводит к отсутствию стыда и совести.

Фершробен (от нем. *Ferschroben* – чудака; термин введен Эмилем Кривелином). В 90% случаев это люди, ставшие психопатами после шизофрении, т.е. личности с характерологическими сдвигами. Возникает вопрос, существуют ли фершробены без шизофрении?

Да, но практика знает очень мало таких случаев. Интересно то, что уродства психики у них не нарастают, а со временем даже частично компенсируются. Человек с легкой степенью фершробенства – чудак. К типу фершробена относится феномен юродства (например, городской юродивый). В обществе эти люди моментально бросаются в глаза. Иногда шизофренические сдвиги бывают позитивными для адаптации: исчезают десоциализирующие застенчивость и ранимость (в экстраслучаях юродивый активно призывает людей к тому, что ему открылось). Для фершробена характерно, что он всегда «невыпадет», например, бомжи⁷⁷, бичи⁷⁸ и бродяги, не теряющие оптимизма. Их много в Западной Европе, где сложились лучшие условия для их выживания.

Истерик (от *'ιστέρα* – матка, греч.)⁷⁹. Проявления истерии многообразны: демонстративность, театральность, жажда признания любым способом, экстраверсия. Истерикам свойственно желание казаться больше, чем они есть, и пережить больше, чем они могут (Карл Ясперс⁸⁰ (1883–1969 гг.)). У истериков не наблюдается кречмеровского соотношения между физиологическими и психологическими чертами, они разные по физиологии (нет общего у истериков мужчин и женщин). Характерные черты истерика: а) стремление к оригинальности, превосходству, привлечение к себе внимания любым способом (но после тщательного анализа!), жажда похвалы и внимания вплоть до самооговоров (лишь бы смотрели на него: «если уж не восхищаются, так пусть возмущаются!»); б) инфантильность, духовная незрелость, эгоцентризм, центрированность всего на себе, отсутствие глубоких привязанностей к людям; в) неспособность к длительному волевому напряжению; г) лживость, лицемерие, аффектация, актерство перед собой и другими (нет подлинных глубоких чувств).

Этот тип индивидуума личности более характерен для женщин. Чаще это женщина, подчеркивающая свои внешние (или внутренние) данные, которая выставляет свои достоинства (или недо-

⁷⁷ Аббревиатура: люди, «без определенного места жительства»; бродяги.

⁷⁸ Аббревиатура: «бывший интеллигентный человек»; люди, качественно понизившие свой социальный статус.

⁷⁹ Считалось, что истерия – следствие болезни матки, отсюда «бешенство матки».

⁸⁰ См.: Jaspers K. Allgemeine Psychopathologie: ein Leitfaden für Studierende, Ärzte und Psychologen. Berlin, 1913. – 338 s.

статки) напоказ, хитрая, рассказывающая всем о своих высоких знакомствах (часто ложных). Люди этого типа предпочитают кричащую, броскую одежду. Всеми средствами они стремятся привлечь к себе внимание вплоть до попыток демонстративного самоубийства с посмертными записками, отличающимися особой подробностью. Такой демонстративный суицид непосредственно связан с суицидальным шантажом, характеризующимся каждодневным изведением своих близких. Следует отметить, что такие люди продумывают при самоубийстве страховку, чтобы не доводить его до конца. Они десять раз кончают с собой, но на одиннадцатый раз предосторожность может не сработать. Публичная игра со смертью рано или поздно заканчивается смертью.

Духовная суть истерии – кажущность. Человек хочет казаться больше, чем он есть. Подобная мнимость всегда сопряжена с гордыней. Гротескная экспансия собственного «я» до божественной степени «как Бог», пассивная кажимость Богом, а не активное обожение – проявление первородного греха: «вы будете, как боги, знающие добро и зло» (Быт. 3, 5). Однако Бог призывает человека не казаться, а сбываться.

Существует несколько вариантов истерии.

Истерия magna (большая, лат.). Это истерический невроз, особенно часто встречавшийся в конце XIX – начале XX веков. Обычно это припадок у женщины на виду у всех. Когда ее оставляют одну, припадок сразу заканчивается. Сюда же относятся и параличи, которые от внушения моментально проходят. Истерия *magna* свойственна недалеким людям. Здесь организм выражает то, что человек не может сказать словами. У истерика отсутствует катарсис (очищение) чувств, а это вызывает блокирование организма, паралич. Истерики – тип неразвитых личностей, такая реакция – примитивная форма защиты. Примитивный или закомплексованный человек на все реагирует своим телом.

Преобладание в психике эмоционального над сознательным вызывает истерические психозы. Опишем один из таких случаев. Жена была неверна, и муж застал ее в постели с другим. Женщина радостно обращается к супругу со словами: «Я загораю. Пошли в воду!» Муж считает, что жена сошла с ума, жалеет ее и немедленно прощает. Через два-три дня в больнице все полностью проходит. Однако все, что делает жена, – не игра. Она верит в то, что говорит. В этом случае подсознание оказывается умнее сознания.

Первым механизмы истерии раскрыл Фрейд: а) конверсия – душевные проблемы выражаются телесными симптомами (например, заболело сердце, желудок), б) диссоциация – реакция на неприятные эмоции путем отщепления участков психики (вышеназванный истерический психоз). 90% случаев патологии (сумасшествия) – это истерические психозы из-за психологических причин, которые могут вылечиваться без ущерба для личности человека. Симптомы истерии *tagna* могут быть, например, и у шизоида.

Гистерсионная истерия (от *hister* – актер, *лат.*). Гистерсионный истерик («истеростервоза») театрален, утрирован. Для него свойственно отсутствие глубинных привязанностей: *la belle indifférence* (прекраснодушная безразличность, *франц.*). Его друзья – это те, кто ему подыгрывает.

Блазированная (тихая) истерия. Характерна для женщин. Обычно это хрупкая, нежная женщина, выматывающая окружающим нервы своей тихостью («истеромимоза»). Реакцией таких людей на сложности с внешним миром являются постоянные жалобы и быстрый уход в болезнь.

Истерия мачо (мачо – испанский щеголь-гранд). Характерна для мужчин. Такой человек озабочен не тем, что он делает, а тем, как он это делает. Отсюда нарочитые мужественность и благородство, пренебрежение опасностью, особое эстетство.

Эпилептоид (возбудимый). Человек с длительной фазой эмоционального накопления. Когда накопление доходит до критического уровня, происходит резкий эмоциональный взрыв. Для фазы накопления характерны инертность и застреваемость. Эпилептоид отличается возбудимостью, эксплозивностью и брутальностью. В фазе накопления такому человеку свойственно проявлять ханжество и умильность. Это человек с улыбкой на устах и камнем за пазухой. Индивидуумы личности этого типа обидчивы, утрюмы и злопамятны. Развязка и взрыв могут наступить в любой момент. Таким людям свойственна садистическая сексуальность. Они – эгоисты.

Варианты эпилептоидной психопатии:

Эксплозивный эпилептоид. Для него характерны брутальные взрывы. Он буквально крушит все вокруг себя, рвет рубаху на груди (например, «пахан на зоне»).

Вязкий эпилептоид. Он – педант со всеми вытекающими отсюда последствиями. Такой человек замечен во время общих

трапез, т.к. он чрезвычайно долго и тщательно пережевывает пищу. У таких эпилептоидов редки эмоциональные взрывы. Характерно, что все идет у них туго и медленно.

Психастеник (тормозимый). Это прямая противоположность эпилептоиду. Главная черта психастеника – особая неуверенность, склонность к сомнению и нерешительность, астения. Психастеники очень редко бывают беззаботно веселы.

Существует два вида психастеников.

Тревожно-мнительный психастеник. Он конфузлив и робок, предельно застенчив. В отличие от сензитивного шизоида он более мягок и добродушен, для него характерен эмоциональный резонанс. Тревожно-мнительные психастеники совестливы и щепетильны. Они постоянно о чем-то беспокоятся. Мельчайшие обстоятельства жизни вызывают у них массу переживаний (например, тревожные мамы, постоянно кутающие своих детей). В обществе это хорошие люди. У них прекрасно развито чувство долга. В кризисные времена для них характерно проявление героизма: они часто идут в атаку впереди всех, закрыв при этом глаза.

Экспансивный психастеник (ананкаст). Для него типична склонность к сомнениям, но отсутствует застенчивость. Такой индивидуум личности больше сомневается в других, чем в себе. Экспансивные психастеники всегда подтянуты, излучают уверенность, застегнуты на все пуговицы. Для них характерен традиционализм (в том числе, религиозный). Они строго придерживаются традиционных образцов поведения и выступают в обществе как консерваторы. Они всегда против нововведений и бескомпромиссны. У них болезненное отношение к порядку: они педанты, формалисты и зануды. Для них характерна постоянная перепроверка всего, в связи с чем здесь можно говорить о неврозе навязчивости.

Параноик (застревающий, ригидный). Это человек, не отличающийся умом. У него развита воля, а не интеллект. Параноики аккуратны и добросовестно выполняют свои обязанности. Их разум не охватывает всю вещь целиком, поэтому частность для них само-довлеет: частное ценнее общего. Им дороги незначительные вещи и мелкие (а то и посредственные) теории.

Этот тип индивидуумов личности является социальной базой формирования и развития религиозных ересей. С такими людьми бесполезно спорить: тот, кто не согласен с ними, воспринимается

ими или как враг, или как дурак. Вся жизнь этих людей – борьба с «недоброжелателями» и «врагами». В семейных отношениях параноик проявит себя как ревнивец (нет верности у супруга), в науке – это изобретатель-неудачник (нет признания у «дураков-ученых»), в обществе – это сутяга (нет солидарности), а в религиозной сфере – борец против «ложных» традиций (нет истины). Функциональная конституция этого типа индивидуума личности такова, что ему необходимо за что-то бороться.

Параноик духовно незрел, своенравен, неоткровенен, упрям, подозрителен, интеллектуально ограничен и узок. Это фанатичный борец за «справедливость». Здесь мы наблюдаем борьбу во имя борьбы без учета и осознания реальности. Эти люди не критичны к себе. У них малая степень саморефлексии, поэтому они неумны, а отсюда их повышенная внушаемость и наивность. Их довольно легко переориентировать, не вступая с ними в спор. Об этом типе индивидуумов личности можно сказать следующее: они всегда довольны собой, неудачи их не смущают. Можно добавить, что также ничему и не учат.

Аффективный (циклоид). Такие люди – простые натуры без тени притворства. Они общительны, мягкосердечны и добродушны. Для них характерна синтонность, т.е. они прекрасно соответствуют требованиям реальности (Эрнст Кречмер). У них наблюдается повышенный аффект.

Существует два противоположных варианта аффективности.

Гипотимик (сниженное настроение). Это конституционально депрессивный человек. Гипотимики – пессимисты и скептики. Они грустны и тихи, при этом очень обходительны в общении. Они могут быть заторможенными и унылыми, но для них характерен эмоциональный резонанс: они с пониманием относятся к другому человеку, утешают его. Аффективные гипотимики страдают астенией – жалуются на слабость, утомляемость и невысыпание. Из литературных героев примером аффективного гипотимика можно назвать Печорина из лермонтовского романа «Герой нашего времени».

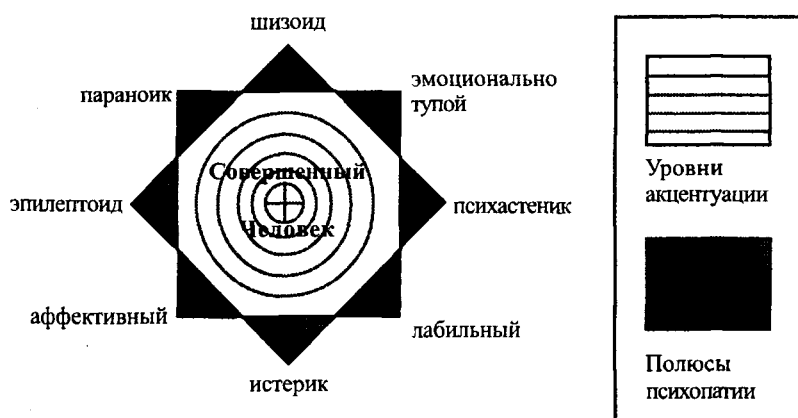
Гипертимик (повышенное настроение). Такой человек проявит себя добрым и отзывчивым. В обществе он будет очень общителен. Он отличается неплохими способностями, для него характерно обилие планов. Однако такие люди редко доводят свои планы до конца. Они легкомысленны, и у них отсутствует внутренняя ди-

сциплина. Кроме повышенной активности, не приводящей к принципиальным результатам, они отличаются авантюризмом. На них нельзя опираться в жизни. Литературный пример аффективного гипертимика – Ноздрев из гоголевских «Мертвых душ», а из героев детских книжек – Буратино.

Лабильный (неустойчивый, безудержный, безвольный). Люди такого типа внутренне небогаты. В обществе их считают «пустыми» людьми. Они страдают нецелестремленностью и непостоянством; часто меняют свои решения, установки, профессии. Для них характерна жажда новых впечатлений и развлечений. Они обладают повышенной внушаемостью и очень впечатляемы (пассивно). Неустойчивый психопат конформен к окружающей среде, поэтому часто попадает в «дурные компании». Он лучше других адаптируется в жестких условиях (например, в армии). 50% алкоголиков и 70% наркоманов относятся к этому типу индивидуума личности.

Эмоционально тупой. Здесь наблюдается сниженный аффект. Для людей этого типа личности характерны сильная редукция или даже отсутствие стыда и понятия чести. Важной характеристикой таких людей является то, что у них не возникает чувство раскаяния. В этом случае очень возможна латентно протекающая шизофрения.

С) Соотношение патохарактерологических расстройств и душевных страстей. Варианты патохарактерологического развития личности и религиозные грехи



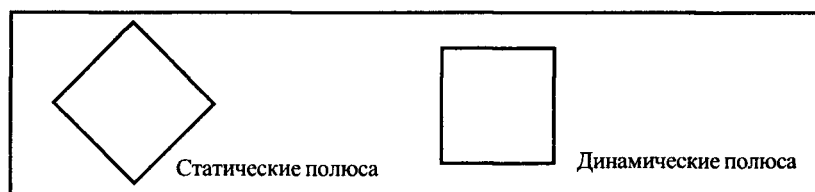
Следуя логике вышеприведенной схемы, попытки антропологической типологии массива общества, исходя из понятия «нормальный» или «совершенный человек», представляются бесперспективными. Согласно восьмиполусной схеме патохарактерологического развития личности «совершенный человек» является осевой точкой центрально-симметричной схемы. Человек представляет собой индивидуум личности, т.е. необходимо акцентуирован. В осевой точке акцентуация отсутствует. Это – личность в чистом виде, антропологически и социально-исторически не задаваемая и не определяемая. Итак, это одновременно и человеческая, и внечеловеческая личность (принцип человека).

Согласно христианской терминологии осевая точка индивидуумов личности, или «Совершенный Человек» – это богочеловеческая Личность, или Богочеловек Иисус Христос, совершенный Бог и совершенный человек, пункт неизменного, нераздельного и неслиянного, неразлучного единства Бога и человека, пункт одновременно и имманентный, и трансцендентный всякому индивидууму личности. Личность Христа сверхиндивидуальна: она одновременно и человеческая, и божественная. «Он – начаток, первенец из мертвых, дабы иметь Ему во всем первенство, ибо благоугодно было Отцу, чтобы в Нем обитала всякая полнота» (Кол. 1, 18–19). Мессия – это не только историческая данность, но и антропологическая данность человека. Христос как принцип человека – с каждым человеком и в каждом человеке: «Я с вами во все дни до скончания века» (Мф. 28, 20). В этом отношении Мессия с каждой религией, но не в каждой религии. Христос тот, Кого должен реализовывать в себе человек, к Кому он должен идти путем обожения, независимо от того, в каком историческом периоде он живет, в какой культуре воспитан и к какой религии принадлежит. Путь в обратную сторону – деструктивный путь болезненной утраты человеческих качеств.

Типологическое разделение массива общества представляется в определенной степени возможным, если мы будем проводить его через выделение крайних вариантов (в схеме полюсов) патохарактерологического развития личности, в сторону которых интенсируют типы, находящиеся в массиве. Понятно, что чем дальше от центра симметрии (от оси Совершенного Человека) в сторону полюса психопатии, тем более выражена внутренняя дисгармония

индивидуума. В человеке также будут наблюдаться утрата творческого начала и редукция качества его свободы. Вряд ли здесь можно говорить о постепенном переходе, скорее о ступенях акцентуации и пороге акцентуаций.

Как видно из схемы, границы типов условны и подвижны. Возможны определенные взаимопереходы типов и промежуточные типы между смежными массивами. Противоположные полюсы характеризуются противоположными деструкциями личности и т.д. Патохарактерологическая структура личности по схеме описывается векторами, направленными к полюсам, исходя из их длины. Здесь можно различать статические и динамические полюсы. К статическим полюсам относятся: шизоид, истерик, эпилептоид и психастеник, а к динамическим – параноик, лабильный, аффективный и эмоционально тупой.



Эта схема примечательно соотносится с типологией душевных страстей в христианстве по святоотеческому преданию, как, например, это систематизируется в известном сочинении «Добротолюбие». Обобщенно схему душевных страстей можно представить следующим образом:



У святого Исаака Сирина⁸¹ мы находим практически такую же схему с небольшой модификацией (в одном случае он совмещает два смежных полюса в один). Схема святого Исаака Сирина интересна для нас тем, что описывает грехи, свойственные душевным страстям. Классификация грехов против Христа у него соответствует вышеописанной классификации индивидуумов личности на основе вектора отклонения к психопатиям.



Религиозный грех в этом контексте определяется как деструктивное для личности патологическое отклонение от «совершенного человека». Психическое исцеление и спасение души от пут греха в этом случае нельзя рассматривать в отрыве друг от друга. С этой стороны религия раскрывается как путь спасения души и духовного совершенствования человека.

⁸¹ Исаак Сирин (Исаак Ниневийский) (умер в конце VII в.), христианский писатель, монах-отшельник, отец Церкви. В 661 г. был епископом Ниневии, затем удалился в монастырь Раббан Шабор. Его сочинения (на сирийском языке) на темы аскетики и мистического самоуглубления получили широкую известность в восточно-христианском мире, были переведены на арабский, греческий, славянский и другие языки. Память в Православной Церкви 28 января (10 февраля).

Здесь вновь можно вернуться к трехчастной структуре человека, представляющей собой триединство духа, души и тела⁸². Мозг человека не является первопричиной самого себя. Он – механизм с определенными функциями и целями, биомеханическое орудие для формирования сознания, интуиции, воли, чувств. Функция механизма – улавливать и передавать силу. Сам он не является производителем силы. Так и мозг. Он не производитель, а проводник духовной жизни. Как механизм он способен к функциональному улучшению, т.е. к эволюции. Цель эволюции мозга – достижение неохотимой сложности для проявления духа. «Духовность – это то, что отличает человека, что присуще только ему, и ему одному»⁸³. Дух, организующий человека как личность, больше, чем мозг. Мозг – тело человека, а душа – производная жизнедеятельности мозга в социуме, основа исторической культуры⁸⁴. Воздействия на мозг меняют психику человека: 1) эмоции как физиологические реакции человека на воздействие внутренних и внешних раздражителей, имеющие ярко выраженную субъективную окраску, и 2) чувства как дифференцированные и устойчивые эмоции, возникающие в результате социальной организации индивидуума (например, интеллектуальные, эстетические, нравственные). «Духовность, свобода и ответственность – это три экзистенциала чело-

⁸² «Мы знаем два вида духов, из которых один называется душою [«вещественный дух»], а другой выше души и есть образ и подобие Божие» (Татиан. Речь против Эллинов // Ранние отцы Церкви: Антология. Брюссель, 1988. – С. 380); «Как и от Апостола мы этому научаемся, когда говорил он Ефесянам, молясь о них, да сохранится все совершенная благодать и тела и души и духа в пришествии Господа [1 Фес. 5, 28], говоря «тело» вместо «питательная часть», «душою» означая чувствующее, а «духом» – умное [самосознающее]» (Григорий Нисский, св. Об устройении человека. СПб., 2000. – С. 33).

⁸³ Франкл В. Человек в поисках смысла. М., 1990. – С. 93.

⁸⁴ «Душа сама по себе не бессмертна... Душа, не знающая истины, умирает и разрушается вместе с телом... Но если она просвещена познанием Бога, то не умирает, хотя и разрушается на время. Ибо не душа сохранила дух, но сама им сохранена... а когда она соединена с божественным духом, то не лишена помощи, но восходит туда, куда возводит ее дух» (Татиан. Речь против Эллинов // Ранние отцы Церкви: Антология. Брюссель, 1988. – С. 381); «Душа есть сущность живая... пользующаяся снабженным органами телом и доставляющая этому жизнь и приращение, и чувствование, и производительную силу [Душа действует посредством органического тела, сообщает ему жизнь, возрастание, чувство и силу рождения]» (Иоанн Дамаскин, св. Точное изложение Православной веры. М., 1998. – С. 153).

веческого существования»⁸⁵. Они представляют собой не характеристики человеческого бытия, а его конститутивные качества. Тело (мозг) – арена борьбы индивидуума личности с грехом, наследуемым им в процессе интернализации иных ему «я» (ср. учение о первородном грехе в христианстве). Мозг человека являет себя как человеческий мозг только в системе дух-душа-тело, поэтому режим работы мозга неправомерно сравнивать с компьютером, производящим механический расчет.

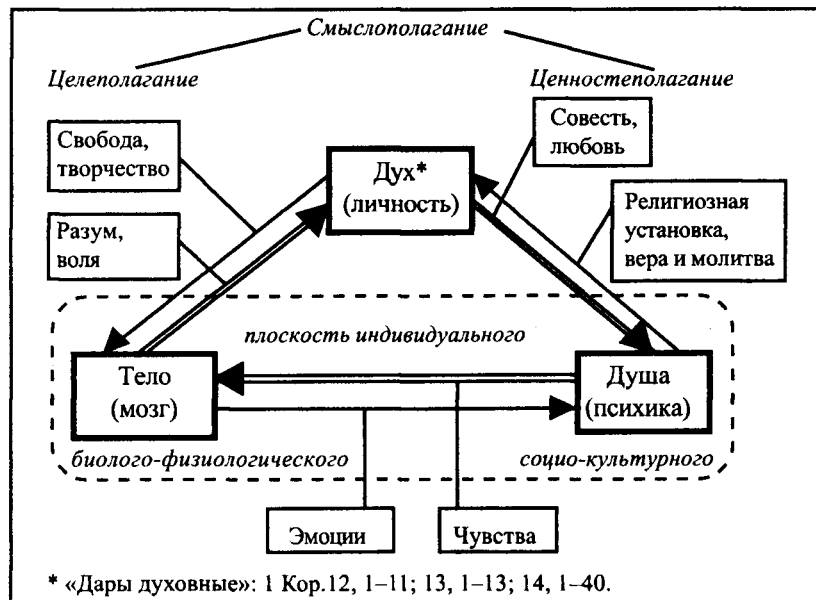
Здесь по-новому возникает вопрос, как сознание базируется на бессознательных феноменах и как бессознательное участвует в акциях сознания. Теория Карла Густава Юнга о том, что становление зрелой личности непосредственно связано с прояснением и интеграцией проявлений бессознательного, представляется в этой связи односторонней. Человек хорошо функционирует тогда, когда он из своего бессознательного в сознание выводит не все, но вместо этого интегрирует в свое сознание иные ему индивидуумы («я»), вживается в чувства и намерения других. Неполнота не эквивалентна утрате. Она может быть испытана и как обретение. Когда человек переживает опустошенность, то целью терапии не должно быть указание на то, что при определенном взгляде он может усмотреть некие ростки в «пустыне», из которых, постоянно возделывая, он может вырастить «джунгли». Пустыня как место абсолютной ясности научает совершенно другому. Мы должны вспомнить опыт немалого количества религиозных святых, да и самого Иисуса Христа, которые удалялись в пустыню, чтобы обрести опыт истины. В скудности они испытывали богатство.

Религиозный опыт духовной жизни указывает, что существует закономерная взаимосвязь между неполнотой и развитием, между утратой и обретением. Это подтверждает построение мозга. Одна из фундаментальных линий инволюции человеческой жизни – утрата нервных клеток мозга, поражение сосудов его кровоснабжения и связанное с этим ослабление психики. Психическая деятельность финальна. Но утраты в душевной области компенсируются, как правило, углублением духовной жизни (развиваются мудрость, смирение, религиозность). Религиозное мировосприятие выходит на новый уровень своего развития. В этом отношении мож-

⁸⁵ Франкл В. Человек в поисках смысла. – С. 93.

но говорить о двух этапах особой религиозности человека: юности и старости. Нейрофизиология констатирует: утрата нервных клеток, которую человек не может избежать, сопровождается когнитивным обретением, а именно обучением основоположениям жизни как коллективности. Обретение смысла человек достигает во встрече с другими людьми. Экзистенциальная роль этого процесса в истории нарастает. «Возможность духовного существа «соприсутствовать» иному существу – это изначальная способность, сущность духовного существования, духовной реальности... Духовное существо может не только соприсутствовать просто иному существу. Оно, в частности, может и соприсутствовать равному себе, такому же духовному существу»⁸⁶. Речь идет о переживаемом событии, определяющем некоторое событие как духовное.

Духовность человека в акте смыслополагания проявляется и раскрывается: 1) через целеполагание посредством свободы и творчества и 2) ценностеполагание посредством совести и любви (любовь видит и раскрывает возможную, но, может быть, еще не реализованную, ценностную перспективу в любимом).



⁸⁶ Франкл В. Человек в поисках смысла. – С. 94.

Для индивидуума личности характерны четыре сферы проявления: 1) социоисторическая (общество, культура, история, география), 2) витальная (впечатления организма и ощущения мира), 3) функциональная (планы, желания, амбиции), 4) трансцендентная (благодарность жизни и Богу, экзистенциальная лимитированность, «чувство тварности»). Консонантность, созвучие этих четырех сфер в жизни является «нормой» для индивидуума личности, но встречается не часто. Среди людей она скорее исключение. Нарушение консонантности в конкретной ситуации приводит к трансцендентному кризису человека, разрешение которого кажется ему невозможным. Однако такой кризис имеет две стороны: 1) опасность удлинения вектора акцентуации в сторону полюса психопатии и 2) возможность преодоления устаревших (не действующих) ограничений, а следовательно, усиление саморефлексии и прогресс самопонимания. Итак, трансцендентный кризис открывает человеку возможность выбора. Это – возможность паузы, когда производится оценка собственного смыслового горизонта. В момент паузы осуществляется «прислушивание к жизни». В этой связи жизненные ситуации являются указателями возможности выбора, когда индивидуумом реализуются свободная воля и творчество личности.

4. Соотношение природного и духовного в человеке

Сложность в понимании того, чем является человеческий дух, заключается в том, что дух – не просто составная часть нашего тела, как, например, легкие или печень. Дух – это скорее инструмент, который мы должны задействовать, чтобы понимать дух. Мы должны, как барон Мюнхаузен, вытаскивать себя из болота, ухватившись за собственные волосы. Нильс Бор при исследовании квантовой механики вывел следующее правило: инструмент исследования не может быть предметом исследования, потому что он служит средством наблюдения. Средство и предмет взаимоисключают друг друга при исследовании, вот почему мы вынуждены подходить к проблеме духа с различных, несовместимых отправных точек.

Дискуссии о сущности духа ведутся издревле и известны в различных религиях, а начиная с Платона, поставлена проблема о различности духа и тела. Физические высказывания о теле отличаются от ментальных высказываний о мыслях и чувствах. Однако

это не означает, что ментальные высказывания не связаны с телесными функциями. Еще Гален во II веке показал, что мозг как телесный орган есть место сознания и чувств. Монизм считает, что духовные процессы – производные мозга. Дуализм утверждает, что они – более чем производные мозга или нечто принципиально отличное. Была выработана масса моделей соотношения духа, души и тела, отражающих мировоззрения их создателей: идеалистические или натуралистические, рационалистические или эмпирические. Некоторые экстремисты среди монистов даже утверждают: мозг и дух – понятия с одним содержательным объемом⁸⁷.

Мозг человека создавался в процессе эволюции живого. Дарвинизм усложнение и развитие мозга объясняет давлением естественного отбора, позволяющего более разумным зверям легче находить незанятые экологические ниши для размножения. Но здесь возникает больше вопросов, чем ответов. Появился дух вместе с жизнью на земле? Появился дух с появлением мозга? Появился дух с появлением человека? Ответ будет зависеть от того, что мы понимаем под духом. Даже убежденный монист вряд ли скажет, что и обезьяны имеют дух, а тем более рыбы и примитивные организмы. Хотя обезьяны способны чувствовать, мыслить и желать, они не обладают способностью оперировать словами.

Однако никто не сомневается, что у человека есть дух. Если говорить о мозге человека как о теле (плоти), через которое проявляет себя дух, то здесь мы также сталкиваемся с рядом гносеологических трудностей. Нет никакого объяснения эмбрионального развития мозга: нейробиология не знает аналога генетическому коду⁸⁸. Но, предположим, что когда-нибудь будут объяснены эмбриональные истоки мозга. Тогда остается вопрос: как могут быть объяснены духовные состояния, например, чувство сотворенности и абсолютной зависимости, вера, эстетическое желание через состояния мозга, то есть через электрическую активность в клетках мозга? Психологи отвергают возможность подобного редуccionистского объяснения человеческого духа. Основанием для антиредуccionизма служат следующие моменты: 1) в редуccionистском объяснении интенциональный характер состояний духа при-

⁸⁷ Churchland P.S. *Neurophilosophy*. Cambridge; Massachusetts, 1986. – 546 p.

⁸⁸ Purves D. Lichtman J.W. *Principles of Neural Development*. Massachusetts, 1985. – 433 p.

дется свести к энергийным свойствам состояний мозга, что теоретически недопустимо; 2) интроспективная сущность восприятия духовных состояний должна принципиально отличаться от состояний мозга; 3) такие состояния духа, как, например, чувство любви, вера, надежда, в противном случае были бы бессодержательными понятиями психологии, подобно понятию флогистона в наивной термодинамике.

Методология естественных наук кроме редукции не предполагает других возможностей анализа и объяснения. Поэтому постоянно будут возникать теории, стремящиеся свести состояния духа к состояниям мозга. Однако дух – комплексный феномен. Комплексность означает, что для описания более комплексного феномена из двух данных требуется больший объем информации. Комплексный феномен определяется многообразностью взаимодействий большого числа элементов. Так, например, четырехлитровый сосуд с сотней тысяч миллиардов молекул гелия является менее комплексным феноменом, чем мозг человека с его только десятью миллиардами нервных клеток. Изучение функций мозга требует практически невозможного – охватить немислимое многообразие гормональных и электрофизиологических взаимодействий миллиардов нервных клеток.

Здесь мы опять-таки видим необходимость редукции: следует вычленивать важнейшие для процесса X -клетки и элиминировать неважные. Однако решение о важности зависит от предпонимания того, что есть мозг. Это герменевтическое предпонимание складывается из присущих человеку образов интерпретаций, задаваемых его собственным жизненным опытом и, в первую очередь, его религиозно-культурной подосновой. Эти интерпретации задействуются в начале анализа комплексной структуры, чтобы отличить существенное от несущественного. Так, если один нейробиолог для процесса X считает важной одну группу клеток и их взаимодействия, а другой – другую, то они придут к различным объяснениям одного и того же феномена. В то же время теории, объясняющие комплексные феномены высоких степеней, не допускают возможности решающей и окончательной экспериментальной проверки. Отсюда возникают напряженности в самой науке, ведь ценность теории может быть объективной только тогда, когда она независима от конкретного мозга или духа. Поэтому проект полной

редукции психологических теорий к нейробиологическим является принципиально невозможным и практически утопическим: в теориях о человеческом духе⁸⁹ мы всегда будем сталкиваться с нередуцируемым, но важным «остатком».

Вышесказанное означает, что наивный реализм касательно соотношения духа и действительности недопустим. Согласно развитой в XVIII веке Иммануилом Кантом теории познания чувственные данные не отражают действительный мир в духе (как предполагает метафизика реализма) и не снабжают дух основанием для выявления действительности (как считает метафизика идеализма). Кант убедительно объяснил, что дух познает мир посредством конструктивного процесса: чувственные данные становятся опытом. Это означает, что они становятся осмысленными после того, как дух интерпретирует их с помощью таких категорий, как время, пространство и объект. Дух привлекает эти категории в сферу опыта *a priori*, а не выводит их из него. Сознание построено по своим принципам, действительность которых задана *a priori*, как, например, принципы индукции и причинности, позволяющие духу выстраивать из опыта упорядоченную и структурированную действительность. В русле структурализма кантовская теория познания оказала значительное влияние не только на гуманитарные науки – такие, как психология, лингвистика, антропология, но и на биологию. Структурализм предполагает, что всякое знание о мире феноменов входит в дух как в высшей степени абстрактное строение, т.е. как структура. В досознательном поступательном преобразовании чувственных данных в структуры информация необходимым образом редуцируется и утрачивается, потому что создание структур – не что иное, как селективное разрушение информации. В связи с этим структурализм считает, что действительность является абстрагированным от феноменального мира ансамблем структурных трансформаций. Чувственные данные становятся осмысленными тогда, когда они трансформируются так, что покрываются уже содержащейся в духе структурой⁹⁰.

⁸⁹ Stent G.S. Hermeneutics and the analysis of complex biological systems // Depew D.H., Webster B.H. (ed.). *Evolution at the Crossroads: The New Biology and the New Philosophy of Science*. Cambridge; Massachusetts, 1984. – P. 209–225.

⁹⁰ Stent G.S. Limits to the scientific understanding of man // *Science*. 1975. № 187. – P. 1052–1057.

Нейробиологические исследования визуальных восприятий выявили: наша нервная система действительно работает в согласии с принципами структуралистского реализма как минимум на первых ступенях переработки чувственных данных. Визуальное восприятие начинается с двумерного отображения, бросаемого окружающим на мозаику фоторецепторных клеток ретины, и заканчивается осмысленной интерпретацией отображения, например, «это – деревянный стол». Очевидно, что интерпретация зависит не только от самого отображения, но и от контекста, в котором оно возникает, а также от намерений наблюдателя. Визуальное восприятие является поэтому интерпретативным процессом, с помощью которого информация обретает для наблюдателя эксплицированный смысл, который первоначально в отображении содержался лишь имплицитно. Без редукции и абстрагирования поток информации в отображениях не мог бы быть интерпретирован никаким объемом нервной системы.

Начало процесса абстрагирования объясняется кантовскими категориями, чья априорная природа свидетельствует о своем осуществлении в содержащихся в нервной системе распределительных циклах. Одна из кантовских категорий – категория «быть объектом». Чтобы абстрагировать важную информацию о форме отображаемого объекта, процесс восприятия предполагает, что очертания объектов находятся, вероятно, в таких областях отображения, где есть предохранение от неожиданной смены силы света. Чтобы эксплицировать затем присутствие очертаний, лишь имплицитно содержащихся в отображении, необходимо уяснить, каким образом сила света в отображении изменяется от места к месту⁹¹.

В нейробиологии были разработаны теории⁹², подтверждающие кантовскую эпистемологию и поставившие перед человечеством новую проблему искусственного интеллекта. То, что кантовские категории обозначаются как априорные, означает, что они были заданы индивидууму в полном значении уже при рождении. Как выявили в дальнейшем исследования Жана Пиаже⁹³, когнитивное развитие детей доказывает, что кантовские категории возникают

⁹¹ Stent G.S. Cerebral hermeneutics // Journal of social biological strictures. 1981. № 4. – P. 107–124.

⁹² Marr D. Vision. San Francisco, 1982. – 397 p.

⁹³ Piaget J. Genetic Epistemology. N.Y., 1970. – 84 p.

после рождения как результат диалектического взаимодействия между саморазвивающейся нервной системой человека и окружающим его миром. Согласно Пиаже кантовские категории, хотя первично и имманентны человеческому духу, но организуются постепенно на эмпирически отличаеваемых друг от друга ступенях развития. Это филогенетическое и онтогенетическое объяснение кантовских категорий получило название эволюционной эпистемологии⁹⁴.

Итак, наивный реализм не может объяснить человеческий дух, но так же обстоят дела и с монизмом, представляющим дух как природный феномен, отрицая при этом дух как моральный феномен. Монизм утверждает, что состояния духа – это только состояния мозга. Так как человек определяется как социальное животное, то монизм утверждает: моральные категории стали имманентны человеческому духу в результате естественного отбора, они позволяют духу оперировать с важным миром человеческих субъектов и заботиться об организации общинной жизни. Эта теория – новое ответвление старой дуалистической теории, согласно которой человек отчасти животное, а отчасти божество, т.е. живет как внутри, так и вне природы. Такое понимание мы встретим, например, и в религии додинастического Египта, и в семитских религиях. Погребальные обряды доисторического человека свидетельствуют, что и в те времена люди исповедовали подобные воззрения.

Ядром теории о сущности человека является индивидуум личности, обладающий и телесными, и духовными качествами. Телесность человека характеризуется природными свойствами, как и телесность животных, т.е. доступна исследованию естественнонаучными методами биологии. Напротив, духовность показывает наличие неприродных свойств и характеризуется такими качествами, как единственность в своем роде, незаменимость, святость, ценность, цель. Для проблемы соотношения тела, души и духа особенно важна свободная воля человека. Неприродные духовные свойства основаны в Боге, а не в животных. Философы и теологи от Платона и блаженного Августина до Рене Декарта и Иммануила Канта занимались парадоксом человеческого существа, наполовину животного, наполовину божественного.

Точка зрения этики, строящаяся в русле учения Платона, гласит,

⁹⁴ Campbell D.T. Evolutionary Epistemology // Schilpp P.A. (ed.). The Philosophy of Karl Popper. La Salle, 1974. – Vol. 141.

что ведущее ценностное суждение о «добре» и «зле» не выводится из натуралистических размышлений о роли человека подобно животному в природе (Аристотель), оно неприродно. Понятие свободной воли человека – средоточие неприродных свойств, что следует из теории о сущности человеческой личности как морального агенса. Чтобы оценить действие личности как моральное добро или зло, мы должны предполагать, что личность не только желала это действие, но и была свободна не желать его.

Антиномичное противопоставление свободы воли и детерминизма ложно, так как в связи с антитезой монизма-дуализма не стоит вопрос о том, могут ли действия животных подчиняться причинным силам природы не полностью. Если бы не было полной детерминированности, то биология не была бы естественной наукой. Вопрос скорее ставится о том, может ли свободная воля быть природным свойством человека. Некоторые философы прямо утверждают это⁹⁵. Этот вопрос вращается вокруг аргументов о том, соотносимы ли наши представления о мире природы с наличием свободно волимых действий. Мир природы не открывает в себе пространство для приложения свободы воли, учит лапласовская биология. Однако исследования выявили, что природа ни в коем случае не соответствует лапласовским представлениям. События нашего мира индетерминированы в силу микрофизических (т.е. квантово-механических) и макрофизических (т.е. хаотических) случайностей.

Но все вышесказанное не означает, что природе присуща свободная воля, потому что существенное для личности, действующей исходя из свободной воли, – это ее автономия. Автономия означает, что личности, хотя ее воля и не обладает иммунитетом от каузальных влияний природы, дан определенный ареал независимости, в силу чего дух как последняя инстанция человека выбирает волимое. Согласно исследованиям Виктора Франкла, человеческая автономия представляет собой свободу: 1) по отношению к влечениям (человек обладает ими, но не исчерпывается ими), 2) по отношению к наследственности (человек способен развить свои задатки как в добродетели, так и в пороки), 3) по отношению к среде (влияние среды определяется тем, как человек к ней относится и что из нее

⁹⁵ Dennett D.C. *Elbow Room. The Varieties of Free Will*. Cambridge; Massachusetts, 1984. – 200 p.

делает для себя). Процесс принятия автономного решения определяется духовными качествами человека. Поэтому ареал независимости личности не определяется квантовой механикой или хаотической случайностью в природе, хотя те и являются причиной индетерминированности природных событий, но не допускают природных событий, автономных от их причинно-следственных влияний. Поэтому именно автономия свободной воли, связанная со вторым качеством личности – творчеством, а также последняя решающая инстанция человека – его дух – это те составляющие индивидуума личности, которые выходят за пределы природных свойств человека.

Парадокс природных и неприродных свойств личности может быть осмыслен в контексте понятия комплементарности Нильса Бора⁹⁶. Бор использовал слово «комплементарный» не в повседневном значении, подразумевающим, что две части представляют одно целое. Он имел в виду фундаментальное свойство природного мира, которое несовместимо ни с наивным, ни со структуралистским реализмом. В 1927 г. Бор ввел понятие комплементарности, чтобы обозначить отношение между описаниями света как волны и как частицы, отражающими важные особенности феномена света. Эти две характеристики света являются комплементарными свойствами действительности: хотя оба свойства понятийно несоединимы, невозможно показать, что они находятся в прямом или эмпирическом противоречии. Основание этого лежит в том, что анализ света как волны или частицы требует исключаящие друг друга методы наблюдения. Объект исследования и инструмент исследования взаимно незаменимы. В 1929 г. в докладе «Свет и жизнь» Нильс Бор свою идею комплементарности распространил на проблему соотношения телесных и духовных составляющих человека: «Чувство свободы воли должно восприниматься как принципиальное свойство наделенной сознанием жизни».

В свое время Рене Декарт различал две принципиально отличные субстанции: *res cogitans* духа и *res extensa* материи. В середине XVIII века ньютоновская физика поставила под сомнение понятие нематериальной субстанции, и Иммануил Кант заменил картезианский субстанциальный дуализм на эпистемологический дуализм:

⁹⁶ Bohr N. Light and Life // Nature. 1933. № 131. – P. 421–423, 457–459.

мы обитаем в двух метафизически различных мирах с двумя законами практического и теоретического разума. Животный и божественный, природный и неприродный, практический и теоретический разум составляют комплементарные свойства человеческого существа. Хотя интуитивно свободная воля личности и причинная необходимость природы несовместимы, но мы как разумные существа не можем отбросить ни понятие моральной свободы, ни понятие природной детерминированности. Те редкие люди, которые отбраковывают одно из этих понятий, – больные психопатологическими расстройствами, и большинство из них находится либо в психиатрических клиниках, либо в тюрьмах.

Отношение индивидуума личности к своим действиям предполагает две различные исходные позиции: природный или духовный контекст. Ученые-естественники рассматривают человека как материальный объект, чьи действия детерминированы, предопределены феноменами природного мира, а ученые-гуманитарии – как разумный субъект, чьи действия определяются автономной свободной волей и творческим созиданием⁹⁷. Здесь проявляется парадоксальная комплементарная сущность духа, дарованная нам в этом бытии. Но это – наш дух, с которым мы должны научиться обращаться. Сами же принципы обращения с духом тематизируются не чем иным, как религией. В силу этого религия внутренне присуща, свойственна человеку, а религиозное сознание является характерной и ничем не заменимой формой сознания и осмысления человеком мира и себя самого. Религия организует реализацию человека как личности.

5. Символическое смыслополагание и религиозный символ

А) Символическое смыслополагание

Сама личность представляется символом абсолютного Бытия, характеризуемого через полноту свободы и творчества. Не являясь абсолютным Бытием, через осмысление личность выявляет собой его форму. Она участвует или, лучше сказать, причастна ему (таинство причастия).

Механизм смыслополагания не дается человеку с рождения. Он – возможность вочеловечивания человека. Индивидуум лич-

⁹⁷ Stent G.S. (ed.). *Morality as a Biological Phenomenon*. Berkley, 1980. – 295 p.

ности формируется и переформируется посредством смысла, поэтому он всегда открыт вовне себя, имеет интенцию к трансцендентному, где последним эсхатологическим горизонтом является абсолютно трансцендентное, Бог: «Бог все во всем» (1 Кор. 15, 28). С помощью религиозного смыслополагания абсолютно трансцендентное человеку из неопределимого делается определимым⁹⁸. Трансформация неопределимого в определимое происходит в процессе символического кодирования. Символ «покрывает» собой трансцендентное человеку. «Абсолютное постигается не «с помощью» символа, а «в» символе»⁹⁹. Мы, например, не в состоянии увидеть небо, даже освещая его прожектором. Облака, которые мы видим, не являются небом, но они «на небе» и поэтому могут быть видимым символом невидимого неба. Однако «если интенция не идет дальше видимого символа, то она не достигает незримой трансцендентальности. Таким образом, символ всегда пребывает в неопределенности: он всегда нечто меньшее, чем та вещь, которую он символизирует, но при этом больше, чем просто ее образ»¹⁰⁰.

Итак, религиозное смыслополагание имеет для индивидуума личности указующую и ориентирующую функции. Покрытое символом представляется человеку потусторонним, пустым горизонтом, не обладающим посюсторонней реальностью. Однако форма покрытого, его общие контуры проступают в посюсторонний мир человека через покрывающий символ. Символ становится началом, связующим посюсторонний и потусторонний миры. Через него потустороннее обретает для человека характер гарантированности. Из разряда непостижимого, а потому опасного и страшного (*tremendum*) оно переводится в разряд созерцаемого, переживаемого, а потому как гарантированный порядок завораживающе прекрасного (*fascinans*)¹⁰¹.

В) Свойства символа

Символ обладает свойствами имманентности и трансцендентности, поэтому он может связывать имманентное и трансцендентное для человека. Через это связывание он обретает некоторое

⁹⁸ См.: Luhmann N. Funktion der Religion. Frankfurt a.M., 1977. – S. 26.

⁹⁹ Франкл В. Человек в поисках смысла. – С. 127.

¹⁰⁰ Там же. С. 128.

¹⁰¹ См.: Otto R. Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. München, 1991. – S.14–52.

участие (*μέθεξις*) в действующей силе покрываемого им (ср. агенс-каузальность). В трудах св. Иоанна Дамаскина сформулировано учение об иконе как религиозном символе. Божественность сообщается (передается) иконе производным образом как божественная *ἐνέργεια* (энергия) или *χάρις* (благодать, дар, милость) и должна религиозно почитаться как материально опосредованная символом (в частном случае – иконами) менее, чем таковая в себе (покрытое символом). Дамаскин опирается на неоплатоническую онтологию в «Ареопагитиках» (Псевдо-Дионисий Ареопагит): в многогоризонтной системе вложенных миров (ступенчатое бытие) высшее может отражаться через низшее (принцип символической опосредованности). Иконофильская теория религиозного символа Дамаскина позднее была развита в сочинениях св. Феодора Студита: «Икона есть отображение [*παράγωγος, σκιά, ἀιτιατόν*] прообраза [*ἀρχέτυπος, ἄτιον*]. Прообраз и отображение различны по природе [*φύσει, κατ' οὐσίαν*]. Икона предлагает (представляет) только форму [*ἡ σχέσις*] плоти, а не ее природу (существо) [*ἡ φύσις*], и потому она менее представляет божественность. Таковая отображена настолько, насколько она едина с представляющим ее телом. Что высказывается о прообразе, может быть высказано также об отображении, но не непосредственно [*κυρίως*], а омонимически». Божество присутствует в иконах «по относительному их к Божеству причастию, так как и они участвуют в благодати и чести»¹⁰². Так образуются понятийные пары «*φύσις – ἐνέργεια*» у св. Иоанна Дамаскина и «*φύσις – σχέσις*» у св. Феодора Студита. Итак, символ обладает святостью через участие в божественных энергиях и фиксацию формы покрываемого им святого. То есть, с одной стороны, символ актуализирует покрытое им, а с другой – покрытое символом остается недоступным для человека. Через религиозный символ святое является профанному одновременно имманентным и трансцендентным. Поэтому богословие, систематизирующее закономерности религиозных символов (в том числе и языковых мифологических понятий), моделирует амбивалентные конструкты святого (например, «символы веры»).

С) *Функции символа*

Важной представляется указательная функция символа (*τό σύμβολον*). Символ есть обозначающее (*X*), которое покрывает со-

¹⁰² Patrologiae cursus completus. Series graeca, 99, 340.

бой обозначаемое (Y). Указательная функция может реализовываться символом различными образами и средствами в различных плоскостях религиозной символической системы: 1) плоскость языка – мифология и богословие; 2) плоскость действия – культы, ритуалы, обряды; 3) плоскость визуального – изображения, иконы, архитектура, сакральные географические объекты; 4) плоскость слухового – культовая музыка; 5) плоскость обоняния – благовония, фимиамы, ладан. Можно выделить пять типов указывания:

1. X активирует Y. Между X и Y возникает причинно-следственная связь. Брак активирует женское плодородие, беременность – следствие брачных отношений. Брак символизирует соединение различных пар, которые более не противоположны, но дополняют друг друга в высшем единстве, которое больше, чем сумма компонентов. В древних религиях священный брак символизировал соединение неба и земли, мужского и женского начал. Священный брак (иерогамия) – символ плодородия. Например, в месопотамском культе священный брак царя и жрицы во время празднования нового года призван был служить укреплению космического порядка. В связи с этим наступающий год ожидался плодородным. В христианстве Церковь именуется «невестой», а Христос – «женихом» (ср. богословское осмысление «Песни песней»). Пострижение в монашество и рукоположение во священство рассматриваются как священные узлы (ср. богословское обоснование celibата).

2. X является частью Y. В семейных отношениях между супругами и родителями и детьми поцелуй выражает не только нежность, но и взаимопринадлежность, родство. Братский поцелуй в христианстве (особенно раннем) символизирует взаимопринадлежность членов общины. Символ служит как социальное связующее, он определяет и формирует религиозную общину.

3. X имитирует Y. Этот тип символического указывания особенно развит в магических практиках. Например, изготавливается, а затем разрушается образ врага. Потрясение кулаком в воздухе символизирует удар кулаком по врагу и т.д. Имитация осуществляется в плоскостях визуальной, языковой и действия. Имитирующий символ прост для понимания и обычно не требует дополнительной информации.

4. X обозначает Y. Этот тип символического обозначения требует знания дополнительной информации. Например, изображение

первыми христианами Иисуса Христа в виде рыбы. Если традиционное величание «*Ἰησοῦς Χριστός Θεοῦ Υἱός Σώτηρ*» (Иисус Христос Божий Сын Спаситель, *греч.*) составить как аббревиатуру, то получится слово *ἰχθύς*, а это – греческое обозначение рыбы. Только тот, кто знает величание, понимает, что обозначает изображение рыбы. Христианская иконография относится к этому же типу.

5. *X* подразумевает *Y*. Связь *X* и *Y* здесь будет произвольной, она устанавливается в рамках одной культурной конвенции. Такой тип символа не религиозен, он указывает не на божественное, а на социокультурную принадлежность. В системе другой культурной конвенции тот же символ может указывать на совсем иное. Так у военных прикладывание пальца к виску символизирует «честь», а в вульгарном обиходе прикладывание пальца к виску и кручение его символизирует «глупость». У болгар и греков качание головой вправо-влево означает «да», а вперед-назад – «нет». Православные христиане накладывают на себя крестное знамение справа налево, а католики – слева направо. У разных народов в разные исторические периоды крестное знамение накладывалось большим пальцем и указательным, указательным и средним, «щепоткой» из большого, указательного и среднего, всеми пятью пальцами.

6. Религиозное смыслополагание и религиозный опыт

А) Соотношение «я» и «сам»

После гармонизации и формирования устойчивого индивидуального «я» оно становится способно создавать внутри себя новые ментальные «ты» и особственнивать их в свои «*Я_n*», «*Я_{n+1}*» и т.д., т.е. обретает способность саморазвиваться. Итак, индивидуум – это нестабильное целое, формирующееся из множества частей. Причем индивидуум – не сумма составляющих его частей, но их единство, единый способ становления человека. Индивидуум брошен в процесс становления. «Сам» – это внутреннее ядро, укрепляющее бытийствующее в бытии, позволяющее бытийствующему быть некоторым определенным образом. Человек, согласно патристическому богословию, имеет совершенный и конкретный проект своего «сам», своего человеческого бытия¹⁰³: это – Иисус Христос, предсуществующий образ Божий. Человек – отображение это-

¹⁰³ См. соч. свв. Иринея Лионского, Василия Великого, Григория Нисского. У блаж. Августина: в поисках Бога человек находит Его следы в своем «сам».

го образа. Ориген формулирует это так: «Первороденный всей твари есть Образ Божий, а человек сотворен по Образу Божию»¹⁰⁴. Св. Иоанн Златоуст развивает эту формулу: «по образу Христову; ибо это и есть по образу Творца»¹⁰⁵. Личность – это «сам» человека. Она – энтелехия человека, движущий фактор осуществления и становления человека, задающий его место в бытии, его экзистенциальная ниша. Вокруг человеческой личности центробежно и/или центростремительно обращается индивидуум человека. Поэтому личность – это предваряющий человека и преданный человеку принцип его индивидуального бытия. В христианских богословских терминах можно определить личность как образ Божий в человеке (Быт. 1, 26–27). В этом случае дальнейшая теологическая дефиниция личности невозможна, ибо образ Божий (как и все, что у Бога) прост, т.е. сверхкатегориален и, следовательно, неопределим. Поэтому в христианской патристике мы не найдем четкого определения понятия «образ Божий», но для решения конкретных антропологических задач оно всегда рассматривается контекстуально. У отцов Церкви можно выделить основной спектр определения образа Божия в человеке: потребность самореализации, свободная воля, способность творчества, разумность (интеллектуальность), соотношение духа и тела по принципу дополнительности, личность в отличие от природы (животной). Христианское богословие (начиная с патристического периода) описывает личность в виде пропозициональной функции¹⁰⁶, закрепляя за ней предикаты¹⁰⁷ «свободная» и «творческая», соотносящиеся со свободным и творческим Первоединым, Богом.

В силу изложенного следует, что человек осуществляется как индивидуум личности, как «я сам». Выражение «я самосбываюсь» означает, что человек становится тем, кто есть Бог. Говоря словами

¹⁰⁴ Ориген. Против Цельса. 6, 63 // *Patrologiae cursus completus. Series graeca*. 11, 1393.

¹⁰⁵ Св. Иоанн Златоуст. Беседы на Послание к Колоссянам. 8, 2 // *Patrologiae cursus completus. Series graeca*. 62, 353.

¹⁰⁶ Пропозициональная функция – выражение с неопределенными терминами (переменными), при выборе конкретных значений для этих терминов преобразующееся в осмысленное (истинное или ложное) высказывание.

¹⁰⁷ Предикативность – синтаксическая категория, формирующая предложение; относит содержание предложения к действительности и тем самым делает его единицей сообщения.

св. Климента Александрийского «человек становится образом Божиим в том, что со-работает с Ним в воссоздании самого себя»¹⁰⁸. В более поздних богословских терминах: человек находится в процессе обожения, а положительное или отрицательное направление процесса (к Богу или от Бога, против Бога) определяется индивидуально и лично. «В самоопределении свободного выбора, – формулирует Григорий Нисский, – человек обладал подобием Царя всех вещей, поскольку он не был подвержен никакой внешней необходимости»¹⁰⁹. Дальнейшие рассуждения по этому поводу оставим для антропологии и теологии.

Итак, лично-индивидуальное сознание, сознание «я – сам» – это не познание части нашего существа, не формальное сознание бытия и не род божественной интуиции, но род обращения человеческого «я» к своему корню, становление в полноценную, истинную, но в то же время индивидуальную личность, сознание, что человеческая сущность принадлежит не человеку, но Богу. Это сознание пробуждает в человеке чувство его зависимости от Бога, «чувство тварности»¹¹⁰ и формирует религиозное сознание, которое идентифицирует человеческий путь развития с процессом стремления человека к Богу и становления человека в Бога (обожение). Причем в данном случае неважно, как человек определяет Бога: как Бытие в иудео-христианской или секулярной традициях или как Ничто в индуистской и буддистской традициях. В процессе осуществления «я – сам» человеческое «я» контактирует (неважно, как в дальнейшем интерпретируется человеческое «я»: как реальность или как майя-иллюзия) с самостным бытием внутри себя, воспринимаемым как образ Божий или как божественное семя (логос-сперматикос), или как Атман и т.д. «*Creatura in Deo est divina essentia*», – говорит Фома Аквинский. В нашем анализе мы не будем рассуждать о том, понимает человек божественное семя в себе как полноту или как пустоту, т.к. оба эти понимания присутствуют в том или ином виде во всех религиях.

¹⁰⁸ Климент Александрийский. Педагог, 2, 10 // *Patrologiae cursus completus. Series graeca*. 8, 497В; ср.: Быт. 1, 27–31.

¹⁰⁹ Св. Григорий Нисский. О девстве. 12 // *Patrologiae cursus completus. Series graeca*. 46, 369 с.

¹¹⁰ Ср. Шлейермахер Ф.Д. Речи о религии к образованным людям ее презирающим. Монологи. М., 1994. – С. 229; также см.: Otto R. *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. München, 1991. – S.10–11.

Опыт такого сознания невыразим, он как сумеречный отблеск сокрытой действительности, которой мы являемся (вне времени) или которой мы становимся (в конце времен). Он задает смысл вечности и рождает чувство трепета и восторга пред тайной бытия. Религиозное сознание – сознание вневременности человеческой сущности, сознание ее абсолютной трансцендентности. В нем человек сознает себя как сознающего и бытийствующего, понимает себя как понимающего и осуществляющегося, видит себя в Боге.

Разумеется, этот опыт человеческого «сам» не имеет ничего общего с так называемым онтологизмом, т.е. с интеллектуальной интуицией абсолютного Бытия, бесконечности и вечности¹¹¹, и именно в силу двух оснований: во-первых, потому что этот опыт – вовсе не интеллектуальная интуиция и не может ею быть; во-вторых, потому что сущность, которую мы испытываем, первично – не Абсолют, но наша собственная сущность (хотя это выражение не очень подходит, когда мы говорим, что человек не имеет свою сущность индивидуальной собственностью, что индивидуум – не хозяин и не господин личности).

Нет никакого автономного существа, отделенного от Бытия. То существо, которое мы открываем в своем познании, – наше существо из, для, в, через Бытие и т.д. Бог открывается человеку внутри человеческого «сам» (здесь не будет исключением и атеист, который паралогично утверждает свою собственную божественность в форме: «мне не нужен никакой Бог, т.к. я самостен», где понятие «самостность» имплицитно подразумевает то, что религиозный человек соотносит с Богом и что является трансцендентным началом по отношению к человеку). Религиозный человек воспринимает себя как искру, творение, образ и т.п. абсолютного Бытия, Бога. Это онтономный опыт человека.

В) Мистический опыт

Важно подчеркнуть, что слово «опыт» использовано здесь не в психологическом или сентиментальном смысле как своего рода человеческое чувство, оно обладает антропологическим метафизическим смыслом. Этимологически слово *experientia* означает экзистенциальное перешагивание дверного порога. Человек нахо-

¹¹¹ Ср.: Feuerbach L. Vorlesungen über das Wesen der Religion // Sämtliche Werke. Stuttgart, 1960. Bd. VIII. – S.41.

дится одновременно и на дистанции исследования (дистанцирован от предмета эксперимента и от себя и направляется к предмету эксперимента), и в известном напряжении на одной из сторон порога исследования, чтобы наблюдать и осознавать то исследование предмета, которое ему предстоит. Существительное *ex-perientia* (опыт, проба, лат.) происходит от латинского глагола *ex-perior* (исследование), т.е. от префикса «ex-» и корня «per». На санскрите «par» (*pi-parṁi*) означает вести, по-гречески «Περάω» – проходить через (отсюда: лат. – *porta* [дверь], *peritus* [опытный, искусный], *periculum* [опыт, проба]; нем. – *fahren* [везти], *erfahren* [испытывать, исследовать, узнавать], *die Erfahrung* [опыт]; англ. – *fare* [проездная плата, ездок], *ferry* [перевозить, переезжать]; рус. – проба, порог, паром, прочь).

Основанием возможности этого мистического опыта является особая структура онтического существа человека. В силу того, что человек есть то, что он есть, и в силу того, что действительность есть так, как она есть, человек может обладать познанием бытия. Используя христианскую терминологию, можно сказать, что это познание энтелехийного бытия человека, это предвосхищение человеком цели возможно благодаря тому, что в надежде все это уже является настоящим. Благодаря надежде мы действительно находимся по ту сторону и поверх нашего обусловленного временем состояния. Мистический опыт трансцендирует время. Он не всегда достигает уровня интеллектуального сознания человека, а если достигает, то в снятом виде посредством онтологического транспонирования. В этом смысле он не дефинируем, но воспринимаем и выражаем в силу его родственности одной и противоположности другой форме повседневного опыта:

$$1) \forall x \forall y (N(x) \wedge \neg N(y) \wedge \exists k (k \in x \wedge k \in y) \supset S(y, x)),$$

где N := нуминозное, относящееся к иррациональному опыту мистического; $S(y, x)$:= y есть символ по отношению к x .

Если x есть нечто нуминозное и y – нечто не нуминозное, то y есть символ для x именно тогда, когда x и y имеют нечто общее.

$$2) \forall x \forall y (N(x) \wedge \neg N(y) \wedge S(y, x) \supset \exists k (k \in x \wedge k \in y))$$

Если нунуминозный (профаный) y является символом для нуминозного x , то существует нечто общее для обоих.

Тогда:

$$3) \forall x \forall y [N(x) \wedge \neg N(y) \supset (\exists k (k \in x \wedge k \in y) \equiv S(y, x))].$$

Формула 3) является совмещением формул 1) и 2), т.е. их конъюнкцией.

Итак, то, что является общим и нуминозному, и профанному, есть профанный символ нуминозного.

В этом случае нуминозный x не познаваем рассудочно, но возбуждает разум посредством профанного u , который в силу своей сопричастности x через элемент k воспринимается как символ x . Поэтому у нуминозного x может быть столько символов u' , сколько элементов k определяют его соприкосновение с профанным (нунуминозным). Если же u не имеет с x общих элементов k , то тогда он не является символом, но может быть конвенционально установлен как знак для x .

Среди тех, кто ощущает в своем существе внутреннюю действительность этой «воды жизни», лишь небольшое число в состоянии подобрать интеллектуальное выражение для этого опыта и перевести его на язык «даршаны» (интеллектуально-духовное представление сущего), философии, богословия или религии. Великие религиозные пророки человечества характеризуются тем, что они не только обладали таким опытом, но и были в состоянии передать его в словах или правилах отношений своим последователям. Отсюда понятно, что в пророче верующие не акцентируют социальное начало, не воспринимают его как создателя новой религии, но индивидуально открывают, что пророк просветляет в них и делает осознанным то, что они чувствовали в себе и раньше. «...Когда ты был под смоковницею, Я видел тебя» (Ин. 1, 48). Эти слова Христа стали для Нафанаила-Варфоломея внутренним критерием опознания Мессии.

Мистический опыт может быть более или менее охватывающим и глубоким, а его выражение может в различной степени согласовываться с интеллектуальными законами нашего духа. Однако как чистый трансцендентальный контакт с априорной истиной и первичной структурой действительного человеческого бытия, человеческой сущностью он един и единственен в своем роде. Он определяет собой единство религиозного опыта.

Мистический опыт – скорее божественная благодать и дар, чем социально воспроизводимая человеческая способность, хотя при таком различении, как бы важно оно ни было, мы не должны забывать, что в конечном итоге каждое человеческое дарование, талант – божественный подарок. Габриэль Марсель в пьесе «Эмис-

сар» пишет: «Есть лишь эти непроницаемые воды, этот мир света, там мы уже не выбираем; там нас выбирают, ибо это мир благодати: он делается все более различимым, обрисовывается все определеннее по мере укрепления нашей веры в него»¹¹². Как пример можно привести различие между «таинством-мистерией» (интуитивным постижением) и «проблемой» (рациональным познанием), природным и сверхприродным опытом мистического рода в экзистенциальной философии Габриэля Марселя. Такое различие несомненно позволяет осветить затронутую проблему шире, но это будет изрядным отклонением от нашей темы.

Вполне достаточно констатировать, что существует опыт первичной действительности (человека), который одновременно является религиозным, опытом нуминозной действительности¹¹³, встречей с Богом. Этот опыт, однако, не постигает Бога в себе, Бога как Он есть, но как Он есть во мне, как я есть в Нем, как Он и я связаны (опыт наличия религии), как Бог един и человек причастен Ему, и что человек – один из аспектов, манифестаций, искр, творений Первосущего.

Этот первичный и трансмистический структурный уровень есть сокрытый источник учений каждой религии. Различные вероисповедания, учения морали и т.д. транспонируют и воплощают этот структурный уровень в понятиях или законах. Однако это не исключает, что возможны неподходящие транспонирования, или же, что ядро этого (мистического) опыта не будет полностью отражено. В задаче религиоведа не входит судить об этом. Человек не может описать природу этого опыта не только потому, что он неизречим, но и собственно потому, что его транспонирование в человеческих понятиях требует задействования некоторой специфической и обусловленной исторической культурой терминологии конкретной религии.

С) Описание на метаязыке христианского богословия

Мы можем попытаться изложить на языке христианства, что же понимается под первым структурным уровнем религии. Замечу, что применение христианских понятий отнюдь не означает, что мы в дальнейшем будем описывать только христианский опыт.

¹¹² Marcel G. Schauspiele. Nürnberg, 1964. Bd. 2. – S. 493.

¹¹³ См.: Otto R. Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. München, 1991. – S. 6: нуминозное=святное-(моральное+рациональное).

Согласно классическому высказыванию христианского богословия после акта творения существуют многие бытийствующие, но ни в коем случае не много бытий. Бытие (или «множество» бытия) не изменилось и не может измениться. Творение не может нарушить абсолютное совершенство Божие и поэтому не может располагаться в божественной плоскости, на божественном уровне. Это означало бы пантеизм. Создание может быть *relatio*, майя, творение, т.е. во всех случаях нечто из Бога, от Бога, для Бога; причем человек, как он является, как он есть, есть у Бога, не отделен и не независим от Бога.

Человек не един (монизм) и не двойственен (дуализм). Аналогичное решение предлагает индуистское учение адвайты шри Шанкары (VIII–IX вв.): «...Атман не есть одно и не множество. Не пустота Атман и не отсутствие ее, ибо сущность Атмана – недвойственность»¹⁴. Это значит, что Бог обитает во внутреннем всех существ, что Он – внутреннейший и первичный носитель всех вещей. Человек сущностно содержит в себе трансцендентное начало иного ему. В то же время у человека не несколько сущностей, иначе социум как единое проявление человека в истории был бы невозможен.

Вещи есть бытийствующие, поскольку они в Боге и Бог в них. Человек среди прочих вещей творения обладает особой характеристикой, а именно самосознанием. Это самосознание связано со свободной волей человека. Когда человек восходит по ступеням полноты своего бытия, развивается, он соприкасается с божественной благодатью, вступает в контакт с Первосущим (Богом), обитающим в человеке, открывает основу своего собственного существа во времени, но «как сквозь тусклое стекло» (1 Кор. 13, 12), символически, а значит, религиозно.

D) Религия и религиозное учение

Граница человека как бытийствующей системы определяется через редукцию им комплексности бытия, обозначаемую как смыслополагание. Интенционально охватываемое человеком помещается смыслом на горизонт трансцендентных возможностей. Граница человека как системы посредством смысла указывает

¹⁴ 10 шлока об Атмане/ Шри Шанкарачарья. Семь трактатов. СПб., 1998. – С. 12–13.

за пределы самой себя. Смысл трансформирует непостижимое в постигаемое. Эта трансформация осуществляется как кодирование в символах. Символ покрывает собой несозерцаемое непостижимое и тем самым делает созерцаемыми и постигаемыми контуры его формы, проявляется их имманентность человеку, в то время как покрытое остается трансцендентным. Символическое смыслополагание в человеческом сознании, трансформирующее принципиально непостижимое (принцип сущности бытийствующего и первосущее бытие) в постигаемое составляет религиозное сознание. Религиозно кодированный смысл неизбежен для любой исторической и культурной фазы человека, а человек проявляет себя как религиозное существо. Что же касается религиозных символов, то они имеют имманентно-трансцендентный характер и обладают указательной функцией (*τὸ σύμβολον* означает, с одной стороны, договор, соглашение, а с другой – признак, пароль или кодированный знак, т.е. опознавательное указывание; и то и другое в церковно-религиозном применении этого понятия играет роль). Отсюда амбивалентность и парадоксальность религиозного мышления.

Религии учат, что для обретения мистического опыта встречи с нуминозным человек должен быть чист и особым образом открыт для проникновения в него божественной благодати. Возможно, полнота сознания нашей действительности на земле не может быть нами достигнута, и все же этот опыт – в известной степени начало религиозной жизни как участие, соработничество в божественном самосознании, причастие ниспосылаемому свету, позволяющее человеку созерцать сквозь «тусклое отражение» первичную действительность.

В связи с этим становится ясно, что хотя религия имеет учения и стремится развить их полновесную систему, но обе эти вещи, религия и ее учение, не идентичны между собой¹¹⁵. Христианство, например, утверждает, что оно является религией Христа, но Христос не написал ни одного предложения, не предложил скомплектованное учение или некую замкнутую религиозную систему. Новорожденный ребенок, принимая крещение, еще ничего не знает об

¹¹⁵ «Нельзя смешивать единство веры и формы его выражения» (Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию, 2.10 // Сборник документов и материалов Юбилейного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви. М., 13–16 августа 2000 г.).

учении, однако, он – христианин и член Церкви. Совершенно иной пример: религии аборигенов Африки, без сомнения, – религии, но, несмотря на это, большинство из них не имеет никакого систематического учения.

Было бы ошибочно уравнивать ограниченный язык, на котором излагается религиозное учение, с трансцендентным мистическим опытом. Не следует забывать, что такой опыт во всех религиях кодируется как минимум в трех различных плоскостях смыслового представления: плоскости языка (мифы, священные писания, теологии), плоскости действия (ритуалы, обряды, жесты) и визуальной плоскости (иконы, архитектура, одежды, татуировки, хирургические преобразования тела). Часто задействуются также слуховая (пение, музыка) и обонятельная плоскости (запахи, воскурения). Известно, что иерархии этих смысловых представлений в разных религиях различны. Причем плоскость языка отнюдь не всегда занимает первое место (древнеегипетская религия, шумерские культы козлорыбы и рыбчеловека, древнегреческие дельфийский культ и элевсинские мистерии и т.д.). Мы не касаемся здесь того факта, что существуют адекватные и неадекватные языковые транспонирования религиозного опыта (отсюда текстовая многообразность его описаний). А кроме того налицо неполнота перевода визуальной плоскости и плоскости действия в языковую (трудность религиозоведческой описательной работы). Мы только подчеркнем: человек легко забывает, что учение – это всего лишь транспонирование, т.е. трансформирующий перенос абсолютной, целостной сферы мистического опыта в сферу интеллектуального понимания, которая в себе самой, возможно, тоже абсолютна (предположим, что одно абсолютное может отражать другое абсолютное). Однако и интеллектуальная сфера не может быть полностью осмыслена каким-либо человеческим существом на земле, потому что полнота интеллектуальной интуиции лежит по ту сторону наших природных возможностей понимания. Ошибка будет заключаться в каждой из двух экстремальных установок: 1) когда ортодоксия идентифицируется с монодоксией (т.е. идентификация религии с законченным, замкнутым и монолитным учением), 2) когда ортодоксия смешивается с метадоксией (т.е. с независимостью и равноценностью религии и учения).

Пример поможет нам прояснить изложенное. Среди православ-

ных и католических теологов сегодня общепринято признание учения о творении *ex nihilo* (из ничего, *лат.*) принципиальной христианской догмой. Однако догма – не аристотеле-схоластическая формулировка или даже понятие творения, но «*res significata*» (вещь обозначающая, *лат.*), как говорит Фома Аквинский. Вещь в себе, которую подразумевает эта догма, и есть действительная догма.

Можно трояким образом изложить одну и ту же догму и не выразить при этом ни одного инославного христианству взгляда:

Во-первых, посредством иного учения, т.е. иного формулирования, которое, оставаясь верным формулируемому предмету, могло бы объяснить ту же самую христианскую истину. *A priori* это не невозможно. Если бы, например, индийская метафизика предоставила возможность осветить тот же факт с иной точки зрения, то мы получили бы ту же самую догму, но в иной метафизической формулировке. Христианское богословие не является неким родом исключительной, сверхприродной метафизики, в его формировании принимали участие различные метафизики. В этом случае на основании подлинно исторического характера христианства разнообразные формулирования фактов Откровения экзистенциально интегрируются в учение Церкви, то есть Церковь может их акцептировать, чтобы они обрели догматическое выражение, так как христианская догма никогда не является частной или изолированной формулировкой.

Во-вторых, если не исходить из другой точки зрения, но искать иную, более глубокую истину, включающую в себя предыдущую так, что догма творения не будет отрицаться, но подвергнется более глубокому и точному или более охватывающему рассмотрению, которое, не отрицая существующей догмы, восполнит и дополнит ее. Этим способом была преодолена ветхозаветная монотеистическая идея, и, однако, она не подверглась отрицанию посредством введения ее в новозаветную догму троичности Бога. Подлинно христоцентрическая установка, для которой все небожественное бытие есть не что иное, как христофания, не перечеркивает понимание творения как автономного и субстанциального. Все сотворено, «начало быть через Слово – Логос», и творение рассматривается как временная проекция ипостаси Предшественного творению. Иными словами, фиксированное в Книге Бытия 1, 1 было включено и преодолено в формулировке Евангелия от Иоанна 1, 3.

В-третьих, через выход за рамки всех формулировок. В первич-

ном онтически-мистическом структурном уровне формула «творение» или «не-творение» имеет мало значения, потому что всякое «созданное» понятие не способно выразить ни чисто онтическую сторону нашего бытия, ни чисто мистический опыт корней и глубин нашего бытия. Человек-христианин может верить в творение (что особенно выражено в православии), а человек-индуист, вероятно, нет. Я хочу сказать, что это различие в учении, как бы важно оно ни было, не является основополагающим, и тот факт, что один человек верит, когда другой не верит, может иметь под собой одно и то же основание: потому что оба хотят выделить и выразить один и тот же опыт. Трансцендентность и имманентность Бога христианин выражает посредством учения о творении, а индуист посредством отрицания творения. Тем самым представляется возможным, что оба имеют аналогичный невыразимый опыт созерцания Абсолютного, но когда христианин и индуист транспонируют свой опыт в понятия, то используют совершенно различные выражения, потому что их историко-культурные подосновы и ментальные концепции различны.

Религиовед не говорит, что оба учения могут быть истинными и не говорит, что здесь речь не идет о пропасти между учениями. Пропасьть есть, и ее следует обсуждать и преодолевать в межрелигиозном диалоге с помощью систематизации учений и анализа культурных подоснов систем менталитета.

Религиовед не должен утверждать, что формулировки или догмы не имеют большого значения и представляют собой нечто значительно меньшее, чем выражения внутренних религиозных чувств. В противном случае такие «научнообразные» интерпретации будут разрушать религиозные откровения и исторические религии во имя их психологизации. Однако следует признать, что мы не имеем права исходя из наличия различных учений сделать заключение о существовании различного религиозного опыта, различных целей и намерений, то есть на основании данного факта мы не можем сделать вывод о существовании дивергенции в первичном человеческом опыте реальности. В столь же малой степени мы можем говорить и о наличии идентичности. Критерий следует искать где-то в иной области.

В связи с этим следует указать на общее возражение против апофатического метода: если утверждается, что истина неизречима, необоснуема, лежит по ту сторону мыслей, чувств и т.д., то как можно о ней говорить и как можно характеризовать это транс-

цендентное бытие, в том числе и негативно? Однако будет недостаточно и в общем неправомерно сказать, что апофатический метод позитивно ничего не объясняет, потому что каждое отрицание заключает в себе две вещи:

1. Оно предполагает аффирмацию (утверждение): если мы говорим «А не есть В» ($A \neq B$), тем самым мы подразумеваем «А есть не В» ($A \equiv \neg B$). Даже когда мы пытаемся лишить Бога всех атрибутов и предикатов, мы утверждаем, что Он ни то и ни другое и не соответствует никакому человеческому понятию.

2. Каждое отрицание имплицитно предполагает известное познание отрицаемого объекта. Мы можем сказать: «Бог не есть», потому что мы нечто знаем о Нем, а именно, что Он – отличен от всего того, что «есть», сверхналичен, потусторонен и т.п. Здесь выявляется причина, почему человек не обходится без догм.

Несомненно, мы не в состоянии знать или чувствовать нечто о первичной природе, структуре и сущности абсолютного, но мы соприкасаемся, предполагаем, верим, испытываем, понимаем нечто о Боге, потому что мы причастны Ему. В разных религиях по-разному формулируется то, как причастны отблеск, искра, творение, действие, опустошение и т.д. Это – конкретный знак, что человек не располагает словами, чтобы выразить этот род сознания, являющегося подлинно мистическим опытом.

Действительность лежит вне, сверх и по ту сторону всех человеческих форм познания, но она – не вне, сверх и по ту сторону самого человека. Поэтому человек, пусть неточно и негативно, может говорить об этом. Мистический структурный уровень – действительнее и действеннее прочих структурных уровней в человеке. Мы есть как раз то, что мы не можем выразить. Наш язык – заикание и лепет. Мифы и религиозные символы приобретают важную роль главным образом благодаря этому структурному уровню.

Раздел 2

Второй структурный уровень религии: религия как интеллектуальный фактор человека

Человек не только индивидуум со своим «экзистенциальным инстинктом» ориентации в бытии. Он также разумное и духовное существо с двумя чертами, которые мы обобщающе именуем разумом и волей. Если религия должна вести человека к его совер-

шенной полноте, то она должна дать ответ и его разуму-интеллекту и звучать эхом его сердца. Человек может любить Бога по собственному волеизъявлению, активно обращать себя на Него, центробежно стремиться к Нему и внешнему миру. Разумом человек может понимать, схватывать, видеть, постигать и пассивно центростремительно вбирать (впитывать) в себя Бога и мир. Если человек употребляет обе эти способности гармоничным образом и действует согласно этой двойственной структуре или, иначе говоря, если он в конкретной ситуации волит, что он понимает, и понимает, что он волит, тогда он испытывает целокупность человеческих эмоций и чувств. Разум, воля и чувство образуют трехмерное пространство человеческих способностей. В этом разделе мы коснемся лишь первой.

Человек обладает различными способами познания (разум, вера, интуиция, представление и т.д.). Знание – это не некая цель в себе (хотя совершенное знание может быть целью, поскольку оно должно быть идентично с совершенным бытием (см. Парменид «Фрагменты» (из Симпликия), Платон «Парменид» и «Софист», Плотин, Прокл и т.д.). Конечная функция знания состоит не только в том, чтобы отражать действительность или с помощью интеллектуальной ассимиляции достигать энтелехийного (целевого) состояния человеческого бытия (знать – означает ассимилировать, осваивать бытие). Индивидуум, чтобы открывать действительность и свое «сам», не направлен на себя извне. Он не представляет собой монолитную монаду, которая должна начать процесс познания из трансцендентного ей далека, чтобы из внешнего ничто открывать все о Боге, этом мире и себе. Индивидуум рожден в обществе и в истории и обладает прошлым, которое изнутри его менталитета определяет его собственную структуру. Это означает, что религия как личное, интеллектуальное открытие вовсе не является индивидуальным делом, в том числе на интеллектуальном структурном уровне.

В этом структурном уровне религия проявляется как даршана, мировоззрение, выработанное предками и отцами, которые традировали индивидууму учение, истины и догмы, помогающие ему понимать его сущность и достигать его цель. В связи с этим религия есть целокупность интеллектуальных истин, которые человек ради своего спасения должен подлинно познавать, чтобы достичь цели и полноты своей жизни.

Выражение «подлинно познавать» означает «познавать изнутри», чтобы понять традированную истину, осмыслить ее и обрести в ней убеждение. Религиозное учение, мировоззрение или даршана не представляют собой некий «научный» и «объективный» образ мира, в котором отсутствует субъективный аспект. Здесь речь не идет о том, чтобы объективно наиндивидуально принять различные ряды формулировок и чисто теоретически подтвердить учение. Напротив, требуется живая и искренняя убежденность в истинности религиозного понимания, не обязательно как некоей интеллектуальной системы, но просто как истины, к которой реферирует (относится) религиозное учение. Итак, религиозный человек верит во многие религиозные истины, представляющиеся ему экзистенциально важными для его жизни. Религиозное учение требует большего, чем чисто рациональное согласие, оно требует внутренней убежденности в истине этого учения.

Ни одна религия не является философской школой, но каждая религия имеет более или менее развитые вероучительные положения, определенное количество фундаментальных истин, которые принято именовать внутри религий догмами и которые содержат в себе провозвестие исцеления или спасения человека. Религия стремится, чтобы ее учение было общепризнанным среди ее адептов не потому, что они должны верить в учение (которое подвержено модификациям), но потому, что смысл догм, формулируемых в учении, заключается в транспонировании истин религиозного откровения в область разума.

Человек может обрести истину только в том случае, если интенция его жизни ориентирована на ее достижение. Не догмы религий, а обитающая внутри них истина делает человека свободным и приносит ему спасение. Ислам в первом догмате шахады учит мусульманина: для тебя «нет никакого божества, кроме Аллаха!»¹¹⁶, но это не означает: ты должен свести свое вероисповедание к одной определенной языковой формуле. Скорее это означает: ты можешь вести осмысленную человеческую жизнь лишь тогда, когда ты

¹¹⁶ «Ля иляха илля-ллах!» – формула исламского вероучения, выражающая догмат единобожия. Троекратное произнесение этой формулы вместе с ее продолжением (и Мухаммед – посланник Аллаха) перед официальным лицом составляет ритуал принятия ислама. Эта догматическая формула повторяется мусульманами постоянно и является частью большинства молитв, ее пять раз в день публично выкрикивает муэдзин с минарета во время произнесения азана.

действительно убежден в экзистенции единого и истинного Бога и тем самым исполняешь цель своей собственной экзистенции.

Религиозные догмы – не только утверждения, общезначимые для адептов религии, философски сформулированное вероучительное положение. Например, индуистские догмы письменно не изложены ни в одной книге, они полноценно не сформулированы и авторитарно не провозвещены, однако индуизм имеет вероучение и основополагающие догмы. Догмы индуизма – это все то, что может быть сказано о специфической сущности индуизма. Так, упанишадские махавакьяни¹¹⁷ – это догмы в индуизме веданты¹¹⁸.

Как мы различали внутреннюю и внешнюю стороны первого структурного уровня религии, так же мы можем говорить о различии между объективным и субъективным аспектами второго структурного уровня.

1. Догматическая сторона

Интеллектуальные формулы изложения основоположений всех религий мы именуем догмами (в противоположность обиходному употреблению этого слова). Нет нужды подчеркивать, что, применяя существительное «догма» или прилагательное «догматический», мы выступаем против обиходного употребления этого слова, которое в нефилософских языках Европы означает прямо противоположное.

Слово *dogma* в латинском *placita* происходит от греческого глагола *δοκέω* – «казаться» и изначально имело значение «мнение». В Греции оно означало, с одной стороны, профессиональное мнение врача, философа, ученого и т.д., а с другой – парламентское демократическое решение агоры. Это слово имело два основных предметных отношения. В обоих случаях первичным смысловым значением было взвешенное и тщательно продуманное мнение, которое

¹¹⁷ Махавакья – важное высказывание (*санскр.*) – каждая крупная формула в Упанишадах, открывающая единство самости (Атмана) и конечной реальности (Брахмана). Их количество составляет четыре, а в позднейшей литературе – пять: 1) *tat tvam asi* («ты еси то» – ты одно с тем); 2) *aham brahmāsmi* («аз есмь Брахман» – я есть Брахман); 3) *sarvam khalvidam brahma* (все это есть действительно Брахман); 4) *ayam ātmā brahma* (этот Сам [Атман] есть Брахман); 5) *prajñānam brahma* (чистое сознание есть Брахман).

¹¹⁸ Веданта – завершение Вед (*санскр.*) – одна из шести ортодоксальных даршан (богословских систем) индуизма. К учению веданты относятся три основных метафизических школы: адвайта-веданта (Шанкара), вишишта-адвайта (Рамануджа) и двайта (Мадхва).

на основании этого свойства передавалось народу. Оно было не доказуемо, но приемлемо, поскольку исходило от законного руководства. В последней фазе эллинистической культуры основные аспекты философских систем великих мыслителей, которых в обществе воспринимали как нашедших философию исцеления и спасения, назывались догмами. Позднее это слово было перенято христианами, чтобы выразить фундаментальную истину, приносящую спасение, так как она в конечном итоге основывалась не на каком-нибудь человеческом авторитете, а на божественном откровении («изволилось Духу Святому и нам...» – такими словами начинаются вероучительные положения Вселенских соборов Церкви). В нашу задачу, однако, входит не восстановление изначального значения этого слова, а уяснение объективной стороны второго структурного уровня религии.

А. Мы твердо устанавливаем, что формулировки основных догм разных религий различны, но почти все религии признают одну и ту же фундаментальную истину: существует лишь одно высшее существо. Оно – начало и конец всего Бытия, и оно – благо и истинно. Есть и ряд других общих учительных положений: на земле существует моральный закон, предписывающий людям законные способы отношений; земная, человеческая жизнь – только переходная стадия и т.д.

Тут бросается в глаза неувязка с многобожием. Некоторые формы политеизма, например, не являются несовместимыми с признанием существования одного-единственного высшего Бога, для которого низшие боги есть или особые символы, или сверхчеловеческие существа, обладающие чертами божественности и представляющие собой полезные или вредные для человека силы. В других случаях политеизма также нет особой неувязки, потому что догмы могут относиться к различным духовным плоскостям-уровням. Монотеистические религии, иудаизм и ислам, часто обвиняют христианство в деформации в сторону многобожия. Однако христианская троичность Бога не противоречит мусульманскому единству Аллаха или иудаистской единственности Яхве. Христианская догма троичности Бога представляет собой взгляд на внутреннюю жизнь Единого и Единственного Бога. Это означает, что Бытие Божие не изолировано как бытие в себе и для себя (субстанциально). Бог существует как «отношение», как троичный, что подразумевает «значимый» для других (ср. теологию процесса

Алфреда Норта Уайтхеда). Он существует как «Бытие-для-других», как «про-экзистенция», т.е. как спасающее сущее (сотериологично). Божественное действие может полностью, без остатка, христологически изливаться в мир как «предание» Сына Божия за грехи человека во имя спасения человека (Рим. 4, 25). В кенозисе, самоопустошении, Бог открывает действие полноты любви, в силу чего человек экзистенциально и этически соотносится с Богом как с безусловным горизонтом своей жизни: «ибо мы Им живем и движемся и существуем» (Деян. 17, 28). Итак, догмат троичности Бога вовсе не тритеизм. Троичность Бога приоткрывает лишь нечто о божественной простоте и божественном действии, организующем нашу действительность. Тогда вопрос о приемлемости христианского догмата троичности Бога для других религий – вопрос об адекватном представлении для них этого догмата. Только при этом условии будет возможен конструктивный межрелигиозный диалог, способствующий развитию этих религий, только так может осуществиться миссия Церкви по отношению к религиям.

Уже в средние века христианскую мысль занимал вопрос, как объяснить мусульманам вероучение о троичном Боге. Один из крупнейших западных мистиков Раймунд Луллий (1235–1316) с детства находился в непосредственном контакте с мусульманами, потому что на его родине, острове Майорка, население было поликонфессиональным: христиане, иудеи и мусульмане. В беседах с мусульманами о свойствах Божиих он как миссионер исходил прежде всего из принципа абсолютного блага Божия, который признается и в исламе¹¹⁹. Луллий выявлял логику реализации абсолютного блага как открытого вовне себя, того, что выходит за самого себя, когда сообщает себя иному, дарит себя. Поэтому Бог открывается как любовь, сообщающееся соотношение между Отцом, Сыном и Духом. Если бы в единстве Бога не было троичности, тогда следовало бы, что Бог до сотворения человека был менее совершенным. Раскрывая далее учение о триединстве Божиим, Луллий подводил слушателей к тайне Боговоплощения как кенозиса¹²⁰, тайне бого-

¹¹⁹ Коран, суры 7, 43; 33, 4.

¹²⁰ Кенозис – формула христианского богословия, поясняющая боговоплощение (инкарнацию) Христа через понятие Его само-«опустошения» или «уничтожения» (κενόω [κενός] – опустошать, превращать в ничто, уничтожать, греч.). См.: Послание апостола Павла к Филиппийцам 2, 5–11: Христос «уничтожил Себя Самого», т.е. сам Бог исходит из самого себя как полноты бытия.

человечества Христа. Почему Бог стал человеком? Потому что Его вела к тому любовь. Только преодолевающая установку самодостаточности любовь способна освободить человека как целого для его обожения.

Как пример современного представления христианского догмата троичности, приемлемого для мусульман, можно привести объяснение Ганса Кюнга на одной из встреч с мусульманскими богословами: Бог как тайна – превыше нас, Бог в Иисусе Христе – с нами, Бог в Святом Духе – в нас. Реакция исламских имамов была однозначно позитивной: если христианское богословие таково, то христианская вера вовсе не абсурдна, как мы считали ранее. Адепты иных религий воспринимают догмат как имеющий смысл, когда в христианском представлении троичности Бога задействуется личностный фактор слушающего без реминисценций вероучительных положений религий: Бог (Отец) над нами, Бог (Сын) с нами, Бог (Дух Святой) в нас.

В ряде других случаев существуют догматические различия, которые, вероятно, и можно было бы перешагнуть и пропедевтически интерпретировать, но в любом случае их нельзя отрицать. Если, например, реинкарнация является догмой индуизма, то она не совместима с христианской догмой личного и исключительного определения отдельного человека в его полноте духа, души и тела. В таком случае единство, позволяющее и то и другое именовать религиозной догмой, следует искать по ту сторону догматической формулировки, углубиться в отдаленные слои, где скрывается заблуждение, и уже оттуда попытаться объяснить, как ложная формулировка стала псевдотранспорированием религиозной истины. В этом особом случае антропологических догм индуизма и христианства представляется более вероятным, что обе они относятся не к одному и тому же предмету, но в одном случае обозначается сверхиндивидуальная преемственность, а в другом – личная индивидуальность. Однако как догмы они остаются различными и противоположными.

Особая черта догм всех религий – притязание на священное или даже божественное происхождение. Догма – истина не человеческая, которую можно понять разумом, но данная свыше, сверхчеловеческое откровение, которое должно воспринимать, понимать и осознавать; ее роль и авторитет божественны. Ни один осно-

ватель религий и пророк какой-либо религии не притязал поэтому на человеческую оригинальность. Они всегда говорили от имени Божия и не составляли догматического учения. Когда Вселенские соборы Церкви формулировали новые догмы, то они делали это постольку, поскольку верили, что обладают к тому божественным правом, гарантируемым Святым Духом.

Преимственность понимания этой проблемы права связывает Ветхий и Новый Заветы. Апостол Павел интерпретирует в этом ключе христособытийность как откровение до того сокрытой истины. Но жизнь в истине для христианства суть эсхатологическая величина. Реализация права – это Божие дело, и соучастие человека в правоустроении истины возможно лишь при доверии к обетованию. Царство Божие, в котором реализуется истина, – величина эсхатологическая, но знаки Царства Божия проступают в истории и культуре. Истина, как и Царство Божие, одновременно имманентна и трансцендентна человеку, здесь и потом. Откровение истины, находящее свое отражение в догме, – гарант сокрытого целого действительности, непостижимого единства бытия.

Итак, догмы – основополагающие религиозные истины, воспринимаемые каждой религией как святыя; на их основе поступательно развивается консистентное¹²¹ религиозное учение.

Б. Каждая религия имеет догмы *de facto*, она нуждается в них, чтобы формализовать свои смыслополагающие конструкты, выразить фундаментальные истины своей веры. Религия должна быть путем спасения не только для немногих избранных, способных понять разработанную, интеллектуальную вероучительную систему, или для еще меньшего числа тех, кто может воплотить в своей жизни мистический опыт, но и для обычных людей (а в известном смысле в основном для них), для простого народа, не располагающего ни временем, ни способностью и возможностью понимать трудное вероучение. Религия должна быть возвышенным и внутренним провозвестием (откровением), но при этом наивной и простой, имеющей понятное внешнее выражение. Она не может строиться на некоем сложном или эзотерическом учении, не может

¹²¹ Семантически консистентность означает, что в некотором множестве высказываний все высказывания одновременно истинны, синтаксически – что в ряду высказываний не встречается никакого противоречия.

требовать особого интеллектуального или культурного уровня. Так, Евангелие будет всегда благовестием для нищих и простецов.

Нет нужды подчеркивать, что, с одной стороны, действительные догмы не могут быть очерчены чисто человеческой формулировкой, хотя их нельзя отделить от этих формул. Каждая истинная догма – теандрический, богочеловеческий симбиоз божественного духовного откровения и человеческой, интеллектуальной структуры. Догма – более чем формула, но без интеллектуального выражения нет никакой догмы. Догма – не структура формулы, выстраиваемая человеком в соответствии со своей антропологической структурой, и не ее невыразимое содержание, проявляющееся в божественном откровении, но единство между обоими, инкарнация божественной истины в человеческих понятиях, образующая живое единство, которое может быть понято лишь изнутри, а именно посредством веры.

Очень легко критиковать догмы извне веры и выставлять их интеллектуальные рамки в смехотворном виде. Однако этот вид критики (идеолого-атеистической) не затрагивает самой догмы.

2. Доктринальная сторона

Человек – интеллектуальное и, особенно, рациональное создание. Традиционные или выработанные догмы и свой личный опыт внутри вероучительной системы человеческий интеллект не может не интегрировать с мировоззрением, философией или богословием.

Сейчас мы аналитически восходим из самых глубоких и темных слоев нашего бытия в царство разумного или даже рационального света. Все три зафиксированные до этого момента структурные подуровни расположены далеко по другую сторону нашего специфического, собственно человеческого, понимания. На этом основании все прежде сказанное немудрено неверно истолковать, если не будут задействованы добрая воля к пониманию и дух любви, способствующие осмыслению нашего личного «религиозного приключения» в этом бытии. А теперь мы всплываем на поверхность нашего одаренного разумом существа, в плоскость интеллекта, где собственно и реализуем нашу способность понимания.

Под учением мы обозначаем более или менее систематическую структуру интеллектуальных истин, выраженных понятным способом (хотя и не исключительно рациональным) так, что общее

понимание основоположений религии становится возможным. Каждая религия развивает свое собственное особое учение как интеллектуальное транспонирование религиозного провозвестия, нужное человеку для уразумения этого провозвестия. Тогда каждая религия необходимо должна иметь некоторое учение.

Соотношение между религией и религиозным учением можно выразить в следующих высказываниях.

1. Каждая религия развивает свое религиозное учение не ради морального императива или апологетического инстинкта, но из внутренне обусловленной необходимости человеческого духа, чтобы вывести все скрывающееся в глубинах человеческой экзистенции в царство охватываемого разумом.

2. Наличие учения, несмотря на опасность неточного формулирования и смешения догм и опасность элиминировать первый структурный уровень религии, является не знаком слабости, а позитивным и необходимым условием для полного развития религии.

3. Развитая вероучительная система не является чем-то принципиальным и существенным для религии. Вполне может существовать религия, состоящая из неупорядоченных догм и простых законов жизнедеятельности без их рациональной или интеллектуальной проработки. Вероучительная система не может быть замкнутой на себя, т.к. догма по своему определению – постоянно открытая дверь в трансцендентное. Она также не может обладать совершенно четким и очевидным рациональным представлением. В связи с этим Рудольф Отто, а за ним и Карл Барт выделяют в религии три ступени фиксации «совершенно иного» (раскрытие нуминозного в *mysterium tremendum et fascinans + Majestas + Energie*): 1) ступень непостижимого, 2) ступень парадоксального¹²² и 3) ступень антиномичного¹²³. Высшей представляется ступень антиномичности, характерная для христианских догм¹²⁴.

Догмы задействуют человеческий дух, который не всегда в состоянии рациональным способом привести в согласие комплементарные (дополнительные), противоположные или представляю-

¹²² Прилагательное «парадоксальный» специфицирует высказывания, противостоящие ожиданию и представляющиеся нелогичными или бессмысленными. Формально «парадоксы» материальной импликации выглядят следующим образом:

$$A \rightarrow B \supset A \quad \neg A \rightarrow A \supset B.$$

щиеся несоединимыми догмы, например, брахман и мир, свобода и благодать, шуньявада и дхарма и т.д.

4. Никакая религия каким-либо позитивным образом сущностно не соединена с определенным учением. Индуизм как религия не может быть идентифицирован с учением адвайты или же веданты. Индуизм в течение столетий пережил глубокие изменения учения и пребывает живым в различнейших вероучительных системах.

Христианство может быть выражаемо в аристотелевской системе, через неоплатоническое учение или посредством некоего иного подходящего учения. Ислам был так же, если даже не более, силен до того, как развилось его средневековое богословское учение.

Поэтому мы можем говорить о значимости и слабости каждого учения. Так как человеческая природа социальна и разумна, то доктринальной стороне религии придается большое значение, потому что она прямо отвечает обеим сторонам человеческой природы. Невыразимый мистический опыт вряд ли может быть передан в его первоизначности и без помощи учения. Представляется очень сложным подобрать подходящие объяснения сумме догм или понять ее. В противоположность этому разработанное учение приемлется человеческим разумом, может легко схватываться, без затруднений получает наше согласие, действует на понятном уровне, доступно большинству людей.

В отличие от веры *религиозное учение* – это систематическое объяснение действительности как целого с точки зрения религиозной веры. Оно представляет более или менее понятную символи-

¹²³ Антиномия выражает одновременную имманентность и трансцендентность чего-то чему-то. В теории множеств принципом схватывания описывается: для каждого свойства множеств есть множество, являющееся объемом этого свойства. Если мы рассматриваем свойство множеств не содержать самих себя, то есть множество множеств, которые сами себя не содержат: $\lambda x \neg(x \in x)$. Если оно себя содержит (автоимманентно), то оно себя не содержит (автотрансцендентно); если оно себя не содержит, то оно себя содержит. Альтернатива рассудка, имманентно или трансцендентно, приводит здесь к нарушению принципа бивалентности. Формально это выглядит следующим образом:

$$\begin{aligned} \exists x \forall y (y \in x \equiv \neg(y \in y)) \\ \exists x (x \in x \equiv \neg(x \in x)) \\ \neg \exists x (x \in x \equiv \neg(x \in x)). \end{aligned}$$

¹²⁴ Например, догмат о богочеловечестве Христа: Иисус Христос одновременно и Бог, и человек. И божественная, и человеческая природы пребывают в Нем неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно.

ческую систему о Боге, человеке и мире и ведет человека от признанных истин повседневности к более или менее понимающему и осмысляющему познанию аксиологии и целеполагания мира, то есть к религиозному пониманию. Учение может быть латентным или изложенным, фиксированным устно или письменно, но убедительно убеждающим. Таким образом, религиозное учение необходимо, стремится быть универсальным и представляет человеку общую картину бытия, ориентирующую его в мире. Каждый человек обладает определенным запасом разума, осваивающим собственную веру в религиозном учении и достаточным для понимания традиционного учения религии.

С другой стороны, слабость каждого учения заключается в его ограниченности, незаконченности, в большой опасности, что оно будет приравнено к религии. Так как каждое учение – это интеллектуальный труд человека, направленный на обретение понимания в видении действительности Божией, то оно ограничено не только рамками человеческих возможностей, но и границами особо выделенной точки зрения.

Каждое учение пытается быть более универсальным, всеохватывающим, но оно не может не обладать определенной установкой, не иметь историко-культурных ментальных предпосылок и исходного пункта, откуда рассматриваются все вещи.

Томизм¹²⁵ и скотизм¹²⁶ в рамках одной католической схоластики признают, например, одинаковые догмы и утверждают, что они – вероучительные интерпретации одной веры, но, однако, представ-

¹²⁵ Томизм – философское и теологическое направление схоластической мысли, развивающее взгляды Фомы Аквинского (Thomas Aquinas, 1225 или 1226–1274). Сформировался как школа доминиканской теологии. Три основных аспекта учения: единство субстанциальной формы в человеке, материя как принцип индивидуации, возможность вечного творения мира.

¹²⁶ Скотизм – философия и теология схоластики, развивающие взгляды Иоанна Дунса Скота (Joannes Duns Scotus, ок. 1266–1308). Представляет собой школу францисканской теологии. Основные элементы учения: *univocatio* бытия (одноразовость творения мира), *distinctio formalis* (формальное различие между двумя понятиями, которые, однако, не являются чистыми продуктами разума; им соответствуют внедуховные аспекты энтитетов, так называемые *formalitates*; могут отличаться друг от друга понятия, но не внедуховные аспекты, например, вегетативная, сензитивная и т.п. силы не существуют в человеке раздельно, но разделяются как понятия), индетерминизм, *haecceitas* как принцип индивидуации (*haecceitas* – форма, через которую *kompositum* является некоторым определенным бытием).

ляют собой две различные вероучительные системы¹²⁷. Всякое религиозное учение – это интеллектуальное (мы не говорим рациональное и, еще менее, рационалистическое) выражение религиозной веры. Учение – это ни сама вера, ни данные в откровении или признанные догмы. Оно является их интеллектуальным изложением. Никакое учение как таковое не обладает спасительной силой. Никакое учение не может заменить экзистенциальное и интегральное религиозное чувство. Апостол Павел говорит: «Если имею дар пророчества, и знаю все тайны, и имею всякое познание и всю веру, так что могу и горы переставлять, а не имею любви: то я ничто» (1 Кор. 13, 2).

И, наконец, чем совершеннее учение, тем больше опасность уравнивать его положения и мысли с абсолютной истиной и религией. Кризис рациональной христианской теологии в конце XIX – начале XX веков, инспирированный картезианством, должен служить тому предупреждающим примером.

5. Отношение между религией и религиозным учением односторонне. Это означает, что каждое религиозное учение зависит от религии, которую оно пытается эксплицировать, но не наоборот. Это означает также, что адепт определенного учения не обязан непременно вести религиозную жизнь. Есть православные христиане, соответствующие вероучению, но на деле они плохие или вовсе никакие православные. С другой стороны, отрицание религиозного учения может, хотя и не всегда, означать отход от религии, проповедующей такое учение. Это – область религиозной ортодоксии.

Уже было отмечено, что доктринальная сторона – это интегрирующая составляющая религии, и указанные ограничения не влияют на ту важную роль, которую она играет во втором структурном уровне религии. Религия – не учение, но она имеет учение. Если религия не может быть заключена только в пространство идей, то она не может быть и исключена из этого пространства, составляющего одну из важнейших плоскостей человеческого су-

¹²⁷ В отличие от томизма, видящего принцип индивидуации в материальном определении (*materia signata quantitate*), скотизм находит его в некотором формальном (т.е. онтическом, не логическом) определении, так как форма является последней реальностью существующего, придающей индивидуальность и универсальность индифферентной *natura communis*. В противовес томизму скотизм также утверждал примат воли над интеллектом и примат единично-конкретного над абстрактно-всеобщим. Скотизм находился в оппозиции томизму.

щества. Нельзя изгонять религию в «высшие сферы» иррационального и мистического, оправдывая это тем, что ее следует защитить от человеческих дискуссий. Другими словами, религия – не рассудочная абстракция и не чистое чувство.

Раздел 3

Третий структурный уровень религии: религия как интенциональный фактор человека

Человек – больше чем существо с духовными силами к познанию. Он – волящий. Он не только знает, но желает и любит, он не только понимает, но стремится и понуждает себя к пониманию. Бытие сознания сущностно ориентировано на понимание и реализуется в активной деятельности. Религия не только учит, что есть истина и где она, но ведет человека к этой истине и указывает на то, как каждому человеку достигать цель жизни. Религия обладает поэтому основополагающе динамическим характером, который с многих точек зрения составляет ее характерную черту, так как цель религии – это исцеление и спасение, и спасение – это не только интеллектуальное дело, но прежде всего – экзистенциальная цель. Религия представляет собой более практическое стремление, чем теоретическую школу. Верно, что эта практическая сторона внутренне зависит от теоретической, но теория или учение были бы немислимы без другого существенного структурного уровня религии, интенционального.

Термин «интенциональность» был известен уже в период схоластики, но впервые в терминологию теоретической философии как характеристику «модуса представления» душевных феноменов его ввел Франц Brentano¹²⁸ (1874): «Всякий психический феномен характеризуется посредством того, что средневековые схоласты называли интенциональным (или же ментальным) внутренним существованием предмета и что мы... назвали бы отношением к содержанию, направленностью на объект (под которым здесь не должна пониматься реальность) или имманентной предметностью»¹²⁹. Brentano подчеркивает, что «любой психический феномен характеризуется созерцательной отнесенностью, направлен-

¹²⁸ Brentano F. *Psychologie vom empirischen Standpunkte aus*. Bd. I. Leipzig, 1924. – 278 s.

¹²⁹ Brentano Ф. *Избранные работы*. М., 1996. – С. 20.

ностью на объект»¹³⁰. Поэтому всякий душевный акт (например, феномены удовольствия, счастья, предельные переживания) имеет свой контекст, свой повод и основание.

Понятие интенциональности было развито Эдмундом Гуссерлем в его методике феноменологической редукции, позволяющей анализировать интенциональные структуры менталитета¹³¹. Сознание не равно самому себе. Оно постоянно трансцендирует самого себя, обретая свою содержательность через преодоление собственных границ. Сознание принципиально содержательно и предметно. Гуссерль различает реальные и интенциональные содержания. Как реальные содержания он определяет чувственные комплексы и смысл восприятия (апперцепцию). Чувственные комплексы всегда подлежат смыслу восприятия. Как идеальное или духовное содержание сознания он обозначает интенциональный предмет. «Сознание всегда интенционально. Оно всегда направлено на объекты или предполагает их. Мы никогда не сможем постичь некий мнимый субстрат сознания как таковой, но лишь сознание чего-то или кого-то, независимо от того, воспринимается ли объект сознания как элемент внешнего физического мира или внутренней субъективной реальности»¹³².

Интенциональные переживания зависят от представляемых в сознании предметов и в связи с этим обозначаются как интенции. Интенция – «свойство предметно направленного акта»¹³³. Одни и те же предметы могут фиксироваться в различных модусах представления, воображения, желания, оценки. Модусы представления в сознании могут и не соотноситься с реальной окружающей средой, но определяют жизненный мир человека¹³⁴. По Гуссерлю, интенцио-

¹³⁰ Brentano F. *Psychologie vom empirischen Standpunkte aus*. Bd. 1. – S. 60

¹³¹ См. работы Гуссерля: «Логические исследования», т. 2 и далее (1901), «Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии» (1913), а также «Картезианские размышления» (1931).

¹³² Бергер П., Лукман Т. *Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания*. М., 1995. – С.39.

¹³³ Spiegelberg H. *The Phenomenological Movement*. The Hague, 1984. – P. 719.

¹³⁴ «...Жизненный мир охватывает совокупность моих субъективных смысловых горизонтов. Он соотнесен с субъектами, которые в своих интересах, представлениях, предпочтениях относятся к реальности... Как значимый коллективный горизонт, жизненный мир обладает статусом согласованного, то есть когерентного опыта, который в обоюдных корректировках удостоверяется как процесс опытного согласования». (Прехтль П. Введение в феноменологию Гуссерля. Томск, 1999. – С. 78–79).

нальная структура имеет специфическое свойство, обозначаемое им как аксиологический горизонт сознания. В нем-то и происходит интересубъективное конструирование смыслов. Это горизонт нравственной ориентации человека, организующий его религиозное сознание. Позднее Даниэль Клемент Деннетт развивает теорию интенциональности¹³⁵. Интенциональные высказывания нельзя оценивать как описания действительного. Они позволяют сделать понимаемыми этическую ориентацию и поведение индивидуумов через кодификацию их желаний и убеждений.

Жак Ваарденбург, изучая религию как интенциональный фактор человека, перемещает исследуемую область с религиозных явлений как таковых на человеческое сознание в интенции, лежащее в основе религиозных явлений. Он пишет: «Интенции важны на персональном уровне, так как они снабжают смыслом человеческую субъективность, а на коммуникативном уровне важны для исследования знаковые системы, так как они позволяют нам оперировать общими, разделенными на всех значениями и обозначениями»¹³⁶.

Если верно утверждение, что человек «приговорен к смыслу»¹³⁷, то есть смыслополагание является характерной особенностью образа жизни человека, то трансцендентное предельное смыслополагание или смыслополагание в горизонте вечного и бесконечного определяет и задает все прочие виды смыслополагания, организует их. Трансцендентное смыслополагание является принципиально религиозным. Иными словами, именно в религии проблема смысла выступает в предельном значении. Именно религия претендует на обладание окончательным смыслом. Причем здесь неважно, истинна или ложна такая претензия, так как в любом случае религиозные интенции составляют фундамент, на который опираются все остальные интенции человека. Подробнее мы поговорим об этом, когда будем разбирать восьмой структурный уровень религии, религию как метафизический фактор.

При помощи интенции человек самотрансцендируется (полагает себя и окружающую его предметность на внешний им горизонт) и

¹³⁵ Dennett D.C. *The Intentional Stance*. Cambridge, 1998. – 388 p.

¹³⁶ Waardenburg J. *The language of religion, and the study of religion as sign systems* // Baaren Th. P. van and Drijvers H.G. (ed.). *Religion, Culture and Methodology*. Clothbound The Hague, 1973. – P. 159.

¹³⁷ Мерло-Понти М. *Феноменология восприятия*. СПб., 1999. – С. 20.

открывает тем самым новые значения, делая их элементами собственного поведения. Так, человек действует в культурно-историческом контексте, выявляя, обретая и создавая смыслы. Предельные смыслы в горизонте вечного и бесконечного формируют религиозную интенциональность в виде: а) религиозных образов, б) религиозных идеалов, с) ритуальных действий. Религиозная интенциональность является составляющей «символической системы»¹³⁸. Она характеризуется Жаком Ваарденбургом как «избыточная ценность», так как ее интенции лежат за пределами повседневных потребностей (и противоплагаются им как «святое» «профанному»), необходимых для органического выживания, но постоянно воспроизводятся и реализуются в конкретных фактах человеческой реальности. Религия дает некое абсолютное оправдание, основание и обоснование всем аспектам культуры. В силу вышеизложенного любой религиозный феномен должен рассматриваться как выражение или специфическое проявление человеческих интенций (намерений, устремлений, идеалов, мечтаний и т.д.).

Под *интенцией*, или *интенциональностью*, мы будем понимать то, что всякое сознание является сознанием чего-то, то есть каждый акт сознания обладает специфической особенностью быть направленным на некоторое содержание. Интенциональность является сущностной чертой ментального, а не физического. Гордон Олпорт подчеркивает: «В любой момент сознание человека управляется определенной интенцией»¹³⁹. Интенциональность организует социальное действие и сочувствие. Под социальным действием мы вслед за Максом Вебером будем понимать такое действие, «которое по предполагаемому действующим лицом или действующими лицами смыслу соотносится с действием других людей и ориентируется на него»¹⁴⁰. Действие и поведение отличаются друг от друга: к поведению относятся имитация и простая реакция, как это наблюдается и у животных; действие связано со смыслом, что означает включение во взаимосвязь значений и ориентацию на цели и ценности. Целеполагание и аксиология действия формируются: 1) намерениями человека (личность *x* имеет намерение *y*

¹³⁸ Waardenburg J. Reflections on the study of Religion. The Hague, 1978. – P. 114.

¹³⁹ Allport G.W. Personality and Social Encounter. Boston, 1960. – P. 60.

¹⁴⁰ Вебер М. Основные социологические понятия // Западно-европейская социология XIX – нач. XX веков. М., 1996. – С. 455–456.

совершить действие z), определяемыми обществом по отношению к самому себе как добрые (позитивные) или злые (негативные); 2) ориентированным содержанием (личность x ориентирована на внесение вклада y в некоторый z). Интенциональная система в обществе задает его этос¹⁴¹, на котором базируется этическая система, и выражается в ритуале.

Здесь следует упомянуть очень важный для религиозного диалога пункт, без которого невозможно понимание религии вообще. Если бы религии сводились исключительно к их догматическим положениям, а не к принципам этоса, то подлинный диалог между верующими двух различных религий был бы практически невозможен. Если бы для одного истина представлялась дезинкарнированной вещью, а другой бы придерживался противоположной точки зрения, то со всеми их духовными силами они могли бы сойтись лишь в поединке на жизнь или смерть. Сосуществование культур было бы так же невозможно, как и основополагающее человеческое доверие, которое является базисом для духовной открытости, позволяющей диалог двух убеждений, обоюдно желающих убедить друг друга.

Если оставить этот структурный уровень без внимания, то в ситуации, когда сходятся атеист, убежденный монист и искренний последователь конкретной религии, невозможно будет найти общую платформу человеческой встречи, будет отсутствовать консенсус языкового кодирования смыслов, а, следовательно, не состоится коммуникация. Мы инстинктивно будем рассматривать нашего партнера как недочеловека и непримиримого врага. Религиозная встреча различных вероисповеданий лишь тогда станет рели-

¹⁴¹ Этос обозначает внутренний строй чего-то и характер его воздействия на человека, его намерения и ориентацию в целях и ценностях. Сущностная внутренняя система «фактических ценностных оценок и ценностных предпочтений» некоего социоисторического единства (индивидуум, семья, народ, нация, историческая эпоха) организует, согласно Макс Шелеру, этос субъекта. «Мировоззрение, а также поступки и действия субъекта, – пишет М. Шелер в *Ordo Amoris*, – всегда находятся под правлением и этой системы» (Шелер М. Избранные произведения. М., 1994. – С. 341–342). Этос задает конкретную форму жизни, ее основания и рамки, в которых человек осуществляет свои действия, образует платформу этических принципов. Под этосом понимается целокупность нормативных моделей поведения, соответствующая восприятию социальной действительности и выражающаяся в институциональных установках и правилах (формы иерархии, структуры собственности и права, социальные формы, например, семья, и т.д.).

гиозным трудом, когда она будет основываться на этическом базисе личной открытости и откровенности. Человек теоретически может не соглашаться со своим партнером иной веры, но оба будут убеждены, что они стараются ради истины и имеют одинаковую этическую установку обоюдного уважения и подлинного стремления к взаимопониманию во имя высшей истины.

Откровенная встреча с верующими других религий позволяет расширять нам не только интеллектуальный горизонт, но и этический базис. В интеллектуальной области нам, пожалуй, трудно, а то и невозможно соглашаться друг с другом, однако мы открываем глубокую экзистенциальную общность в нашем этосе и интенции на истину. Мы открываем себя друг для друга как личности. Вероятно, как минимум один из двух имеет ложное мнение, но оба могут быть благи и честны.

С этой точки зрения откровенность важнее, чем интеллектуальная одаренность. Откровенность – это этическая добродетель, основа каждой религиозной встречи, заслуживающей этого имени. Исходя из вышесказанного, моральные идеи могут отличаться друг от друга, потому что они относятся к интеллектуальному структурному уровню, но фундаментальная этическая позиция может быть одинаковой. Примером может служить всякое чистосердечное и счастливое супружество между представителями различных религий. Интенциональный структурный уровень затрагивает именно этот глубокий аспект человека и религии.

К сущности религии относится ведение человека к его цели, и потому религия не только ориентирует истину, но и предлагает аксиологические средства, с помощью которых человек мог бы достигнуть эту цель. К таким средствам относятся законы, культ, таинства, обряды и т.д. В данном курсе не представляется возможным исследовать эти важнейшие объекты религиоведения. В нашу задачу входит определить различия между внутренней (этической) и внешней (ритуалистической) сторонами третьего структурного уровня религии.

1. Моральная, или этическая, сторона

Целью человека в практической сфере называют благо. Действительность может рассматриваться как истина и благо, поскольку она понимается человеческим интеллектом или достигается волей.

Каждая религия берет на себя притязание помогать человеку постигать и достигать истину и оказывать ему поддержку в постижении и достижении блага. С этой точки зрения религия представляется путем к первичному благу и методом достижения цели земных странствий, то есть методом достижения всей полноты человеческого бытия и средством раскрытия человека в полноту бытия. Это составляет моральную, или этическую, сторону религии.

Мораль, если смотреть на нее с точки зрения религии, это не просто сумма законов, которым человек должен следовать, чтобы достичь блага и спасения, а скорее действительный путь жизни, ведущий человека к его исполненности и лежащий в основании каждого закона. Деистический период европейской культуры (XVII–XVIII вв.) в сознании многих людей вплоть до нашего поколения отпечатал, что моральность полностью независима от какой-либо догмы и даже от Бога и относится к известному роду социологических и внешних законов, позволяющих человеку жить в мире с другими людьми. Это представление, как бы оно ни желало стать просвещающим путеводителем в гражданских отношениях, недостаточно соответствует подлинному положению вещей.

Мораль уходит корнями не в добрые обычаи, которым нас учат мудрецы. Она содержится в изначальной собственной природе человека и является практическим и конкретным транспонированием основополагающего закона человеческого становления, интенции человека на раскрытие его в максимальную полноту бытия. Ты не должен ненавидеть, гласит, например, один моральный принцип, не потому что ненависть ранит твоих ближних или вредит социальному порядку, а потому что она первично ранит тебя самого, потому что она не соответствует тебе, потому что ты должен становиться и возрастать в полноту себя, а ненависть разрушает твое собственное онтическое становление, становление в полноценного человека. Ты не должен вредить самому себе. Ты не абсолютный господин твоего «сам». Ты принадлежишь другому, иному «сам», заботящемуся о тебе, вызвавшему тебя в бытие (сотворившему, определившему), призывающему тебя стать тем, чем ты должен быть.

Эгоизм не соответствует действительно человеческому поведению, или, точнее, социальному действию. Любовью к другим людям реализуется как любовь к собственному «сам» человека: «возлюби ближнего твоего, как самого себя» (Мф. 22, 39). Апогей

социального действия определяется в императиве Христа: «любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас» (Мф. 5, 44; Лк. 6, 27–35). Здесь снимаются все материальные пределы и ограничения человеческого «я» в его отношении к иному себе и к своему «сам», процесс обожения человека начинается в его земной юдоли.

В сфере социального действия выявляются существенные черты диалектики индивидуума и социума, их взаимопереход друг в друга. Индивидуальное действительное человеческое поведение преобразуется в социальное действие, когда оно дистанцируется от самого себя, экстернализируется вовне себя, обретая тем самым трансиндивидуальный смысл в контексте развития общества. Образцы того, что понимается как действительное человеческое поведение, продолжают существовать уже не в отдельном индивидууме, а запечатлеваются в социуме как социальное действие, они объективируются, утрачивают свой ситуативный и частный контекст и становятся нормативными как целеполагающие и аксиологические, то есть общество в интеракции с харизматическим индивидуумом придает им религиозный статус неподвластного исторической относительности. Структура социума переосмысливается в свете выявляемых нормативных образцов социального действия и легитимируется в общественных институтах. Затем отдельные индивидуумы этого социума осваивают общественно легитимные нормативные образцы социального действия, они интернализируются в индивидуальное поведение, то есть в интеракции с обществом индивидуум придает им статус действительного человеческого поведения.

Итак, замыкается герменевтический круг выявления действительного человеческого поведения. Максимальная устойчивость осуществления в жизни действительного человеческого поведения достигается только религиозно: неконтролируемое индивидуальное поведение с помощью религиозного осмысления подвергается коррекции и трансформируется в контролируемое социальное действие, то есть включается во взаимосвязь значений и ориентаций на цели и ценности человека как Человека. Религиозная традиция конституируется в постоянном моральном действии, происходящем в социальном контексте, особенно в критических жизненных ситуациях человека.

Человек – это паломник, и его существо – не только сознание и разум. Религия намерена вести человека к его полному бытию, полноте бытия, поэтому она не только желает просветить его дух и интеллект, но и руководит им на пути к его «сам». «Самоактуализация является... результатом, следствием осуществления смысла». В той мере, в какой человеку удается осуществить смысл, который он находит в трансцендентном ему, он осуществляет и себя. «Самоактуализация – это непреднамеренное следствие интенциональности человеческой жизни»¹⁴². Мораль – тот аспект религии, который представляет собой экзистенциальное возрастание человека. Как должен индивидуум человеческой личности достигать полноты своего бытия? Какой путь ведет человека к его цели? Это фундаментальная этическая проблема. Представляется, что моральная интенция человека в его становлении зависит от того, что есть цель человека и что человек понимает под своей целью. Моральный путь не является внешним путем, которым человек должен прошагать, чтобы достичь своего назначения. Человек стоит на пути, он – странник, который сам должен проложить свой путь, в известном смысле он – сам путь, восходящий или нисходящий, но неким образом интендированный целью пути, которая является собственной целью здесь-бытия.

Третий интенционально этический структурный уровень глубоко укоренен в человеческом существе и ближе человеку, чем второй, интеллектуальный структурный уровень, рассматривающий человека как сознающее существо. Это утверждение верно лишь в известном смысле, ибо человек – принципиально разумное, соответственно, духовное существо, и цель его развития, безусловно, зависит от совершенства его собственного духа. Экзистенциальное возрастание человека есть то, что понимается под этической стороной религии: действительное руководство человека, приводящее его к исполненности его существа.

Глядя на конечную цель, религия формулирует моральные законы: люби Бога и своих ближних, следуй своей дхарме, не желая за то вознаграждения, и т.д. В разное историческое время и в различных культурах они формулируются по-разному, но их ядро, их этос остаются неизменны. Возьмем, например, категорический

¹⁴² Франкл В. Человек в поисках смысла. – С. 58–59.

императив «намерения действия», сформулированный в ветхозаветной иудейской религии и определенный как норматив в новозаветной христианской религии: «Не делать другим того, чего себе не хотите» (Деян. 15, 29). Он принимается как минимальное и необходимое условие истинного религиозного поведения, кардинально отличающего человека как носителя божественного духа от животного. Мы найдем эти слова в иудейском талмуде у раббана Гиллеля. Священное писание индуизма Махабхарата также учит: «Поступай с другими так, как хотел бы, чтобы они поступили с тобой». Императив «намерения действия» является нормативом и для других религий Индии, как буддизм и джайнизм (принцип ахимсы). Китай с его конфуцианской концепцией жэнь не будет исключением: «Чего не желаешь себе, того не делай другим». Этот категорический императив мы найдем и в других подлинных религиях. В период Нового времени Иммануил Кант озвучил его как фундаментальный принцип «гражданской религии».

Из сказанного следует, что нравственные законы абсолютны и внутренни и отражают сущность человека в противоположность социальным законам государства. Поведенческая роль индивидуума не устанавливается социумом и государством, как ошибочно предполагала философия Нового времени. Социальное действие как «подобающее» выражение морального закона легитимирует религия, а уже на этой основе государство формирует и формулирует свои законы. В них речь идет о внешнем порядке взаимодействия индивидуумов, и они вводятся, чтобы защитить достигнутое общественное благо и благосостояние. На этом основании они неизбежны и обязательны для выполнения в организованном социуме. Однако социальные законы, которые часто ложно принимаются за нравственные, относительно. В разное историческое время и в различных культурах они не совпадают, даже противоречат друг другу. Моральные же законы относятся к личности и ее раскрытию в полноту человеческого бытия; нельзя принудить к их выполнению или запретить их исполнение. Они – внутренние инструменты человеческого становления. Тот факт, что каждый индивидуум личности онтологически связан с другими индивидуумами, а потому процесс индивидуального становления имеет и социальную сторону, является еще одной проблемой религии.

Религия выявляет и легитимирует моральные законы и пытается

дать человеку необходимые средства помощи для их исполнения, чтобы он мог реализовать свое собственное существо. Именно в этосе почти все религии согласны между собой. Однако религию нельзя редуцировать только до рамок этоса, искать религиозное единство в нравственной плоскости, не замечая при этом различий в религиях и ограничивая религию моралью. Такой подход приводит к тому, что в поликонфессиональных государствах религиозное обучение в школах, где учатся школьники разных вероисповеданий, заменяется обучением морали. Согласно взгляду, соответствующему этому подходу, религии различны и не универсальны, а секулярная мораль едина и представляет для каждого приемлемое практическое учение о жизни. Ложность такого взгляда очевидна любому человеку, знакомому с историей. Единства морали как общественной нравственности не было как в разные времена в разных обществах, так и в одно время в одном обществе (отсюда постоянное наличие в любом обществе маргинальных групп). Еще больше этическая дифференцированность наблюдается в современном плюралистическом обществе. Напротив, первичный нравственный принцип религии, утверждающий, что человек как существо, становящееся к Богу и в Бога, через эту потенцию имеет божественную ценность, в этом аспекте не релятивируем и не редуцируем.

Нельзя отрицать глубокое согласие религий в этических основоположениях (пожалуй, только за исключением некоторых этнических религий в недифференцированных обществах) и потому следует подчеркнуть, что интенционально этический структурный уровень человека, как и религии, может стать важным исходным пунктом для плодотворной религиозной дискуссии, которая необходима в плюралистическом обществе (ср. программную модель «декларации по мировому этосу» у Ганса Кюнга¹⁴³). При этом следует тщательно преодолевать ошибку идентификации религии с моралью или ограничение религии моралью. Здесь открываются еще два момента, подталкивающих к многим выводам:

1. Сходство этик (а не этоса) в различных религиях не столь уж велико, что выявляется, когда они сталкиваются лицом к лицу. Здесь, по-видимому, имеет место прямо противоположное тому, что было выявлено в случае с догмами. При кажущейся различ-

¹⁴³ Принята «Мировым парламентом религий» (сентябрь 1993 года, Чикаго, США). Ср.: K ng H. Projekt Weltethos. München, 1990. – 191 s.

ности догм в религиях мы зачастую можем открыть глубокое согласие в принципах подходов религий к их формированию. С моралью иначе – под кажущейся идентичностью зачастую скрываются глубокие различия, разумеется, лишь тогда, когда этика не редуцируется к правилам внешнего и практического поведения (к этикету), с чем вряд ли согласятся и религии.

Следует отметить, что никакое этическое учение или практика морали какой-либо религии не независимы от догматических элементов этой религии. Практический путь, на котором человек стремится достичь своей цели и обрести полноту, полностью зависит от того, что есть его цель и из чего состоит обретаемая полнота. Нравственные законы возрастания и развития человеческого существа должны быть адекватным выражением природы этого существа.

Иными словами, основание блага в человеческой деятельности, основание моральной деятельности зависит от истинности, делающей такое действие действительным. Человеческая совесть обладает собственной онтономией, и человек может открывать благо посредством собственной совести, но этим вовсе не утверждается, что человеческий дух охватывает, понимает соответствующую этому благу истину. Итак, учение морали как суммы норм благой деятельности встречается в религии с догмой как выражением высшей истины благого действия. Человеческая совесть лишь тогда может оправдывать свое «чувство», устремление, интенцию или моральное суждение, если отталкивается от интеллектуального основания, базируется на осмысленной разумом истине. Совесть имеет как социальную, так и интеллектуальную основу, она не является чем-то первичным и постоянным в человеке.

Это можно пояснить на примере: почти каждая религия имеет моральное предписание типа «ты не должен убивать». Но и каждая человеческая совесть открывает в себе самой подобную заповедь. Однако этого еще недостаточно, чтобы дать нам право идентифицировать две системы морали как сходные. Область согласованности этого предписания в этических системах есть не что иное, как запрет без каких-либо оснований убивать друг друга.

Человек осознает моральное предписание как таковое, когда он оказывается в конфликте со своими противоположными устремлениями и наклонностями и обязан вопрошать об основании предписания. Почему я не должен убивать человека, желающего убить

меня (например, сопротивление насильнику)? Почему я не должен убивать врага (например, освободительная война, приговор преступнику), страдающего старика, безнадежно больного (эвтаназия), чье существование в мире представляется бессмысленным? Затрагивает это предписание любую форму жизни или только человеческую жизнь (например, принцип ахимсы, непричинения вреда всему живому, в джайнизме)? Возможно ли жить, не убивая? Не включает ли это предписание в себя вообще запрет на зло по отношению к другим существам? Может ли быть оправдано причинение боли? Существует ли иерархия зла и иерархия жизни, позволяющая и даже заставляющая убивать, причинять боль, чтобы спасти тем самым высшие ценности, более совершенные существа или большее количество существ?

Ответы на все эти вопросы явно зависят от теоретического учения о значении жизни, особенно человеческой, цели жизни, иерархии живых существ, права авторитета, природы общего блага и т.д. Все это аспекты, которые выходят далеко за область этики. Ответы на эти вопросы укоренены в доктринальной сфере и зависят от предельного горизонта видения положения вещей в мире, ориентации в действительности как целом, а, значит, религиозных установок и веры, которой явно или латентно обладает человек.

2. С другой стороны, онтономию моральной совести не следует переоценивать. Именно в своей совести человек обладает органом суждения и различения добра и зла. Каждая религия не только согласится со всякой другой религией в общеэтическом высказывании: «доброе дело должно быть исполнено, а злое – избегнуто», но и выскажет определенное непосредственное суждение о том, что есть добро и что есть зло.

Здоровая моральная совесть является личностным и экзистенциальным связующим мостом между людьми различных религий. Однако история доказывает и опыт подтверждает, что моральное суждение в значительной мере зависит от теоретических идей, то есть от догматического образа видения индивидуума (внутренний догматический фильтр).

Практические соглашения и целесообразные компромиссы бывают необходимы, но недостаточны. Здесь действуют две причины, два основания. Первое состоит в том, что моральное содержание любого вида деятельности позиционируется не в материаль-

ном воплощении действия, а в намерении действующего. Если человек не убивает из страха перед полицией, адом, из-за социального окружения или его давления, то нельзя утверждать, что он — совершенно моральный человек. Он способен найти массу возможностей ликвидировать своего врага, не убивая его. Если человек отвергает стерилизацию людей или аборт, потому что в его обществе это не принято или конфликт еще не всплыл на поверхность, то нельзя утверждать, что этическое отношение здесь такое же, как и у человека, поступающего так в силу моральных принципов. Можно вспомнить введение, отмену и повторное введение в Голландии закона о допустимости эвтаназии или парламентское узаконение клонирования в экспериментальных целях человеческих эмбрионов в Великобритании.

Второе основание состоит в том, что моральность заключается не только в намерениях действующего (это намерение должно быть очищено и приведено в согласие или противоположение с моральными принципами других религий); моральность действия несет в себе еще и известный метафизический элемент, пронизывающий действие до его ядра.

Человек еще не действует морально, когда желает совершить моральное действие, но он должен выполнить его онтологические условия. Пример пояснит сказанное. Христианство утверждает, что подлинная и действительная цель человека — не его «человеческая» или тварная исполненность, но его сверхприродная и благодатная (получаемая по благодати) полнота. Поэтому для христианства христианское действие — это не просто действие, которое не «плохое» в смысле «человеческого», природного масштаба, а действие, ведущее человека, пусть даже длинным путем, непрямо, но ощущаемо к его изначальной сверхприродной цели. Для христианства действовать морально означает не просто некое «христианское» добавление к какому-то действию, а возведение этого действия в специфически сверхприродную сферу, как она понимается христианством. Учение христианской морали не только стремится сформировать «почтенного» человека, но желает, чтобы он стал святым, сыном Божиим так, как эти понятия сформулированы в христианстве.

Видимая одинаковость интенции не служит доказательством утверждения об идентичности моральных законов различных ре-

лигий. В этой связи становится ясно: нельзя недооценивать то, что почти все религии обладают ритуалом, тайнодействиями и жертвами.

Богослужение – это не церемония, от которой можно просто отказаться или произвольно ее изменить, но оно имеет внешнюю церемониальную форму. Наблюдая религиозные ритуалы, можно проследить взаимосвязь между индивидуальностью группы носителей религии, ситуацией этой группы в окружающем ее мире и ритуальной практикой. В религиозном ритуале прослеживаются как минимум четыре оптимизирующие функции: 1) социально-интегративная; 2) преодоления и разрешения кризисов; 3) социального переструктурирования и 4) релаксации. Форма богослужения представляет собой схематизированное и концентрированное отображение действительности социального состояния практикующей его группы (два стиля ритуала: «рестрингированный» – традиционалистский и «элаборированный» – индивидуалистский). Суть всякого богослужения – это почитание, осознаваемое человеком как положенное Богу, не только в форме, соответствующей смысловому горизонту конкретной религии (принцип «богоугодности ритуала»), но с единственным содержанием – действительно стремиться к Богу и приводить жизнь человека в ее полноту и исполненность.

Совершенно очевидно, что здесь могут иметь место суеверие, фанатизм, фарисейство и т.д., поэтому подлинно религиозный человек должен следить за тем, чтобы избегать подобных злоупотреблений, ведущих к дефункционализации ритуала (рост священства при снижении числа верующих, тенденция к самодостаточности ритуала, расстыковка ритуала с его конкретными предпосылками, максимальное удлинение и усложнение ритуала), и не ограничивать религию одним абстрактным гуманизмом, подразумевающим собой «гражданскую религию», которая не решает религиозные проблемы человека (*religion civile* у Жан Жака Руссо¹⁴⁴, ср. исследования Роберта Нелли Беллаха¹⁴⁵, Филлипа Эверетта Хаммонда¹⁴⁶ и Германа Люббе¹⁴⁷).

¹⁴⁴ Rousseau J.-J. Le contrat social 1762 = Oeuvres complètes III. Paris, 1964; рус. изд.: Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре // Руссо Ж.-Ж. Избранные сочинения: В 3 т. М., 1961.

¹⁴⁵ Bellah R.N. Civil Religion in America // Daedalus. 1967. № 96/1. – P. 1–21; ср. нем. изд.: Zivilreligion in Amerika // Kleger Heinz/Müller Alois, Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa. München, 1986. – S. 19–41.

¹⁴⁶ Hammond Ph. E. (edit.). Varieties of Civil Religion. San Francisco, 1980. – 208 p.

¹⁴⁷ Lübke H. Religion nach der Aufklärung. Graz, 1986. – 336 s.

Совершение конкретного богослужения нельзя оправдать утверждением, что Бог желает лишь эту культовую форму или предпочитает ее некоторой другой. Религиозное оправдание конкретного ритуала заключается в вере, что особая молитвенная форма определенной религии доходит до Бога, соответственно, является истинным богопочитанием на основании онтологических предпосылок. Интерпретация таких предпосылок в различных религиях будет различна, но заложенное в их основании притязание на истинность интенции богослужения остается тем же.

2. Ритуалистическая сторона

Помощь, предлагаемая религией человеку, чтобы посредством морального закона достигать совершенства, – и внутренняя, теоретическая, личностная, и внешняя, практическая, органическая, так как человеческое существо – это не только чистая воля, но и «слабая плоть», не только несовершенное существо, стремящееся к совершенству, но и бунтарь. Религия указывает на возможность вести моральную жизнь внутри границ, устанавливаемых историй и обществом. Здесь – область многих религиозных предписаний, служащих лишь вспомогательным средством. Они помогают при исполнении долга, поддерживают человека в трудные часы, дают возможность для развития и органического роста в более совершенное состояние.

Религия – это не чисто теоретическое учение или идеология, а практическая забота и мировоззренческий указатель пути для социального существа человека. Религия соотносит предельные цели индивидуального горизонта с конкретными и социально отработанными в истории парадигмами.

Примером может служить то, что практически каждая религия (исключая неразвитые формы религиозности, например, у австралийских аборигенов) защищает и утверждает следующий взгляд: для полноценной человеческой жизни, чтобы человек мог достигать высшей степени своего бытия, необходимо использовать молитву или медитацию. Религия не останавливается на этом. Она показывает человеку, как следует достигать эту цель, и сообщает ему о необходимом для такой жизни минимуме. Так, православие решительно требует, чтобы еженедельно, в воскресенье, все верующие участвовали в таинстве евхаристии. Ислам, индуизм и другие религии также предлагают подобные примеры – обязательная еже-

дневная молитвенная практика в исламе, салат (пять молитвословий в течение дня: фаджр, зухр, аср, магриб и иша), и др.

Покаяние и воздержание необходимы, чтобы достигать цель человеческой жизни. Религия мыслит практически и реалистически, она принимает во внимание конкретную человеческую ситуацию, не удовлетворяется неким общим советом или простым утверждением, но точно разъясняет, каковы эти минимальные требования, как и когда следует их выполнять (см. «Введение»).

Если редуцировать религию к этим малым предписаниям или принять, что она учит не чему иному, как этим ограниченными правилами, то собственная сущность религии была бы понята ложно. С другой стороны, очевидна и опасность нерелексивующего формализма и рабского служения букве. Однако эти практические предписания также являются составной частью религии, которая представляет собой не только чистое, сверхчеловеческое учение, но и высоко интегральную и земную реальность.

Только уж очень часто сторонники религиозных вероисповеданий придают этому подчиненному структурному подуровню религии преувеличенное значение, затеняющее и вытесняющее на периферию ее другие существенные элементы. Подобные злоупотребления показывают, что в данном случае речь идет об одностороннем воспроизводстве давних добрых обычаев.

Другой опасный пример злоупотребления и деградации – это магический характер религиозных форм. Действительно, магический подход присутствует на многих уровнях религиозного осмысления, начиная с утверждения психофизической сверхприродной формы причинности, то есть веры, что чисто природный акт обладает автоматическим и непреодолимым воздействием на сверхприродную сферу, и заканчивая мыслями, что для достижения полноты своего существования человек должен выполнять известные действия, сами приносящие спасение и избавление.

Магическое сознание обращено на повседневное. Оно постоянно применяется на таких фазах деятельности, когда человек не может использовать рациональные средства для достижения поставленной цели. Когда цель рационально недостижима, это вводит человека в состояние аффекта. Здесь и срабатывают магические способы реакции на повседневность, причем уровень цивилизованности человека неважен.

Итак, магические способы реакции человека – проявление в повседневности аффективного целеполагания. Религиозное же сознание как таковое занимается основными проблемами человеческого бытия. Оно упорядочивает пограничные факторы повседневности, например, рождение, переходные фазы жизни (становление взрослым, создание семьи), болезнь, смерть в более широкий смысловой горизонт трансцендентной реальности и дает человеку возможность не столько действовать, сколько осмыслить себя во всеобщем порядке бытия. Между этими двумя экстремумами верующего сознания находится длинный ряд промежуточных ступеней, о чем должна помнить каждая религия. Магическое сознание – не религиозное, но в истории магические и религиозные формы мы встречаем обычно в смешанном виде.

Практический аспект третьего структурного уровня религии, опасный из-за реальной возможности сверхразрастания сферы повседневного целеполагания и, соответственно, инфляции религии на плоскости народной религиозности, является существенным элементом, от которого религия не может отказаться. Эту точку зрения должны прояснить примеры великих религиозных деятелей. Речь идет о важном пункте встречи религий, несмотря на их многочисленные значительные различия на интенционально этическом структурном уровне.

Однако современным синкретистам и спиритуалистам следует учесть, что, к примеру, Шанкарачарья¹⁴⁸ и Иоанн Креста¹⁴⁹, которые были чрезвычайно склонны не обращать внимания на «низшие» структурные уровни религии, никогда даже не помышляли о возможности отказа от ее ритуальной стороны. Рамакришна¹⁵⁰, учитель Свами Вивекананды¹⁵¹, может быть синкретистом. Он может

¹⁴⁸ «Учитель Шанкара» (VIII–IX вв., традиционные даты – 788–820) реформатор индуизма, создатель адвайта-веданты.

¹⁴⁹ Juan de la Cruz (1542–1591) реформатор кармелитского монашеского ордена, «экстатический доктор» испанской католической мистики.

¹⁵⁰ Настоящее имя – Гададхар Чаттерджи (1836–1886) – реформатор индуизма. Синтезировал адвайта-веданту Шанкары с учением вишишта-адвайты Рамануджи. Проповедовал идею единой религии и духовного родства всех религий. Императив религиозной этики – не отречение от мира, а выполнение своих обязанностей в нем.

¹⁵¹ Свами Вивекананда (1863–1902) – реформатор индуизма и харизматический общественный деятель, вдохновлявший освободительное движение в Индии. Последователь движения Брахмо Самадж. Ученик Рамакришны и основатель всемирной Миссии Рамакришны.

считать, что все ритуалы второстепенны, и тем самым казаться религиозным революционером. Но религиозный инстинкт подсказывал ему, что нельзя отказываться от содержания ритуала и ограничивать религию только религиозной этикой.

Искоренение ритуала – это искоренение религии. Недопустимо понимать религию лишь как систему верования (догматику) и морали (этику).

Раздел 4

Четвертый структурный уровень религии:

религия как чувственно-эмоциональный фактор человека

Человеческие силы – это не только чистый разум и трезвая воля. Существует третья сила, которая не перекрывается двумя другими и укоренена в природе человека. Она имеет чрезвычайное практическое значение для человеческой жизни на земле; это – царство чувств.

Нам не нужно разбирать антропологическую проблему природы чувств (то есть то, что человеческая экзистенция представляет собой триединство разума, воли и чувств или лишь двуединство разума и воли), так как этот вопрос не относится к существу темы. Что бы изначально ни представляли собой чувства, антропологический факт заключается в том, что они играют важную роль в повседневной человеческой жизни. Если религия имеет своей задачей вести человека к его цели и человек руководствуется не только своим разумом и волей, но и чувствами, тогда религия должна давать ответ на этот человеческий мир чувств. Вопрос очень деликатен, так как даже малое искажение значения религиозного чувства в любую сторону – преувеличения или преуменьшения – разрушительно для гармонизации человека и его религии. Каково же место чувства в религии?

Было бы заблуждением рассматривать религию лишь как сентиментальный человеческий феномен, как это понималось в эпоху романтизма, но неверно и полностью исключить из религии царство чувств, как это произошло с классической феноменологией религии (кроме теории «нуминозного» у Рудольфа Отто). Религия – это не только чувство, она встречается с миром человеческих чувств и предлагает средства воспитания человеческого сердца, что является незаменимым элементом для гармоничного и полноценного развития человеческой личности.

Из методических соображений мы будем различать внутреннее обращение человека как эмоционального существа и внешнюю реакцию религии, охватывающей весь мир чувств человека.

1. Эмоциональность человека

Человек – эмоциональное существо. Он может быть движим убеждениями разума и определяться волевыми установками, но на практике будет руководствоваться собственными чувствами, и это характерно для большинства людей.

Более того, если человек не достигает эмоциональной наполненности своей жизни, он остается некомпенсированным и несчастным. Холодная и интеллектуальная религия никогда не сможет удовлетворить человека, дать ему ответ как цельному индивидууму. Склонность человека к эмоциональной переработке того, с чем он сталкивается в жизни, столь сильна, что такие добродетели, как благочестивость, благоговение, любовь, жертвенность, молитвенность и т.п., которые первично ни в коем случае не относятся к этому структурному уровню, в религии представляются почти исключительно эмоциональным аспектом (как мистика еще не так давно уравнивалась с метафизическим опытом). Религиозность падет жертвой эмоционального переакцентирования и трансформируется в ритуализм, если религию ограничивать чистыми эмоциями (народная поговорка: где нет веры, нет утешения), а с другой стороны, из религии невозможно полностью исключить эмоциональную сторону. Есть религиозоведческое наблюдение, что чем сильнее проявляется эмоциональная ангажированность в религиозности (духовности), тем сильнее развивается пресловутый религиозный «юридизм», что выглядит, на первый взгляд, парадоксально, но по сути представляет собой спонтанную взаимокompенсацию и даже нейтрализацию экстремумов, не следующим путем гармоничной жизни.

Этот структурный уровень порождает на свет не только народный, «популярный» вариант религии (в отличие от «элитарного» варианта религиозных специалистов), как будто бы он был своего рода концессией эмоциональной слабости человека. С точки зрения социальной психологии, собственная природа человека делает этот структурный уровень одной из важнейших составляющих религии. Если бы религия не была инкарнирована в эмоциональной сфере

человека, она вряд ли обладала бы такой спонтанностью и повсеместностью в настоящем времени и повседневности. Однако укоренение религии в настоящем времени и повседневности не только не снижает интенсивность земной жизни человека, но и придает ей глубокий смысл трансцендентности, служащий мощным стимулом для реализации поставленных задач.

Рассматривая все стороны, мы подходим к целостному, глубокому пониманию религии и защищаемся от излишнего упрощения в представлении ее в виде модели. Несмотря на возможные преувеличения, натяжки и действительную опасность переакцентирования этого структурного уровня религии следует подчеркнуть важное значение ее эмоциональной стороны, если мы хотим преодолеть искушение чистого теоретика и безрелигиозного ученого анализировать собственное неотрефлексированное предпонимание религии как вероучительной системы, а не ее саму как чувствующий организм.

Религия – более чем просто чувство, она – интегральная, антропологическая реальность, которую как таковую недопустимо редуцировать к некоей бестелесной, невоплощенной сущности или к идеальному или идеалистическому философскому сооружению. Именно эмоциональный структурный уровень гуманно и спонтанно пронизывает этот возвышенный элемент человеческого существа.

Человеческая жизнь на земле – более чем проявление силы воли и логический рассудок. Человек нуждается в конкретном и теплом прикосновении мира чувств. Связи, соединяющие человека с землей и другими нечеловеческими существами (без этих связей человек был бы своего рода интеллектуальным роботом), имеют преимущественно чувственную природу. Да и отношение человека к Богу должно носить личностный характер (требование любви к Богу), и лишь тогда, когда подлинная жизнь чувств интегрирована в духовность человека, он посредством личного прочувствования может приобщаться к сфере высшего бытия, обретать невозможность и спокойствие в духовной гармонии жизни.

2. Религиозное чувство

Напор человеческих чувств столь велик, что почти все человеческие устремления несут в себе его следы. Как материальный космос практически не содержит в себе субстанций в химически

чистой форме, так и в человеческом мире вряд ли найдется сфера действительности, свободная от эмоциональных воздействий. Возможно, первый шаг феноменологии религии – открытие чувственно обусловленного аспекта религии (Рудольф Отто). В действительности *prima facie* (первым делом, прежде всего, *лат.*) религия является не рядом учений и поведенческих правил, а сложной системой ритуалов и церемоний, которые призваны претворить в жизнь человеческую потребность полного раскрытия чувств. Совершая второй шаг, феноменология религии открывает, что чувственный аспект – всего лишь один из аспектов, скорее, вид внешней оболочки (покрывала) некоего более глубокого измерения.

Аналитическое религиоведение в процессе интерпретаций не может исключить из религии чувства. Страх, тоска, а также радость, доверие, любовь и т.п. представляются первичным религиозным опытом, или, лучше сказать, человеческим опытом, внутренне связанным с религией (Фридрих Шлейермахер: чувство абсолютной зависимости; Рудольф Отто: чувство тварности, таинственного ужаса, любви ко всемогущему, греха). Даже то, что мы сегодня обычно именуем профанным (или мирским) опытом, представляется транспонированием из религиозной или сакральной сферы. Несмотря на все интерпретации присутствие религиозного в мире чувств человека – неоспоримый факт. Великие моменты жизни человека: рождение и смерть, любовь и доверие, когда сила чувств достигает кульминации, представляются наиболее религиозными. Чувства человека оформляются в динамике взаимодействия индивидуума и общества. Это оформление фиксируется ритуалами. В результате можно говорить о развитии четырех исторических типов ритуальных функций: 1) консолидация, символическое представление, возобновление и укрепление идентичности социальной группы (Эмиль Дюркгейм: «Каждое общество ощущает потребность возобновить и усилить общественные чувства и мысли, воплощающие единство и характер общества, в регулярных самоотречениях. Такое моральное обновление может происходить лишь на встречах и собраниях, когда отдельные члены общества чувствуют себя ближе друг к другу и утверждают и укрепляют свои общественные чувства»¹⁵²); 2) преодоление и разрешение кризисов

¹⁵² Durkheim E. Les formes élémentaires de la vie religieuse. Paris, 1968. – P. 610.

(Бронислав Малиновский¹⁵³, Питер Браун¹⁵⁴, Арнольд Гелен¹⁵⁵); 3) социальное переструктурирование индивидуума (Арнольд ван Геннеп¹⁵⁶, Жан ля Фонтэн¹⁵⁷); 4) релаксация (Корнелиус П. Тиле¹⁵⁸, Хуго Ранер¹⁵⁹, Фриц Штааль¹⁶⁰).

Существование религиозного чувства представляется настолько само собой разумеющимся фактом, что вызвало к жизни теорию, рассматривающую возникновение религии как проекцию человеческих чувств (см. теорию Людвиг Фейербаха (1804–1872): человек обладает религиозным чувством абсолютного и бесконечного, разум человека отчуждает область эмпирического опыта собственного сознания абсолютного и бесконечного и располагает ее вне себя, трансцендирует; так человек создает Бога по своему образу и подобию). Не будет ошибкой сказать, что религия столь сильно укоренена в сфере чувств потому, что человек прежде всего чувственно-ориентированное существо.

Жажда бесконечности и тоска человеческой личности по совершенству и полноте изначально управляют онтическим движением существа человека, а это выражается в динамике его духа и воли. Онтическая тоска формирует все стремления человеческого существа в соответствии с особенностями темперамента личности. Это не только итоговый философский анализ, выявляющий контингентность¹⁶¹ человека. В действительном и всеохватывающем, хотя и поверхностном, отношении это жизнь человеческих чувств, стремящихся к исполненности и полноте, которые не могут быть удовлетворены здесь, на земле, а ведут человека к абсолютному и Абсолюту, собственной цели его тоски и стремлений. Эта тематика известна и не нуждается в дальнейшем изложении.

¹⁵³ Malinowski B. *Magie, Science, and Religion* (1925). London, 1974.

¹⁵⁴ Brown P. *Sorcery, Demons, and the Rise of Christianity* // Douglas M. (edit.). *Witchcraft. Confession and Accusations*. London, 1970. – P. 17–45.

¹⁵⁵ Gehlen A. *Studien zur Anthropologie und Soziologie*. Neuwied, 1963. – 355 s.

¹⁵⁶ Gennep A. van. *Les rites de passage*. N.Y./Paris, 1969 – 288 p.; нем. изд.: *Uebergangsriten*, Frankfurt, 1986. – 261 s.

¹⁵⁷ La Fontaine J. S. *Initiation. Ritual Drama and Secret Knowledge across the World*. Harmondsworth, 1985.

¹⁵⁸ Tiele C. P. *Einleitung in die Religionswissenschaft*. Gotha, 1899. Bd. 1: *Morphologie*. – 259 s.

¹⁵⁹ Rahner H. *Der spielende Mensch*. Einsiedeln, 1952. – 79 s.

¹⁶⁰ Staal F. *The Meaninglessness of Ritual* // *Numen*. 1979. № 26. – P. 2–22.

¹⁶¹ Случайность в противоположность необходимости.

В каждой религии есть одна или несколько линий благочестия, подчеркивающих важность этого структурного уровня. Мы уже отметили, что подлинная религиозная мистика базируется в иной плоскости, но многие мистические формы выражения, и прежде всего аспект благочестивости в религии, располагаются именно здесь. Согласие религий в этой области очень велико, почти все признают существование этого антропологического структурного уровня и важную роль, которую он играет в религии. В основном религии согласны и в том, что это не основополагающая часть их религиозной системы, как бы важна она ни была. Интеррелигиозные различия возникают, прежде всего, в акцентировании ценностей и ценностных иерархиях, когда содержание и интерпретации сферы религиозных чувств отходят на второй план.

Раздел 5

Пятый структурный уровень религии: религия как общественный фактор человека

Человек – как по способу существования, так и по принципу становления не единичное существо. Его личность, предопределяющая онтическое место в бытии, задается ему как абсолютная установка к обожению, которая может реализовываться жизнью или не реализовываться в силу каких-либо внешних или внутренних причин. Индивидуум же человека, если применять этот термин в его первичном этимологическом значении как неделимое и онтологически отделенное (отдельное, самостоятельное) от других существо, относителен. Индивидуум тем целостнее (последовательно проявляет себя в различных ситуациях как самостоятельную единицу), чем выше степень его комплексности (чем более он многосоставен, сформирован большим количеством иных индивидуумов). В основе индивидуума – интегральный исторический человек, то есть коллектив, который на определенной ступени внешне детерминированного интегрирования в отдельном живом существе обретает новое качество спонтанного (внутренне самостоятельного) индивидуума, характеризующегося контролем над составляющим его коллективом иных (критический самоконтроль). Чтобы реализовать личность, человек индивидуально ориентирован на других людей и другие на него.

Сама цель человеческой жизни обладает общественным харак-

тером. В конечном счете спасение человека – не сугубо индивидуальное дело и не отделенное от других людей спасение. Точнее, небеса – не «частное удовольствие», а понятие нирваны – острейшая, пожалуй, преувеличенная ответная реакция на эгоистическую идею высшей цели. В индуизме человек переживает мокшу¹⁶² не отдельно от других людей, и вечный мир – не состояние одинокого и индивидуального пребывания. Человеческие существа – разные индивидуумы личности, но человеческая природа одна как в повседневности, так и по ту сторону здесь-бытия.

Структурный уровень социальности человека и религии не подавляет их другие аспекты и не изменяет внутреннее устройство человеческой личности. Он относится к зрелой, развитой природе человека и религии и стремится обрести равновесие и *via media* между экстремумами индивидуализма (эгоцентризма) и коммунизма. В философии и религии, равно как и в политике, это одна из труднейших задач человеческой жизни на земле, особенно в наше время. Между экстремумами повседневного бытия именно религия гармонизирует человека и призывает его к высшему.

Этот структурный уровень в свою очередь проливает луч света и на болезненный опыт труждающихся на поприще религиозного взаимопонимания. Здесь необходимые добродетели – терпение и мужество. Поскольку религия не частное дело отдельного человека, он обязан терпеливо ждать и не презирать ритм вещей, заданный извне, и других людей; он не должен позволять другим, которые не имеют никакого понятия о религиозной жизни или преследуют его, лишая его мужества.

Религии столетиями были разделены географически и политически, поэтому межрелигиозное непонимание стало хроническим. Противоядие было бы хуже, чем сама болезнь, если бы некая элита, презирая настоящий *status quo* и будучи заинтересованной в гармо-

¹⁶² Мокша (освобождение, спасение, от *тис* или *мокṣ*, санскр.). Четвертая и окончательная арtha («цель») индуизма, освобождение из цикла смерти и перерождения (сансара). Мокша достигается преодолением незнания (авидья) и желаний. Пути мокши представляют собой картографию индуизма (особенно в «Бхагаватгите»): йога (аскетические методы изменения сознания для преодоления сансары), джняна (метафизическое знание), карма (деятельность в согласии с законом причинно-следственной зависимости) и бхакти (преданность Богу в служении и любви).

нии между религиями, создала бы новую религию для немногих избранных и новое вероисповедание для «великодушных» и тех, кто не верит слепо. Такие люди не могут и не имеют права задавать идеал единства (здесь: объединения) религий и избраннического (элитарного) понимания религии. Как и в рассмотренных выше структурных уровнях, мы будем различать внешнюю и внутреннюю стороны пятого структурного уровня религии.

1. Экклезиологический аспект

Εκκλησία, экклезиологический аспект означает здесь не столько организацию, сколько организм; не внешний порядок членства, а внутреннюю структуру общины. В нашу задачу не входит изложение всех внутренних онтологических нитей, которыми люди связаны друг с другом, но отметим, что религия каким-либо образом должна развивать экклезиологический аспект. Например, молитва, сопереживание другим, проповедование, служение, любовь к ближним и т.д. Все это суть религиозные категории, относящиеся к экклезиологическому аспекту религии.

Человеческая жизнь на земле обладает конститутивным единством. Мы все брошены в одно и то же приключение, и в упорнейшем приложении усилий для достижения своей цели человек реализуется на последнем собственном ему уровне, на уровне человечества. Иными словами, когда человек исполняет свой созидательный долг, он совершает индивидуальное служение как член человечества в целом и во благо всех. Человеку доверена часть целого «мы», и она есть его «я». Так, закон индуистской кармы имеет не только вертикальное измерение, он – не только временная связь между прошлым и будущим, но имеет также горизонтальное измерение и представляет собой пространственное соединение между людьми.

Религия признает взаимопроникновение человеческих стремлений, сверхиндивидуальную ответственность и воздействие индивидуальной деятельности вне зависимости от того, организована она корпоративно или нет, на целое человечество. Человек представляет свои собственные религиозные воззрения и пытается идти своим внутренним и единственным в своем роде религиозным путем, однако как религиозная душа он понимает, что его путь – лишь часть (особенная) всеобщего, универсального пути чело-

вещества. Следуя своей стезе, он постоянно будет открывать, что с его путем перекрещиваются другие пути, он испытывает воздействие от касания иных трасс, получает импульсы и указания и влияет на изменение других.

Каждая религия социальна не только потому, что она организует жизнь более чем одного индивидуума, но и потому, что она сознает глубокое единство человеческих существ между собой и стремится его гармонизовать. Если мы будем утверждать, что религия – индивидуальное дело, что с эпохи Просвещения является широко распространенной идеологией, то от нас будет скрыта большая часть религиозного откровения и мы упустим из внимания существенную черту религии.

Подлинная религиозность никогда не может выражаться в индивидуалистской установке, и в силу этого религия, несомненно, показывает свой социальный характер. Как и для прежних уровней, основанием экклезиологического структурного подуровня служит целостная природа человека. Иногда современная культура создает впечатление, что человек – внутренне индивидуалистическое существо с лишь внешними отношениями к остальным людям. Однако он есть индивидуум личности, имеющий сущностную внутреннюю связь не только с Богом, но и с другими людьми. Общество – это требование нашего собственного существа, характерная основа нашего индивидуума личности. Так как человек – это индивидуум личности, где индивидуальность представляет собой субстрат проявления личности, и личность – это сверхиндивидуальное качество человека, то религия, занимаясь ориентацией личности, будет общественной, социальна и экклезиологична. Возможна и экстремальная точка зрения, которая будет настаивать на том, чтобы полностью интегрировать индивидуум в общество или коллектив (максимально возможное ограничение индивидуальной свободы и творчества) и, тем самым, игнорировать божественную ценность человеческого существа, его личность.

Феноменология религии указывает нам на экклезиологическую черту как существенную для религии (это, собственно, дает право отличать религию как церковь от религиозной группы и секты). Исходя из этого каждая подлинная религия имеет определенное требование не только к отдельному человеку, но и ко всему человечеству (мировые религии: христианство, ислам, буддизм

махаяны), хотя чаще религия, будучи исторически и культурно конкретизированной формой религиозного освоения мира (этнические религии Австралии, Африки и т.д., национальные религии: иудаизм, индуизм и т.д.), представляет собой отдельный специальный аспект общего решения. Действительно, многие религии принцип религиозной универсальности ограничили национальным, географическим или культурным единством и не отваживаются заглянуть за эти ограничения (архаическое осмысление соотношения мира и антимира или антимиров, отсюда – торможение развития самоидентификации адептов этих религий в глобализирующемся мире и, соответственно, утрата этими религиями своего значения).

Несмотря на индивидуалистические черты каждая религия по-своему ориентирует человека на что-то отличное от сугубо индивидуального спасения, потому что религиозное спасение – не индивидуалистская, ни с кем не связанная судьба, а органическая, эклизиологическая действительность. Это – глубокая основа того, почему религии, например, всегда оставляют особое место для предков. Почитание предков сводится не только и не столько к психологическим мотивам, потому что они сами укоренены в сознании онтологической общности природы и человека, судьбы человека и человечества.

Модель Зигмунда Фрейда, описывающая возникновение тотемистической прарелигии в результате убийства предка-отца праорды, изложена им в сочинении «Тотем и табу»¹⁶³ и развита в гипотезу об убийстве предка как начале формирования религии в сочинении «Моисей и монотеистическая религия»¹⁶⁴. Эта модель построена не на эмпирическом материале, а на невротическом опыте детства самого Фрейда. Из существования феномена религиозного почитания предков нельзя прийти к выводу о возникновении религии благодаря коллективному травматическому опыту, но можно сделать вывод о том, что смысл вневременного единства человечества является одним из формообразов религиозного сознания в целом.

Религия предназначена не только для современного западного

¹⁶³ Фрейд З. Тотем и табу. М., 1997. – 446 с.

¹⁶⁴ Freud S. Der Mann Moses und die monotheistische Religion // Gesammelte Werke aus den Jahren 1932–1939. Frankfurt a.M., 1999. – 141 s.

человека с его высокоразвитым чувством индивидуальности и самосознанием. Религия – для людей всех времен и культур. Известно, что человек не всегда обладал таким чувством собственной индивидуальности, как, например, в современной европейской культуре. В индийской культуре восприятие индивидуальности до сих пор коренным образом отличается от западноевропейского. То же с Японией и Китаем. Для индуизма и буддизма сами термины «индивидуальность» и «индивидуум» служат индикаторами иной им формы религиозной идентичности. В конце концов, в восточно- и западноевропейском менталитетах налицо неадекватное наполнение понятия индивидуальности.

Так называемые «примитивные» или слабо дифференцированные культуры, как и многие другие, дают примеры общественного сознания и коллективного опыта, предполагающие совершенно иной образ жизни, чем принятый нами. Христианская догма первородного греха может послужить тому примером. Если бы человек был автономным индивидуумом, эта догма была бы совершенно бессмысленна. (Отсюда становится ясно, почему в современном западном мире эта догма выходит из теологического обихода.) К этой же сфере религии относятся различные ритуалы инициации. Инициация – это не только пробуждение, установление нового отношения, связи с Богом, но, собственно, введение, интеграция индивидуума в религиозную общину, верящую, что именно она – идентичный носитель действенного благовестия спасения.

Каждая подлинная религия в известной степени есть экклесия, Церковь, то есть органическое тело, живой организм, содержащий и представляющий религиозный (сверхчеловеческий) смысл, фиксируемый в религиозном провозвестии (откровении) для грядущих народов и культур или для людей, которым еще только предстоит родиться и воспитываться в этом народе и в этой культуре. Лишь в обществе и посредством общества индивидуум может раскрыться во всей величине своего существа. Для этого необходима известная сумма традиций и предписаний, регулирующих жизнь общества, которые в свою очередь также относятся к сущности религии, хотя и имеют опасную тенденцию к мультиплицированию. Итак, религия как Церковь представляет интерес для государства, так как религия – не индивидуальное дело. Посредством нее индивидуум интегрируется в общество, и религия отвечает за степень (индиви-

дуальная сила жертвенного служения высшим принципам) и тип (устойчивое следование традиционному мировосприятию и ориентированию, символично-ритуальная деятельность) интеграции граждан в историко-культурное пространство общества. Поэтому государство, желающее быть гарантом социокультурной стабильности, должно проявлять интерес к религии и способствовать традиционным символическим системам. В современном же мире наблюдается дефицит такого интереса, что приводит к неустойчивости в развитии обществ.

2. Социологический и культурологический аспекты

Людей объединяет не только одинаковость их природы, но и связи истории, географии и нации. Человек – не просто индивидуум, он – сын или дочь, отец, сосед, коллега по работе, гражданин и т.д. Человек относится к семье, группе, полу, городу, нации, профессии, к определенному времени и культуре и т.д. Если малые группы превалируют над большими, если национализм заставляет человека забыть, что он – человек, если его принадлежность к человеческому роду настраивает его на презрение по отношению к низшим творениям, тогда эти малые группы являются источником деструктивных для человечества заблуждений и злоупотреблений.

Внутри групповых границ встроенность человека в малые группы и устанавливающиеся в них связи являются для него, обладающего особенной общественной природой, существенными. Религия занимается не абстрактным человеком или его чистой природой. Она стремится быть путем и провозвестием высшей истины для конкретного исторического человеческого существа. Следовательно, религия говорит на определенном языке, принимает определенный характер и носит особое внешнее облачение (оболочку), соответствующее ситуации пространства, времени, крови и культуры¹⁶⁵. Так как исторический человек – индивидуум личности, поставленный в определенные социологические рамки, то его религия не может быть не привязанной к реалиям окружающего

¹⁶⁵ «Диалог с инославием вновь возродил понимание того, что единая католическая истина и норма в различных культурно-языковых контекстах может быть выражена и воплощена в различных формах» (Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию. 4.7 // Сборник документов и материалов Юбилейного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви. М., 13–16 августа 2000 г.).

мира subtilной абстракцией или чем-то отчужденным от него и далеким его образу жизни, но обязана соответствовать той социологической структуре, в которой он функционирует. Когда происходит откровение и Бог «говорит», Он будет говорить на том языке, который каким-то образом доступен и понятен пророку или провидцу. Даже божественное всеохватывающее благовестие нуждается в воплощенности в конкретном языке и облаченности в определенный наряд культуры и социума. Оно также должно выражаться в формах, понятиях или образах с определенным конкретным историко-социальным значением.

С другой стороны, сам пророк или провидец не сможет воспринять, понять, а затем передать содержание откровения или видения, если оно никак не будет связано с контекстом культуры, в которой происходит, то есть если оно будет обладать характером историко-культурной независимости. Провидец не может воспринимать и передавать социуму абсолютно неизвестное в контексте его исторической культуры. Прежде чем откровение или видение преобразуется в религиозное провозвестие и будет передано окружающим, оно должно подвергнуться языковой обработке. Так как провидец не может передать свое видение визуально, он перемещает его в другую, языковую, плоскость представления. Итак, он должен задействовать ментальные формы и категориальный аппарат, которые работают в области культуры его социума.

Характерный пример социокультурной обработки материала откровения представляют собой видения библейского пророка Амоса (VIII в. до Р.Х.) в «Книге пророка Амоса» (Ам. 7, 1 и далее; 8, 1 и далее). Речь идет об одном ряде из четырех видений, все они выражают угрозу божественной кары. Однако в двух первых видениях кара отклоняется. Амос принимает на себя классическую пророческую роль просителя, следовательно, он сам становится действующим субъектом внутри видения и желает отклонить кару. Два последних видения структурированы иначе: кара проводится в жизнь, пророк не старается активировать свои просьбы. Очевидно, Амосу сообщены различные видения, в которых зафиксировано откровение о грядущих катаклизмах. Как только он воспринимает и понимает эти видения, то осмысление откровения подталкивает его рассказать о них обществу и тем самым переформировать их в провозвестие кары. Итак, между видением и про-

возвещением протекает интенсивный процесс рационального осмысления откровения в контексте социокультурного восприятия.

Многие различия в религиях представляют собой лишь социологические отличия. Представляется очевидным, что одна и та же религия в различных культурных, исторических, временных и пространственных условиях принимает разные формы, которые могут интерпретироваться внешним наблюдателем как совершенно разные религии. Исследование этой социологической надстройки представляется чрезвычайно важным для понимания общерелигиозной проблемы адептами различных религий, важным для ведения межрелигиозного диалога.

Каждая религия глубоко укоренена в конкретной ситуации человека во времени и пространстве, и из этой ситуации рождаются религиозные идеи, ритуалы, нравы, религиозные институты и т.д., в которых выкристаллизовываются высшие аспекты религии. Так религия формируется и обретает свое собственное историческое лицо. Все эти внешние формы выражения религии могут изменяться, так как они не абсолютны и связаны с условиями развития человека. Однако религия в какой-то мере нуждается в таком облачении в исторические и культурные формы. Облачения могут быть различны, но религия – не голая абстракция, и для того, чтобы нормально функционировать, она постоянно должна быть облачена в социокультурную оболочку. Без нее она не может исторически состояться. Каждая живая религия должна обладать этой внешней социокультурной формой, что включает в себя не только конкретность образа живого организма, но и необходимость, часто опасную, действенной организации. Мы не будем осуждать и описывать злоупотребления или опасности чрезмерного акцентирования социокультурного подуровня религии, но должны уяснить, что и этот аспект относится к природе религии.

В связи с этим подходящий пример представляет дискуссия в христианских кругах Индии: имеет ли в Индии право на существование саморефлексия христианина как индусо-христианина или как индийского христианина? Христианство внесло огромный вклад в становление современного индийского общества, особенно в областях воспитания, социальных преобразований и медицины. Но вплоть до освобождения Индии от колониальных уз все европейские христианские миссионеры постоянно отказывали местным религиям в

праве на существование и поэтому отвергали связанную с ними национальную культуру, что не дало возможности импортированным из Европы формам христианства обрести твердую почву под ногами. Это, однако, не относится к местной форме христианства – дохалкидонской сирийской малабарской церкви апостола Фомы (Керала)¹⁶⁶, глубоко инкультурированной в индусские традиции.

Важнейший аспект взаимоотношений между религией и культурой относится к этому структурному подуровню религии очень специфическим образом. Для данного исследования достаточно просто упомянуть об этой проблеме без ее дальнейшего рассмотрения. Однако тема «взаимоотношения между религиями» требует кратких замечаний.

1. Перед определением религии как явления культуры отмечалось, что религия – продукт культуры среди многих прочих. С другой стороны, не только религия – великий фактор культуры, но и культура – важный фактор религии. Обе существуют совместно и иногда даже почти неразделимы, особенно в таких культурах, где не существует особого различия между святым и профанным.

Это означает, что мы можем отличать религию от культуры, но никогда не сможем отделить их друг от друга. Если сказать, например, что индуизм вырос на индийской почве под солнечными лучами Индии, что он – полноценное эхо детей Индии на зов абсолютного, то это следовало бы сказать и при описании индийской культуры, так как каждая культурная встреча с Индией действительно является и религиозной встречей. Ложным будет утверждение, что можно ассимилироваться в индийской культуре и одновременно отвергнуть индуистскую религиозность, потому что даже секуляризованная индийская культура всегда остается плодом и детищем индуистской религии. Ассимиляция индийской культуры одновременно означает и ассимиляцию индуистской религии. Подобное мы увидим и в отношении других культур и религий.

Если обратиться к европейской культуре и христианству, то неевропеец отметит, что его ассимиляция в европейскую культуру непосредственно связана с принятием системы христианских ценностей, сформированных церковностью духовных установок и обра-

¹⁶⁶ 52 г. – по преданию, апостол Фома прибыл в Кералу (Южная Индия). 345 г. – сирийские переселенцы из Эдессы.

за мыслей в европейской истории, даже в секулярный период. Мусульманин-афганец, например, переехав в Германию, будет стоять перед дилеммой: или культурно ассимилироваться и глубоко интегрироваться в новое ему общество, но утратить при этом некоторую часть своей прежней религиозной идентичности, или, препятствуя трансформациям своего религиозного сознания, уклоняться от ассимиляции европейской культуры. Это служит одним из факторов, порождающих феномен фундаментализма (не только исламского), а в крайних формах – религиозного экстремизма и терроризма.

Христианство задает европейской культуре ее смыслополагающие и целеполагающие конструкторы. Оно обеспечивает ориентацию для европейского мировоззрения, а тем самым осуществляет легитимацию европейскообразного мира, с которым сталкивается человек в своем индивидуальном опыте. Церковное мировоззрение функционирует в истории европейской культуры как смыслополагающее и смыслообобщающее, то есть как легитимация мира, представляющего в индивидуальном опыте. Христианство играет для европейской культуры несравнимо большую роль, чем это воспринимается секулярным сознанием. Именно в контексте христианства формировались такие основополагающие понятия европейской культуры, как «личность», «свобода», «ответственность за мир и творение», «разум», «автономия индивидуума» и «социальная справедливость», а также такие институты, как права человека и демократия в европейском понимании. Даже сама секуляризация в конце концов представляется явлением в контексте христианской истории и культуры (по этому поводу уместно вспомнить признание классика советской литературы Максима Горького; он бросает Богу: «мы Тебя и ненавидя любим, мы Тебе и ненавистью служим»).

Глава Белорусской Православной Церкви митрополит Филарет в одной из своих речей говорил: «и секулярное развитие европейского общества продолжает все-таки базироваться на установках христианства... Секуляризованная европейская культура всегда остается дитя христианства. Ассимиляция европейской культуры означает одновременно и ассимиляцию христианского образа мыслей, умственных навыков и духовных установок». Секуляризация – это не отпадение от христианской подосновы культуры, а этап на пути понимания человеком своего обожения, которое, имея трансцендентную цель, исходно позиционировано в мире и истории.

Деградацией же секуляризации является секуляризм – установка, подчеркивающая имманентность человека миру при отклонении всякой значимости религиозной веры¹⁶⁷. Такое отклонение со своей стороны вовсе не застраховано от квазирелигиозных тенденций и является не внерелигиозным, а скорее – латентно религиозным.

Всякое устройство государственности предполагает социализирование как трансцендирование индивидуальной конституции человека и его целеполагания. Тем самым социализирование есть принципиально религиозный процесс обретения человеком горизонта смысловых символических структур. Здесь выявляется важность социокультурного структурного подуровня религии. Через социализирование и инкультурацию человек интегрируется в трансцендентный индивидуальному бытию смысловой «духовный» порядок общества. Лишь этот религиозный «духовный порядок» задает универсальное смыслодержание индивидуально-общественного бытия. Петер Бергер доказывает, что процесс, формирующий социальную структуру, принципиально религиозен и не может состояться без религиозной подосновы¹⁶⁸. *При общественных ролевых функциях религия выполняет задачу последней функциональной плоскости социальных систем и является гарантом единства комплексного дифференцированного общества.*

Возникает вопрос о ценностном месте религиозной традиции. Она, безусловно, обладает настраивающей и интерпретирующей функцией для индивидуума в его опыте повседневности. Человек через религиозную традицию обретает свое место в «духовном порядке». Религиозная традиция пред-задает индивидууму формы его вопрошания, обращенные к миру, а, следовательно, предваряет и возможные ответы. Подоснова собственной культурной и религиозной традиции предоставляет в распоряжение человеку арсенал ведущих вопросов. Каждый культурный контекст сформирован его собственной религией, создающей пред-понимание и пред-видение

¹⁶⁷ Gogarten F. Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem. Gütersloh, 1987. – 229 s.; Ratschow C.-H. Säkularismus // Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Tübingen, 1986. Bd.5. – S. 1288–1296.

¹⁶⁸ Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М., 1995. – С.124–126; См.: Berger P.L. The Sacred Canopy. N.Y., 1967. – 230 p.; Berger P.L. A Rumor of Angels. N.Y., 1969. – 129 p.; Berger P.L. The Heretical Imperativ. N.Y., 1979. – P. 192.; Berger P.L. A Far Glory. The Quest for Faith in an Age of Credulity. N.Y., 1992. – 218 p.

горизонта и перспектив общества с его культурой. Европейский культурный контекст сформирован христианством. Иначе европейского контекста вовсе не существует, причем это не имеет ничего общего с европоцентризмом современной цивилизации, но есть просто исторический факт.

Христианский контекст современной цивилизации характеризуется определенными антропологическими осями: человек для европейца прежде всего является индивидуумом, обладающим самостоятельной жизнью. Европейский религиозный опыт сформирован встречей с личным Богом, гарантирующим человеку свободу и творчество его бытия. Требование внерелигиозного, чисто культурного контекста представляется чистейшей наивностью. Речь может вестись лишь о вариантах религиозных предложений в плоскости явной или латентной религиозности. При ныне провозглашаемом требовании внерелигиозного культурного контекста в общество неконтролируемо внедряются неизвестные, не выявленные постановки религиозных вопросов с неизвестными перспективами социального развития. При сохраняющейся латентной религиозности¹⁶⁹ традиционный культурный контекст размывается, и на этом профитируют так называемые «новые религиозные движения»¹⁷⁰, зачастую носящие деструктивный характер для культуры, в которую они внедряются.

Современная индустриальная культура, стремящаяся к техническому вытеснению смерти с мыслью о вечном продолжении земной жизни (генная инженерия, не только терапевтическое, но и репродуктивное клонирование), пытается противопоставить себя христианской традиции как новаторство, однако современная индустриальная производственная система имеет конкретные религиозные предпосылки, базирующиеся на социальном рационализме иудео-христианской традиции¹⁷¹. С конца XIX века эмансипирующаяся

¹⁶⁹ См.: Barthes R. *Mythologies*. Paris, 1957. – 267 p.; Saurma A. *Schweizer Treu und Glaube. Gedanken über das Eidgenössische* / H. Kleger u. A. Müller. *Religion des Bürgers-Zivilisation in Amerika und Europa*. München, 1986. – S. 121–146.

¹⁷⁰ См.: Lanczkowski G. *Die neuen Religionen*. Frankfurt a.M., 1974. – 201 S.; Müller-Küppers M. u. Specht F. *Neue Jugendreligionen*. Göttingen, 1979. – 179 s.; Hummel R. *Indische Mission und neue Frömmigkeit im Westen*. Stuttgart, 1980. – 312 s.; Haack F.-W. *Jugendreligionen: Ursachen, Trends, Reaktionen*. München, 1979. – 435 s.; Mildenerger M. *Die religiöse Revolte*. Frankfurt a.M., 1981. – 318 s.

¹⁷¹ Weber M. *Wirtschaftsethik der Weltreligionen* // Weber M. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Tübingen, 1920–1921. V. 3. – 332 s.

от своей культурно-религиозной подосновы индустрия сформировывает искусственный (жизненно не необходимый и, более того, вредный для выживания человека) рынок предложения целей и ценностей¹⁷², чем подпитывается процесс деградации секуляризации. Однако происходит утрата не базовой религиозно-символической системы постановки вопросов (об индивидууме, личности, Боге, творении, развитии и т.д.), не христианской религиозной подосновы европейского менталитета, но его традиционной структуры смыслополагания. Секуляризм трансформирует агностицизм в атеизм.

В европейском культурном контексте, соответственно, задействуется редукция христианской традиции, а с этим напрямую связаны рост чувства отчуждения у индивидуума и утрата им смысла. Отчуждение означает, что человек не может интегрировать ряд основополагающих понятий европейской культуры в сознание своей идентичности. Эти понятийные области ему чужды и представляются затем как бессмысленные. Происходит раскультуривание общества («неокультура» и «неокульты» вплоть до воинствующей конфронтации: «мы наш, мы новый мир построим...»), с чем связана растущая маргинализация сознания, все слабее удерживаемого в поле тяготения комплекса, который мы именуем европейской историей.

Чтобы иметь гарантию максимально функционально-способного состояния для достижения жизненных целей, человек нуждается в смыслодержателем порядке социальной действительности. Индивидуум реализуется не на уровне природных инстинктов, а на символическом эпилеуровне культуры. Отход от религиозной традиции влечет за собой идеологическое утверждение о допустимости произвольной смены смысловых позиций. Утрата миром смысла, гарантированного его культурной и религиозной подосновой, задает человеческое неограниченное своеволие масштабам и порядком мира и в итоге приводит к чувству бессмысленности жизни вообще. Мы были свидетелями плачевного исхода советской «неокультуры».

2. Встреча культур всегда влечет за собой встречу религий, и если должен произойти синтез культур, то он включит в себя и религиозный синтез. Базис межрелигиозного понимания в наше время, несомненно, создан культурным взаимодействием и социаль-

¹⁷² Ср.: Соловьев В.С. Собрание сочинений. Брюссель, 1966. Т. 4. – С. 176; Т. 8. – С. 395.

ными интеграционными процессами, происходящими в мире (европейская глобализация). То же можно сказать и об обратном процессе: культурный разрыв и социальная конфронтация влекут за собой религиозное противопоставление и фанатичную интолерантность (исланизм¹⁷³, политический индуизм¹⁷⁴). Вышесказанное можно изложить и иначе: религиозная встреча обречена на провал, если одновременно она не является культурной, так как религия не может состояться без культуры и, прежде всего, не сообщается вне культуры. Однако диалог религий – это более чем просто симпозиум по культуре.

3. Некоторые религии существенно связаны с определенной культурой (индуизм, синтоизм, конфуцианство), другие, напротив, могут жить в различных культурах и воздействовать на них (христианство, ислам, буддизм). Мы открываем парадоксальную закономерность: чем историчнее какая-то религия (например, ислам или христианство), тем более она трансцендируется вонне определенных культурных границ.

Если религия существенно связана с культурой, то каждое изменение культуры влечет за собой религиозные трансформации, а каждое культурное развитие означает, по меньшей мере, религиозный кризис. Так называемые этнические автохтонные религии¹⁷⁵ представляют тому множество примеров. К характеристике автохтонных религий¹⁷⁶ бесписьменных народов относится то, что в них нет ничего раз и навсегда твердо установленного. Такая религия базируется на постоянно обновляющемся социальном консенсусе и потому быстро интегрирует отклонения от прежней традиции, если имеется социальная готовность признать таковые как традированные. Именно это не имеет места в мировых миссионерских

¹⁷³ Идеолог – Сейид Кутб; основные концепции: «хакимийя» (активные действия по установлению исламской власти во всем мире) и «джихад» (вооруженное насилие по отношению к «неверным», в том числе и мусульманам).

¹⁷⁴ Идеолог – Кешавам Балирам Хедгевар; основные концепции: «хинду раштра» (глобальное индуистское государство), «политическая дхарма» (борьба за построение индуистского государства). Характерна присяга «севаков» (добровольцев): «Добиваться... укрепления индуистской религии, индусской общины и индусской культуры», в том числе путем насилия.

¹⁷⁵ Религии коренного населения локальных регионов с определенными формами жизни.

¹⁷⁶ Goody J., Watts I. u. Gough K. Entstehung und Folgen der Schriftkultur. Mit einer Einleitung von H. Schlaffer. Frankfurt a.M., 1986. – S. 72.

щих (следовательно, не связанных культурными границами) религиях: христианстве, исламе и буддизме махаяны. Вероучение и этика этих универсальных религий, хотя и сформировались в конкретном историческом и культурном окружении, но затем стали самостоятельны по отношению к нему.

4. Существуют культуры, которые нельзя связать с определенным видом религии, и наоборот, существуют религии, не связанные с конкретной культурой. Нельзя отрицать, что коммунистический мир развил определенный тип культуры, который принципиально несовместим с христианством, хотя в последующем он потерпел фиаско. Представляется также, что некоторые современные религии, например индуизм или зороастризм, не вписываются в рамки развития индустриальной технической культуры и переживают значительные глубинные трансформации, утрачивая свою былую роль (индуизм) или находясь под угрозой исчезновения (зороастризм).

5. Эти и подобные размышления ведут нас к чрезвычайно важному заключению, что встреча религий – не только чисто религиозная встреча и живое взаимодействие между религиями, духовное дело или академические старания, но целостный и комплексный процесс,двигающийся в ногу с развитием и построением истории. Иными словами, встреча и контакт религий – не результат желаний некоторых интеллектуалов или мистиков, исповедующих единство религии, или экуменически ангажированных религиозных деятелей, но историко-культурный императив. Встреча и контакт вызывают взаимообмен идеями, который предполагает не столько ассимиляцию иного, сколько активизацию собственных внутренних ресурсов и резервов. Встреча и все более тесный контакт религий не означают, что все религии сходятся в одну. Религии, как и культуры, могут не только развиваться, но и сущностно деградировать, то есть переставать быть религией, трансформироваться назад в религиозную группу или секту, сохраняя культурную оболочку, выхолащиваясь содержательно, в конце концов, вымирать. Человек в силах повернуть историю вспять или затормозить ее, ради политических целей может противопоставлять культуры и религии, а также и религии между собой.

Если же отдельные люди, группировки и политические партии не будут препятствовать восхождению человечества в полноту его исполненности и целостности, единости, то возможны два варианта взаимодействия религий:

1) точка схождения человеческих культур лежит в истории, тогда подлинные религии из-за усиления взаимодействия и разной степени своей истинности а) либо в силу открытости своей структуры будут принимать внутрь себя истинное из религии, находящейся на более высокой ступени истинности, и таким образом изменяться, где итогом будет одна истинная и историческая религия для всего человечества, б) либо часть подлинных религий из-за жесткости и закрытости своей структуры не смогут принимать внутрь себя истинное и в силу невозможности стабильного существования автономных овеществленных структур, структурной энтропии, будут деградировать и отмирать;

2) точка схождения человеческих культур – вопнеположенная точка исторического экстремума, тогда истинная религия, которой стремятся быть подлинные религии – событие, осуществляющееся в божественной вечности, а в истории всегда будет иметь место плюрализм народов, культур и религий, дифференцированных друг от друга и более или менее соответствующих вопнеположенной смысловой вершине, под которой следует понимать религию как таковую.

Раздел 6

Шестой структурный уровень религии: религия как природный фактор человека

Пятым структурным уровнем не исчерпывается онтологическая общность человека с другими живыми существами. Человек в его судьбе и бытии связан не только со всем человечеством, но и с целым космосом. Весь Универсум – это единство, и хотя человеку определены особое место и особая роль в космосе, он – не только наблюдатель, но и действующее лицо. Он – часть Вселенной.

Весь тварный мир – это единство и разделяет известным образом одну судьбу. Человек и мир принадлежат друг другу, один не мыслим без другого. Поскольку этот мир, как и человек, создан Богом, творится Им и удерживается Им, то он и возвращается к Нему (образом, соответствующим его собственной, специфической сущности). Это означает, что наш космос – не просто физическая платформа человека, он сопровождает человека во время его земных странствий, мир соучаствует в судьбе человека. Действительно, вряд ли какая религия упустила эту связь, и этнические автохтонные религии по-

стоянно предупреждают о дефектной тенденции «одухотворенных», «высших» религий забывать о природном факторе.

Этот космоматериальный аспект религии хотя и представляет постоянную опасность для нее (гедонизм: небо – место чувственных радостей; магизм: внешние обряды, действенные сами по себе; фарисейство: следование лишь букве закона и т.д.), но в то же время является существенной чертой религии, от которой нельзя отказаться. Действительно, почти все фиксируемые в истории религии реагировали против исключительно духовного или, вернее сказать, чисто «одухотворенного» восприятия человека. Даже если и не все религии обладают позитивной установкой по отношению к человеческой плоти, но все они продумали свое отношение к ней и обратили на нее особое внимание. Предметом христианского дискурса должно стать и то, что апостол Павел называл Церковь не объединением христиан или душой Христовой, но телом Христовым (плотью)¹⁷⁷. Сходные моменты можно найти в буддизме (сангха¹⁷⁸) и исламе (умма¹⁷⁹), когда говорится о «святой общине».

С точки зрения экумены, эта выглядящая незначительной черта религии может оказаться важной, потому что с ее помощью создается верная и конструктивная атмосфера для религиозной встречи. Эта атмосфера поддерживает у человека сознание космичности религии¹⁸⁰, автоматически задающее смысл меры и покоя¹⁸¹, который так необходим при религиозных конфронтациях. Шестой структурный уровень религии задает человеку некий род космического смирения и сознание того, что межрелигиозная встреча – не собрание богов или земного парламента «великих», но лишь встреча пары людей под солнцем, сознающих, что они имеют одинаковую плоть, определяющую им очень узкие границы бытия, и что они – маленькие жители великого мира, подчиняющегося единому космическому ритму, который они могут открыть в биении своих сердец и в решениях своей свободной воли.

Здесь мы снова можем методически различать внутреннюю и внешнюю стороны этого структурного уровня религии.

¹⁷⁷ Послание к Колоссянам 1, 24: в греческом тексте стоит слово «σάμα», переводимое как «тело» и «плоть».

¹⁷⁸ Махапариниббана-сутта.

¹⁷⁹ Коран, суры 10, 19.

¹⁸⁰ Balthasar H. U. von. Kosmische Liturgie. Einsiedeln, 1988. – 691 s.

¹⁸¹ Книга Премудрости 11, 21; 3 Книга Ездры 4, 36–38.

1. Материальный фактор

Мы уже подчеркивали целостность природы религии, соответствующую целостности человеческого существа. Человек – это не только атман, душа, дух, но также и тело, материальная структура. Религия выступает за спасение целого человека, а не только его части. Некоторые религии больше подчеркивают материальные элементы, другие, напротив, концентрируются на духовной природе человека. Однако все религии учитывают оба этих фактора, а отдельные религии, в которых земная плоть изгнана в аксиологическую область незначимого, даже вынуждены признать наличие некой «благородной» астральной плоти и не отрицают ее связь с материальным телом. Материальная плоть может пониматься в религиях как носитель или темница, инструмент или материал, явление или форма для души.

Роль, которую во всех религиях играют таинства, символы, самскар¹⁸² и ритуалы, не только имеет социологическое значение, но и обладает особой важностью для телесного структурного уровня человека. Человек – это не его плоть, но он имеет плоть. Эта плоть, которая воплощает его, оказывает на него влияние. Человек не независим от своей плоти, телесные и материальные действия суть средства к его очищению (конструктивному развитию) или осквернению (деструктивному развитию). Здесь можно говорить о позитивных и деструктивных культовых практиках.

Все религии практически единодушны в признании важности этого структурного подуровня. Различия между религиями проявляются в его интерпретациях и в базирующихся на них вероучительных принципах, но практически всякая религия согласится, что не может отрицать плоть, и телесные, и материальные составляющие человека должны учитываться в религии. Иными словами, каждая религия предусматривает отношение к плоти и материальные средства, которыми человек задействует свое спасение. Обширное поле возможных вариантов религиозных решений в этой области простирается от экстремальной мистической установки освободиться от собственного тела вплоть до грубейшего магического материализма. Однако никакая религия не равнодушна к материальной составляющей человека, чтобы полностью ее игнорировать и отрицать.

¹⁸² Самскара от *sam* (вместе, санскр.) и *kr* (делать, санскр.) – коллективные культовые практики в индуизме, обычно 16.

2. Космологический фактор

Человек связан не только со своим телом, но и со всей Вселенной. Стремление религии спасти человека представляет собой не в последнюю очередь и космическое предприятие. Космос не безразличен к воздействию на него со стороны человека, и наоборот, судьба Вселенной воздействует на людей. Оба связаны между собой.

Религия обладает космологическим структурным подуровнем, так как она не может обойти вниманием, что человек встроен в космос, заинтересован космосом, что человек без космоса неполноценен. Но кроме антропологического, существует еще одно – метафизическое основание для космологического интереса религии. Как уже было сказано, религия заботится о человеке, чтобы вести его к его цели и исполненности. Поэтому религия не может оставить без внимания другую сторону отношений: отношение к Богу. Итак, религия интересуется Богом, и божественное предприятие с миром подразумевает две реляции¹⁸³. Прежде всего это реляция «Бог – Человек»: божественное соотносится с человеческим, что особенно проявляется в ситуации «я – ты», когда к Богу обращаются в молитве, осуществляя тем самым личное отношение с Богом. Вторая реляция реализуется между Богом и космосом. Бог организует космос и имеет с ним дело, но отличается от него. Он влияет на космос тем или иным образом, например, как Творец или Вседержитель.

Итак, отношение с Богом – и человеческое событие, и космический процесс. Когда религия ведет человека к его соединению с Богом, она организует и глубокую связь человека со Вселенной. Религия автоматически расширяет горизонт человека и выводит в область сознания понимание сочлененности человека с остальным Универсумом. Наряду с детскостью и сыновством человека по отношению к Богу и с его братством по отношению к другим людям религия позволяет человеку открыть его общность с целым космосом. Эта мысль обретает и еще одно новое значение, помогая

¹⁸³ Существует еще третья реляция «Бог – Бог», которая воспринимается разными религиями различно: например, в моделях политеистической (плюрализм богов: Месопотамия, Древняя Греция, Рим), дуалистической (два высших начала: зороастризм, манихейство), генотеистической (один Всевышний, или Бог богов: индуизм, ранний ветхозаветный иудаизм), монотеистической ипостасной (одна усия и три ипостаси: христианство).

перебросить мост через расщелину между традиционными религиями и современной наукой.

С одной стороны, наука очищает многие религиозные идеи, которые, возможно, и верны в том, что они хотят сообщить, но неверны в их культурно и исторически обусловленных формулировках, а также в отношении устаревших космологических предпосылок, на которых они основываются. Влияние науки на христианскую интерпретацию Библии нельзя преуменьшать. Другой пример: воздействие естественных наук на традиционные верования индуизма столь очевидны и во многих случаях так тревожны, что естественные науки ставят индуизм перед великим испытанием, которое ему предстоит выдержать в ближайшее время.

С другой стороны, космологические аспекты религии для самой науки могут представляться полезными и разумными. Нельзя отрицать тот факт, что первое воздействие науки на человека уклоняет его от религии, если даже не отделяет. Естественные науки найдут свое онтономическое место в религиозном мире или, по крайней мере, заключат мирное соглашение с религией, если религия переоткроет свой космологический структурный подуровень. Только он может интегрировать науку, предоставить ей место в системе религиозного сознания и подвести ученых к признанию действительности по ту сторону материально эмпирической сферы. И наука, и религия говорят о космосе и занимаются им, хотя и с двух различных перспектив. Обе встречаются в своем интересе к космосу. Если религиозная космология готова быть дружелюбнее по отношению к науке, тогда наука будет готова стать религиознее. Осмысление иерархического места человека в космосе и выведение отсюда целей и перспектив его развития – это религиозный подход.

Физик Герберт Пичманн, говоря о теоретической конструкции природных законов, пишет, что они являются «секуляризированным откровением». «Откровение» указывает здесь на трансцендентный элемент в акте создания (творения), а «секуляризированное» – на направление цели, то есть на закономерность материи в пространстве и времени. В Новом Завете Христос приоткрывает о грядущем Царстве Божием в форме притч или словесных образов. Он сам – образ Божий в личности. Бога невозможно непосредственно познать, Его действительность всегда остается сокрытой тайной. Карл

Ранер говорит о «сокрытой приоткровенности» божественной тайны. Сходное мы наблюдаем и в области естественных наук: данное, сама реальность не может познаваться непосредственно. Образ мира, в конечном счете, всегда конструкция нашего понимания, именуемая действительностью. Ученый схватывает эту действительность в математических формулах и абстрактных теориях. Желает он этого или нет, но он постоянно обращается к наглядным моделям, потому что стремится преодолеть неверное понимание; образ есть отображение действительности. Разнообразные модели атома не намереваются сделать зримой реальность атома. Модели, символы никогда не являются тем, на что они указывают. Они представляют то, что сами не есть. Но то, что за символическими понятиями скрывается нечто, реальность, является не познающим знанием, но верой в то, что эта прикровенная реальность существует. Физик Фридрих Дессауэр уточняет: без веры как конститутивного элемента нет никакой науки.

Как явствует из истории, религия не может обойтись без рассмотрения Вселенной и не может не соотносить человека со Вселенной, как и Вселенную с человеком. Религия – не наука и не может решать вопрос о научной ценности научных гипотез, но она не может обойтись без космологического структурного подуровня, согласующегося с эмпирической картиной мира в текущий исторический период, чтобы символическим образом выразить космологическую сторону религиозного провозвестия и сделать ее понятной людям современной эпохи. В этом случае религия будет выполнять свою ориентирующую функцию также в горизонте технического прогресса и препятствовать низведению человека до роли шестеренки в универсальном механизме, указывая на его божественное достоинство и цель.

Раздел 7

Седьмой структурный уровень религии: религия как духовный фактор человека

Для полноты подхода к структуре религии кратко рассмотрим этот структурный уровень. Детальный анализ седьмого структурного уровня – дело сравнительной догматики, методы которой еще предстоит разрабатывать.

Человек – это событие и обитатель космоса, с которым он нахо-

дится в глубоком, разнообразном отношении взаимообмена. Однако антропологическая составляющая включается в еще один, сверхприродный Универсум: в духовный мир (или мир духов). Борьба за спасение человека – более чем индивидуальное, личное и космическое дело, она – часть грандиозного процесса, в который включен и духовный мир. Религиозное спасение человека – это событие, в котором задействованы добрые и злые духи.

Отрицание существования духовного мира равнозначно отходу от религии. Утрата людьми смысла религии в современную эпоху, которую одни мыслители не одобряют, а другие приветствуют, очень чувствительно наталкивается на пробный камень. Символический, мистический и ненаучный образ, в который облачают этот структурный уровень религиозной действительности почти все традиционные религии, делает для современного человека акцептирование религиозного образа невидимого духовного мира сложным. Но ни одна религия не может отказаться от веры, что человек в своем стремлении к спасению не одинок и он – не единственное духовное существо, обладающее экзистенцией. Иначе религия трансформировалась бы в апофеоз самообожествления человека и тем самым перестала бы быть религией.

Совершенно очевидно, что вера в реальность духовных сущностей и существ была причиной таких недоброкачественных маргинальных явлений религии, как суеверие, магия, страх привидений, бесчеловечные обычаи, сатанизм и т.д. Также очевидно, что техническое развитие и особенно современный научный прогресс подводят человека в определенной степени к убеждению, что сложившийся в традиционных религиях образ духовного мира ныне уже неприемлем. Однако победа разума, науки и современного гуманизма не смогла свести веру в действительность духовного мира *ad absurdum* (до абсурда, лат.). В него человек всегда верил и продолжает верить, хотя, возможно, и в иных, чем раньше, формах. Здесь мы выходим на проблему развития новой внеконфессиональной религиозности в период так называемого постмодерна.

Наша точка зрения будет следующая: притязание религии дать полноценный ответ на экзистенциальную проблему человека должно основываться на антропологическом фундаменте. Следует подчеркнуть, что существование духовного мира – антропологический факт. Вероятно, его нельзя открыть с помощью чистого разума,

оно, возможно, принимается лишь верой, но каким-то образом узнаваемо в целокупной человеческой мудрости, к которой вновь обратилось наше время. Поэзия, искусство в целом, даже медицина наряду с глубинной психологией и философия в лице многих своих представителей вновь переоткрывают для себя, что духовный мир больше, чем человек, чем мир человека. Здесь подразумевается не существование других существ в астрономическом мире, но имеется в виду иная плоскость бытия добрых и злых духов, которые не только являются свидетелями человеческой борьбы за спасение, но и сами вступают в эту борьбу.

Одного указания здесь будет недостаточно. Учение об ангелах и бесах следует по-новому переосмыслить и переформулировать в традиционной религиозности. Мы не будем предлагать ни интерпретацию, ни дискутирование ценности подобных учений в различных религиях. Представим лишь три основные идеи:

1. Феноменологически нельзя отказаться от традиционной и почти универсальной веры религии в мир духовных существ лишь на основании многочисленных заблуждений, связанных с такой верой.

2. Антропологически ставится обширная исследовательская задача: можно ли твердо установить воздействие и влияние таких духов? Следует добавить, что нынешняя тенденция развития нашей культуры сближается с этой областью исследований.

3. Исходя из религиозной точки зрения, ни один человек в своем чистосердечном стремлении осовременить и преобразить свою религию к лучшему не должен забывать, что вера в духов – непреходящая составная часть религиозной веры, как бы разнообразно ни были выражены интерпретации и формулировки этой веры. Человек не должен бездумно расставаться с принципами религиозной веры, иначе произойдет трансформация религии в идеалистическую философию. Возможно, вера в существование духовного мира в ближайшее время станет весомым фактором в научных и антропологических исследованиях. Однако человек должен очистить эту веру от крайностей и уродливостей прошлого.

Седьмой структурный уровень религии представляется в двойственном аспекте. Мы опишем оба аспекта в христианской терминологии на том основании, что по сравнению с другими подобными учениями, например того же индуизма, она является наиболее демифологизированной, а потому более понятной современному человеку.

1. Ангельский аспект

Человек – одно из существ, которые задействованы в процессе спасения и возвращаются к Богу. По ту сторону человеческого времени и, однако, в известной одновременности с человеком восходят к Богу и чисто духовные существа. В силу единства «космического приключения» всего творения существуют как однозначно фиксируемая связанность человека с человеком и человека с материальным космосом, так и связь между человеком и духовным миром.

Так как речь идет об отношении между чисто духовным существом и воплощенным духом, то отношение должно быть лично, свободно, незримо. При этом преимущество и инициатива – у более совершенного партнера – у ангела. Он помогает человеку, инспирирует его или, иными словами, испытывает на нем духовную силу притяжения, помогающую человеку в достижении его цели. Исповедание религии подразумевает понимание верующим, что его отношение к Богу может быть таким, каким оно должно быть. Религия сообщает человеку, что он должен признать существование высших созданий, а также их влияние, испытываемое им, причем религия уведомляет, что свобода человека не повреждается посредством влияния ангельского мира.

2. Демонический аспект

Человеческий путь к спасению – не автоматический процесс. Человеческая свобода означает, что человек может обознаться в своем целеполагании. Демоны – это деструктивные духи, которые лжепотворствуют попыткам спасения, поэтому их влияние негативно. Они играют роль искушителей людей. Так как религия указывает на высшую над такими духами инстанцию, на Бога, Который является также и Господом злых духов (например, Иов 1-2, Захария 3, 2), то искушение постоянно подчинено воле Божией и потому никогда не может оказывать тотально непреодолимое воздействие на человека, который тем самым не может стать беззащитной жертвой демонов. Одна из задач религии – усилить человеческое существо в его борьбе с дьявольскими деструктивными силами и предоставить ему средства, чтобы выстоять это испытание и победно преодолеть его искушения.

Естественно, требуются духовная проницательность и религиозная грамотность для распознавания того, что человек подвержен влиянию высших существ и должен активировать свое внутреннее

отношение к Богу, чтобы смочь преодолеть искушения, которым он подвергается.

Раздел 8

Восьмой структурный уровень религии: религия как метафизический фактор

С точки зрения религиоведческого анализа, семь рассмотренных структурных уровней являются основными чертами религии. Если феноменологически проанализировать религиозные явления в свете человеческой природы или, иначе говоря, исследовать религиозные факты, понимая их как собственно соответствующие антропологической структуре, то мы переоткроем эту семислойную структуру религии:

- 1) человек экзистенциален;
- 2) он есть разумная личность;
- 3) свободно действующий индивидуум;
- 4) чувствующее животное;
- 5) социальное существо;
- 6) составляющая материального космоса;
- 7) часть духовного мира.

Теперь попытаемся проанализировать религию с помощью философского синтеза, то есть рассмотрим религию как целое и подойдем к ней в свете первичных философских категорий. Таким способом мы откроем еще один, новый структурный уровень, расположенный уже в иной аналитической плоскости, чем прежде рассмотренные антропологические структурные уровни.

Так как религиозная природа человека – не случайная черта, то религия принимает участие в особом паломническом характере человеческого существа. Чтобы прояснить суть этого утверждения, выявим изначальные метафизические категории, в свете которых можно увидеть сущность человека и, следовательно, собственную природу религии.

Человеку свойственно религиозное сознание, признающее реальность Абсолютного Бытия, с которым оно себя соотносит с помощью смыслополагания. Соответственно все религии тем или иным образом принимают условие реальности Абсолютного Бытия: Бог (Абсолют) есть единственное Бытие, а все другие (относительные бытия) суть настолько бытийствующие и реализующиеся, насколько они участвуют в Нем, причастны Ему. Исходя из этого,

они есть и могут быть лишь с Ним, через Него, в Нем. Каждое существо – лишь искра, луч, часть, образ, явление Его.

Мы не можем не использовать определенную религиозно-философскую терминологию, не можем не ограничивать глубину анализа культурным контекстом европейской цивилизации, но будем надеяться, что большинство специалистов религии согласятся с тем, что будет здесь подразумеваться, если они переформулируют эту проблему иным образом или изложат ее с другими интенциональными акцентами. Несложно, например, заметить, что даже такая «атеистическая религия», как буддизм тхеравады, согласится с тем, что мы намереваемся сказать, хотя она должна будет использовать совершенно иную терминологию и модели. Буддизм будет говорить не о «Боге», «Бытии» или «Участии», а об «Абсолюте», о «пустоте», о «чистой последовательности», о «состояниях сознания» и т.д.

«Мы еще не есть бытие» – сформулирует христианин. Он будет подразумевать под этим, что наше существо – действительное становление и мы есть то, чем мы становимся быть, то есть наше бытие – это становящееся бытие или бытие становления. «Мы есть еще не бытие» – переформулирует индуист. Это будет означать для него, что наше бытие – только Брахман (Абсолют): поскольку мы есть, мы есть Брахман, и поскольку мы еще не Брахман, мы еще не Бытие. «Мы еще есть небытие» – уточнит формулировку буддист. Под этим он понимает, что бытие или становление нереальны (майя), реально лишь чистое несубстанциальное «еще», которое в сущности есть «ничто». Итак, религии представили нам три модели понимания Бытия и отношения к нему человека: человек есть ничто, человек есть еще не бытие, человек еще не стал бытием.

Смысл человека S складывается из двух компонентов: смысла его жизни и смысла его деятельности: $S \equiv SL \wedge SA$. Причем предельное целепологание в контексте абсолютных ценностей (Z^W) составляет высший смысл жизни человека (SL): $Z^W \equiv SL$, а промежуточное целепологание в контексте относительных ценностей составляет смысл деятельности человека (SA), куда относится смысл его повседневной активности, научной, производственной, политической деятельности и т.д. Смысл жизни человека является «главным законом его развития»¹⁸⁴, организующим границы смысла его деятельности.

¹⁸⁴ Розанов В.В. О легенде «Великий инквизитор» // Розанов В.В. Легенда о Великом инквизиторе Ф.М. Достоевского. М., 1996. – С. 32.

Смысл дологичен. Дологичность смысла жизни исследовал в своих произведениях Федор Михайлович Достоевский. В январе 1877 года в «Дневниках писателя» он пишет: «Разве не то же самое делаем мы, делал я, разумом отыскивая... смысл жизни человека? И разве не то же делают все теории философские, путем мысли странным, не свойственным человеку, приводя его к знанию того, что он давно знает, и так верно знает, что без того и жить бы не мог. Разве не видно ясно в развитии теории каждого философа, что он вперед знает так же несомненно, как и мужик Федор, и ничуть не яснее его, главный смысл жизни и только сомнительным умственным путем хочет вернуться к тому, что всем известно. Ну-ка, пустить одних детей, чтоб они сами приобрели, сделали посуду, подоили молоко и т.д. Стали бы они шалить? Они бы с голоду померли. Ну-ка, пустите нас с нашими страстями, мыслями, без понятия о едином Боге и Творце! Или без понятия того, что есть добро, без объяснения зла нравственного. Ну-ка, без этих понятий постройте что-нибудь! Мы только разрушаем, потому что духовно сыты. Именно дети!» Иными словами, если есть «непосредственная любовь к жизни», то «следует и понимание ее смысла»¹⁸⁵.

Итак, во всех случаях существует некий человек X , обладающий предельной целью Z в контексте абсолютных ценностей W , и существует интенция X к Z в W . Тогда осуществление (актуализация) X есть функция от Z^W , и именно религия претендует быть решением формулы $Z^W = \alpha(X)$. Человек может не понимать, но не может не обладать предельной целью, ибо он изначально встроен в единый комплекс разворачивающегося бытия. В то же время человек может не обладать или обладать абсолютными ценностями (то есть значение W лежит в границах от \emptyset до 1, где 1 := обладание истинными (конструктивными для осуществления человека) абсолютными ценностями, \emptyset := отсутствие таковых или обладание ложными (деструктивными для осуществления человека) абсолютными ценностями¹⁸⁶). В том случае, когда человек не понимает свою

¹⁸⁵ Там же. – С. 50.

¹⁸⁶ Вопрос об истинных абсолютных ценностях – это вопрос мирового этоса и относится к сфере морали. См. исследования Г. Кюнга: по предложению организаторов «Мирового парламента религий» (сентябрь 1993 года, Чикаго, США) Кюнг разработал «Декларацию по мировому этосу». См. также: Kung H. Projekt Weltethos. München, 1990. – 191 s.

предельную цель осуществления, у него отсутствуют абсолютные ценности, он имеет только относительные. Тогда за цель своей актуализации в бытии он принимает исключительно свою индивидуальность, во имя осуществления которой он стремится к свободе от всего и вся. Однако такая абсолютная свобода требует жертв, и в жертву приносится сам индивидуум: «Всякий, кто хочет главной свободы, тот должен смечь убить себя. Кто смеет убить себя, тот тайну обмана узнал. Дальше нет свободы; тут все, а дальше нет ничего. Кто смеет убить себя, тот Бог. Теперь всякий может сделать, что Бога не будет и ничего не будет»¹⁸⁷.

Итак, человек тем или иным образом осознает высший смысл своей жизни, имеет его, и этот смысл определяет место человека как человека в бытии и является функцией осуществления для каждого человека, организует рамочные условия его жизнедеятельности, причем может быть только одно корректное решение этой функции (при $W=1$), определенное антропологическим единством человека (единый способ становления в бытии):

$$\forall x(M(x) \supset \exists y(SL(y, x) \wedge y = \alpha(x)))$$

$$\forall x(M(x) \supset SL(\alpha(x), x))$$

То есть каждый человек смыслополагает осуществление (актуализацию) своей жизни. Этот процесс смыслополагания определяет экзистенцию человека.

Здесь M := человек; SL := смысл жизни человека; Z := предельная цель; W := абсолютные ценности; RB := религиозное сознание; $\alpha(x)$:= осуществление (актуализация) x .

Вопрос о высшем смысле жизни человека, то есть о предельной цели осуществления и абсолютных ценностях, является религиозным. Религиозное сознание конституирует глобальный горизонт мировосприятия человека посредством функции смыслополагания, а значит, задает человеку предельное целеполагание и абсолютные ценности в горизонте единства мира:

$$\forall x(M(x) \wedge \exists y SL(y, x) \supset RB(x))$$

Всем людям свойственно религиозное сознание, являющееся смыслообобщающей (целеполагающей и ценностно-ориентирующей) функцией для каждого человека, и существует только одно истинное решение этой функции:

¹⁸⁷ Достоевский Ф.М. Бесы. М., 1990. – С.123.

$$\begin{aligned} & \forall x(M(x) \supset \exists y SL(y, x)), \\ & \forall x(M(x) \wedge \exists y SL(y, x) \supset RB(x)) \rightarrow \forall x(M(x) \supset RB(x)) \\ & \forall x(M(x) \supset RB(x, \alpha(x))) \end{aligned}$$

$RB(x, y) := x$ имеет религиозное сознание об y .

То есть каждый человек имеет религиозное сознание об осуществлении (актуализации) себя.

Но решение этой функции, для того чтобы быть воспринятым человеком, должно быть выражено в понятных ему формах некоторой культурно-исторической подосновы (обычно его родной). Поэтому решение смыслообобщающей (целеполагающей и ценностно-ориентирующей) функции религиозного сознания представляется в культурно-исторических формах, и это представление человеком своих предельной цели и абсолютных ценностей в конкретной культурно-исторической форме есть его религия (R):

$$\forall x[RB(x, \alpha(x)) \supset \exists z(KF(z) \wedge D(z, \text{что } RB(x, \alpha(x))) \wedge R(\text{что } D(z, \text{что } RB(x, \alpha(x)))))]$$

KF:= есть культурная форма; D:= выражать; R:= быть религией.

Если некто x обладает религиозным сознанием о своем осуществлении (актуализации), то существует некоторая культурная форма z , которая выражает, что он имеет религиозное сознание о своем осуществлении, и религия есть то, что z это выражает. То есть религия является выражением религиозного сознания в некоторой культурной форме. Из сказанного следует, что для религиозного сознания существует как минимум одна культурная форма, в которой оно может себя выразить. Иными словами, религиозное сознание организует культурную форму. И культура, и религия одновременно являются производными религиозного сознания. Религиозное сознание облачается в некоторую культурную форму и представляет себя социуму в образе религии.

Всем людям свойственно религиозное сознание, являющееся смыслообобщающей (целеполагающей и ценностно-ориентирующей) функцией для каждого человека, которое представляется в некоторых культурно-исторических формах, именуемых религиями. Итак, есть единство (антропологическое) религиозного сознания и многообразие религий, в которых оно себя контекстуально (культурно и исторически) представляет.

Иначе говоря, религия – это фундаментальная составляющая человеческого существа. Она зависит не только от природы чело-

века, но и от предельной цели осуществления человека, так как сам человек полностью от нее зависит. В религии под предельной целью понимается нечто абсолютное, в основном именуемое Богом. Это означает, что антропологическое изучение религии не будет полноценно, если отделять природу человека от Бога, рассматривать человека как автономное существо лишь с внешним или внешнеонтологическим отношением к Богу. Это приводит нас к выводу, что природа религии зависит не от автономной природы человека, но от его онтономической структуры как бытия в Боге, с Богом, посредством Бога. Или иными словами, сущность религии принципиально зависит от природы Бога, и религия есть метафизический фактор человека.

Так как человек – не Бог, но имеет собственную и специфическую природу, абсолютно зависящую от Бога (что заложено Богом в характере тварности), и так как Бог неисчерпаем человеком только внутри человека, но более есть рядом с человеком и сверх человека, то религия обладает типичной чертой полярности, характером моста, опирающегося, с одной стороны, на природу человека, а с другой – на природу Бога.

Мы выяснили, что религия первично зависит от абсолютного, потому что человек есть не что иное, как конкретно организованное отношение к абсолютному. Это отношение познаваемо настолько, насколько возможно изучение самого человека. Но мы должны понимать, что человек – только одна из систем комплексной ситуации мира. Поэтому религия обладает характером полярной зависимости от обоих: именно от природы Абсолюта, открывающейся в воле Божией, и от природы человека, свидетельствующей о себе в ответе на эту волю. Рассмотрим кратко эту особую биполярность, описывая две стороны восьмого структурного уровня религии.

1. Имманентная сторона

Религия – человеческое измерение, укорененное в глубинах природы человека. Религия не только дает ответ тому, что именуется религиозными чувствами или религиозным инстинктом человека, то есть его потребности к жертве и самоотдаче, к сверхчеловеческой любви и т.д., но и воплощает потребность человеческого существа к его исполненности и совершенству.

Религия как решение человека так удачно отвечает каждому глубокому стремлению и побуждающей тоске, что ее можно легко

представить как определенный род проекции человеческого желания на искусственного или сотворенного человеком Бога, который «придуман», чтобы заполнить пустоту, испытываемую каждым человеком. На метафизической плоскости это вовсе не ложно. Человеческая природа не совершенна и обладает характерной динамикой проецировать вовне собственную цель своего существования. Человек ставит себя перед этой проекцией. Надежда – это конститутивная составная часть нашей сущности. Однако сам по себе этот прыжок в трансцендентность из собственной имманентности есть действие этой трансцендентности. Проще говоря, человек творит для себя Бога, потому что сам Бог создал человека таким. Те религиоведы и философы, которые утверждают о Боге, что Он создан по образу человека, всего лишь онтологически модифицируют формулировку классического аргумента о Бытии Бога. Человек «создает» Бога по-новому, «открывает» Его в себе самом и из себя самого, так как Бог создал и открыл человека. Человек открывает Бога, которого он желает и в котором он нуждается, потому что человек по своей сути – богожелающее и бого-нуждающееся творение.

Религия – имманентная характеристика человека, из-за чего он не нуждается открывать Бога и религию вне себя, он должен лишь погрузиться в себя самого и обратить внимание на свою собственную онтологическую надежду, чтобы открыть божественную первооснову, из которой он происходит. Бог, который может открываться вовне, пребывает в своем существе и обращается к своей глубочайшей природе изнутри. Религия, которую Он пожелал открыть во внешний мир, обитает и в Его внутренней природе. Трансцендентный человеку Бог и внешняя религия (религии как феномены истории и культуры) встречаются в религиозном сознании с имманентным человеку Богом и внутренней религией (религией как таковой). Человек почитает Бога в вышних и принимает религию, преподаваемую ему извне, потому что он чувствует, открывает, испытывает, потому что он верит, что это – собственно Бог, которому он принадлежит, и это – собственно религия, в которой он нуждается. Человек томится о вечном, непреложном, абсолютном и нуждается в религии, так как этот голод и эта жажда – неотъемлемые составляющие его сущности. Обращение человека к Богу означает извлечение наружу того, что личность уже содержит внутри себя

самой. В этом случае религия является тем смысловым началом, которое соединяет в человеке внешнее и внутреннее.

В конце концов человеческая метафизическая тоска, сквозящая во всех его желаниях, влечениях и борьбе, – это тоска о Боге, тоска по обожению (не является исключением и техническое развитие). Все, что человек ожидает в своих стремлениях, – не что иное, как онтический рост его существа, а ростом и становлением человеческого существа в бытии занимается религия.

Религия как конечная, предельная смысловая инстанция соответствует всем человеческим потребностям, так как она является глобальным ответом человеку как целому. Она встречает все человеческие влечения, потому что она – путь к завершенности человека. Однако это человеческое совершенствование в истории культуры мы видим расколотым на невероятное число осколков, каждый из которых обладает автономией, допускающей известное превалирующее развитие какой-то отдельной ценности, цели и какого-то смыслового участка за счет вреда целому. Именно это является основой атеистического секуляризма, представляющего собой такое историко-культурное развитие, которое разрушает религиозное единство человека, загоняя религиозное сознание в латентность ради совершенствования некоторой части человека.

Современная индустриальная культура стремится к техническому вытеснению смерти. Понимание вечности как бесконечного продолжения земной жизни противопоставляется христианской метафизике. С конца XIX века индустриальная идеология эмансипируется от своих метафизических религиозных корней и тем самым формируется искусственный (жизненно не необходимый и, более того, вредный для выживания человека) рынок предложения целей и ценностей¹⁸⁸. Все это направляет процесс секуляризации в деструктивное русло. Утрачиваются выявленные в религиозной традиции смыслополагающие концепты, и религиозное сознание впадает в латентное состояние. Это служит питательной почвой распространения психопатогенной метафизической фрустрации.

Современная индустриальная культура с ее чудесными частичными достижениями представляет собой, пожалуй, изумитель-

¹⁸⁸ Соловьев В.С. Собрание сочинений. Брюссель, 1966. Т. 4. – С. 176; Т. 8. – С. 395.

нейший пример дегармонизации человека. Человек чувствует потребность восстановить утраченные вместе с религиозной традицией целостность и смысл своей жизни, что в секуляризованном обществе порождает неимоверную массу новых религиозных движений и культов. Характерны стандартные лозунги таковых: «восстановление созвучности с природными силами творения», «обретение вновь равновесия», «восстановление собственных сил и энергий», «опыт себя», «введение в гармонию духа и тела», «гармония и равновесие», «духовный опыт», «расширение сознания», «опыт новых состояний сознания» и т.д. Эти лозунги указывают на желания современного человека, показывают его отчуждение от собственной жизни, внутреннюю и внешнюю дисгармонию. Значит, люди страдают от повседневности современной индустриальной культуры.

Современные неокульты означают для их участников психологическое облегчение от деструктивного давления индустриальной культуры. В нашем обществе человек сделался средством, представив свои телесные и духовные силы и способности интересам индустрии, он стал отчужденным от своей самости. Поиск духовного опыта указывает на бездуховность его повседневности. Распространение неокультов служит индикатором отказа человека от изменения и развития индивидуальных и общественных отношений, что показывает негативный стагнирующий характер современной индустриальной культуры.

Неокульты, участники которых не образуют прочных религиозных общин, посещая различные представления и объявляя тем самым их содержание заменяемым и неважным, представляют собой спорадические попытки избежать болезненную и воспринимаемую бессмысленной повседневность. Интеграция принципиальных человеческих ценностей и целей в религиозное единство человека, касающаяся его искомой и гармоничной завершенности, без сомнения, является одной из насущнейших потребностей нашего времени. Насколько это возможно? Это мечта о возвращении потерянного рая. Однако это уже другая проблема, которую мы не можем здесь рассматривать. Творение, грехопадение, воскресение и спасение – христианские этапы на том пути.

Опыт христианской метафизики и церковного самопонимания, а также выводимые отсюда социальные концепции и задачи представ-

ляются сегодня для многих не согласующимися с опытом современного существования церквей. После эпохи Просвещения наблюдается социальная редукция христианства, связанная с процессами секуляризации и лаицизации. В ходе истории секуляризации обмирщению сначала подверглись господство духовной иерархии и церковные ценности, а в конечном итоге под него подпали также и религиозные надежды и идеи. В свою очередь лаицизация стала внутренним обмирщением и деструктуризацией церковных иерархий. В силу названных причин многие стали воспринимать христианство утратившим свое былое социальное и культурное значение.

Однако это не соответствует действительности. Метафизический структурный уровень христианства позволяет воспринимать и осмысливать мир как святое единство в многообразии («единомыслием исповемы...»). Христианство встраивает человека в контекст европейской истории культуры. В процессе исторического развития Европы оно интегрирует и инкультурирует национально-культурное многообразие в единство общего европейского дома. Не существует более прилежного обработчика европейской истории, чем христианство. Если верно утверждение, что история – это процесс в самосознании человека, то тогда христианство – не просто детерминанта европейского развития, но и строитель единого европейского дома. *Всякое культурное обновление – это принятие новой поведенческой стратегии при остающемся традиционным религиозном целеполагании и метафизическом осмыслении.*

Человеку невозможно забывать, что его жизнь – это паломническое бытие, и быть чересчур оптимистичным во взгляде на исполнение человеческих стремлений здесь, на Земле. Религия – это не человеческое совершенство, она – целостный путь к полноте человека, к его божественной исполненности.

В связи с этим вскрывается очень важный аспект религии, дающий повод для размышления не только «современному» ученому. Один из глубочайших корней религии – та часть человека, которая сегодня именуется бессознательным. В этом месте метафизический структурный уровень религии пересекается с эмоциональным структурным уровнем. Человек – странник, паломник не только к любви и высшим сферам своего духа, но и к своей аморфной психофизической структуре. Религия, охватывающая целое чело-

веческое существо, притягивает и направляет бессознательные глубины человеческой души, как магнит. Это объясняет открытый посредством глубинной психологии факт, что человек, в достаточной степени не ориентированный религией, легко теряет душевное равновесие и подвергается опасности угодить в одну из многих психопатологических пропастей, а также то, почему многие религиозные упражнения и руководящие установки религии соотносятся с этим слоем бессознательного и принадлежат ему.

Многие столетия религиозную жажду масс утоляли санскрит, сирийский, арабский, древнееврейский, древнегреческий, латинский, церковно-славянский и другие литургические языки несмотря на то, что люди не вполне понимали или вообще не понимали значение употребляемых слов; им было достаточно лишь произнесения «даршан» или «аминь» (ср. позицию Рудольфа Отто по поводу богослужебного языка: о необходимости «сакральных элементов» в литургическом языке, священность которых идентифицируется их древностью и малопонятностью). Естественно, в определенный момент значение бессознательного сдает свои позиции: именно тогда, когда человек начинает размышлять и говорить о нем. С этого момента саят¹⁸⁹ на арабском или литургия на латыни, например, уже не будут считаться достаточными, хотя до этого они воспринимались как совершенно подходящие. Практическое решение еще труднее, если эта проблема затрагивает различные слои населения в дифференцированном обществе. Первым предваряющим шагом всегда является формирование переводов и книг, доступных чтению, но они не могут остановить процесс трансформации богослужебного языка, с неотвратимостью действующий в истории религий. Так, литургический церковно-славянский неоднократно подвергался модификациям, и внутри богослужения Русской Православной Церкви встречается несколько его разновидностей.

Как здоровый человек, потребляя необходимое питание, не размышляет о протекающем в нем обмене веществ, а доверяет своему организму, так и религиозный человек, принимая на веру смысловую систему этого мира, верит, что все происходит по высшему, свободному от субъективных дефектов плану. При этом

¹⁸⁹² Ритуальное моление мусульманской общины, совершаемое всегда на арабском языке.

человек предполагает, что он вносит индивидуальный вклад в сверхиндивидуальный процесс (в противном случае в его психике будут набирать обороты деструктивные процессы). Можно сказать иначе: через религию человек обретает уверенность, что в мире действует Бог и Он знает обо всем наилучшим образом.

Поэтому с помощью религии человек преодолевает идиотские депрессии, приводящие к загороженности, например, ступидная депрессия (не работает голова), астеническая несостоятельность (часто у студентов). В этих депрессиях есть определенный тип состояния, именуемый экзистенциальной депрессией (мировоззренческой, резонирующей, духа), когда возникает особое мировоззрение. Человек моторно нормален, может не испытывать тоску и его голова хорошо работает, но идея собственной малоценности пронизывает всю его жизнь. Яркий пример метафизической депрессии – «Исповедь» Льва Толстого, он пишет об «отпадении от веры», «минутах остановки жизни», «унынии» и «недоумении». Эти моменты учащаются, человек мучается неразрешимыми для него вопросами и одновременно десоциализируется и деперсонализируется. Недомогание превращается в огромное страдание. Человек пытается самостоятельно ответить на вопрос о смысле жизни и ощущает невозможность разрешить наболевшие вопросы. За этим следует нарушение аппетита и сна, исчезают все желания. Истина становится для него равнозначна бессмыслице, а жизнь оценивается как пропасть, где кроме смерти впереди ничего нет. Все это реально подводит к идее самоубийства («стремление прочь от бессмысленной жизни»). Такая картина психологически тщательно описана в романе Федора Михайловича Достоевского «Бесы». Безрелигиозный человек легко впадает в отчаяние, сводящее его с ума: зачем я? Вопрос «зачем жить?», решаемый во внерелигиозном контексте, получает не ответ, а решение и требование «убей себя!». Здесь единственное лечение – религиозная (иногда псевдорелигиозная, например, коммунистическая) вера (неразумное знание), придающая смысл жизни.

Естественно, грань между доверием и предположением, между верой и беззаботностью, между самоотдачей и фанатизмом и т.д. очень часто неустойчива и размыта. История показывает примечательный прогресс самосознания, рефлексии, рефлексии позиции нашего духа. Человек постоянно непосредственно вопрошает «почему»,

он сознает себя все более и более рефлексивным, особенно в отстраненности от племени, группы, касты, общества, семьи и т.д. В ходе истории человек все более и более осознает свою индивидуальность. Снижение числа людей, избирающих для себя монастырскую жизнь, растущее число разводов, даже самоубийств – вовсе не знак усиливающегося человеческого озлобления. Эти вещи до сих пор находились в основном в области бессознательного и почти непредставимого. Дети всегда переживали состояние, когда родительский авторитет был им в тягость, но лишь в наши дни они начинают реагировать на этот авторитет остро индивидуально, что ведет к ослаблению семейных уз. В прежние времена, когда религиозная традиция обреталась в семье¹⁹⁰, а не выбиралась индивидуально, все это было немыслимо и субъективно нереально.

Можно говорить о религиозной запущенности и беспризорности современного человека, что влечет за собой различные последствия: 1) увеличивается дистанцирование широких слоев населения к традиционным религиям, 2) не редуцируемые ни к чему иному и не снимающиеся религиозные проблемы остаются не названными и не обработанными¹⁹¹. Отсюда наблюдается рост латентной религиозности, которая легко принимает неконтролируемый образ, например, нерелигиозные институты задействуют для себя религиозный потенциал (экстремистские и террористические политические группировки) или религиозные новообразования двусмысленного рода (особенно тоталитарные) профитируют от свободно перетекающей религиозной энергии.

Так как Бог, бессознательное и неизвестное суть сокрытые ценности, то они часто не различаются человеком, что особенно наглядно на примере так называемых «новых периферийных культов» (Хартмут Цинзер). Их участники не образуют прочных религиоз-

¹⁹⁰ Köster F. Religiöse Erziehung in den Weltreligionen: Hinduismus, Buddhismus, Islam. Darmstadt, 1986. – 348 s.

¹⁹¹ Религиозное воспитание и принятие человеком на себя религиозной ответственности, с одной стороны, означают бремя, но с другой – здесь сильнее проявляется освобождающая и снимающая бремена функция религии, что более существенно: с помощью религиозного ориентирования многие трудноразрешимые или неразрешимые конфликты не должны преодолеваются на индивидуальном уровне, но обрабатываются в традиционных формах, предоставляемых религией, и становятся переносимыми через ритуальные формы, снимаются сомнения человека относительно себя самого.

ных общин, посещая разные представления с различными формами экстаза и объявляя содержание этих представлений заменяемым и неважным. Все это не что иное, как попытки периодически избегать с помощью экстатических техник болезненную и воспринимаемую бессмысленной повседневность. С головокружительным техническим прогрессом и усиливающейся саморефлексией человека пространство для Бога представляется уже и меньше, как если бы Бог существовал только для того, чтобы заполнять лакуны нашего незнания и неумения. Выталкивание области святого из сферы повседневного обесмысливает повседневное, что вызывает у человека метафизическую фрустрацию или экзистенциальную депрессию. Если раньше такое явление было уделом малой части интеллектуальной элиты (например, Лев Николаевич Толстой), то теперь оно захлестывает значительную часть общества. Пример новых «периферийных культов» раскрывает, что здесь дело касается не эфемерных маргинальных форм, но симптома общего состояния культуры: мы наблюдаем совершенно несоразмерную с величиной и значением этих культов реакцию на них и организацию защиты от них, причем отнюдь не только со стороны представителей традиционных религий.

Многие религиозные кризисы – результат процесса утраты религиозного смысла повседневности, который в основе своей есть кризис духовной невинности. Наверное, можно дать разумный ответ на вопрос, почему молитва не услышана, искушение не преодолено, совершенство не достигнуто, обещание не сдержано и любовь осталась безответной, почему наше знание недостаточно и т.д. Потому что человек «открывает», что вторичные причины работают выгоднее и действеннее, чем первичная причина. Примером служат отдельные случаи, в которых научное исследование, кажется, проясняет что-то, что до настоящего времени представлялось таинственным чудом, или исторический факт противоречит традиционному верованию (например, в недалеком прошлом иудеи и христиане считали, что человечество на земле не может быть старше 7000 лет). Все это позволяет науке казаться лучшей и действенной заменой религиозной веры. Наука обретает квазирелигиозный характер, появляются религиозные новообразования, питающиеся этим, например, сайентология. При этом оттеснение царства бессознательного представляется процессом, связанным с отступлением Бога во все более удаленный угол мира.

Медитация представляет собой типичный пример роли бессознательного в религии и изменяющейся установки современного человеческого духа. Тысячелетиями идеалом определенного вида медитации было схождение в область бессознательного, так как там человек не противостоит Богу и там происходит встреча с Богом, действующим и заботящимся о человеке. Это касается не только индуистской и буддистской медитации, но и христианского созерцания (как католического, так и православного, например, в русле преподобного Симеона Нового Богослова (949–1022), и в околоцерковных мистических движениях, например, пиетизме конца XVII–XVIII вв. и т.д.).

Современный человек после открытия области бессознательного идеал медитации видит уже не в отказе от мышления вообще, но в глубоком размышлении о предмете, тем самым бессознательному существованию наносится удар, оно понижается в своем статусе. Сегодня медитация требует от человека концентрации и затем исследования совести, выводов и решений, открытия линии жизнеустроения, намерения к действию и т.д. Медитация стала точной противоположностью того, чем она была прежде: более никакого самопогружения в нефундированные глубины с целью поиска там Бога, заботящегося о человеке, но выведение бессознательного в сознание, так что человек не может быть обманут и потерян в глубинах себя. Тем самым человек выводит религию из царства бессознательного и вводит ее в сферу чистого сознания. Для большинства современных людей было бы странно увидеть идеал молитвы в погружении в бессознательное, не знающее о самом себе, как это делали религиозные аскеты прошлого. Современная реакция внутри религий и возрождение монастырской жизни в посткоммунистическом регионе, а в Западной Европе – в лютеранстве, представляют собой попытку вновь обрести этот бессознательный структурный уровень религии. Пребывание в молитве не является знанием о молитве. Почитание Бога и одновременное знание об этом может способствовать совершенствованию, но может стать и препятствием, если интеллектуальное сознание молитвы заступит на место самой молитвы.

Теперь следует заключить это отступление кратким формулированием основного тезиса. Бессознательное определенным образом относится к религии и «бессознательно» ведется религией к испол-

нению его функции. Исходя из этого, хотя и не исключительно из этого, бессознательное представляет нам пример имманентной стороны человека как места действия Божия, другого полюса религии.

2. Трансцендентная сторона

Непредубежденная и аналитически исследующая философия религии открывает, что религия не только строится на природе человека, но и базируется в природе божественной, что она – не только ответ, но и призыв, не просто компенсация нашей недостаточности и ограниченности, но и восполнение нашей собственной «природы».

Человек не знает полностью свое собственное существование и не понимает своей собственной жажды, он не знает цели своих стремлений, не достигает ни цели, ни глубины (или вершины) своего собственного существа. Он – только странник, находящийся в пути, и религия представляется имплицитным, имманентным ответом, восполняющим структуру его существа, а также эксплицитным, трансцендентным зовом к его собственной жизни. Религия – центр притяжения человека. Почти все без исключения религии притязают быть построенными не на человеческих, а на божественных решениях. Религия тогда понимается как откровение человеку извне, из сверхчеловеческого трансцендентного начала.

Этот трансцендентный структурный подуровень сущностно относится к основаниям природы религии. Для каждого человека познание его религиозного пути, несомненно, проходит сквозь известную имманентность, но никакая религия, а тем более истинно личностная духовность религиозного человека не останавливаются на этом месте. «Модернистская», исключительно имманентная интерпретация религии есть собственно разрушение основ религии. «Лишь в той степени, в какой я сам отступаю на задний план, предаю забвению мое собственное существование, я приобретаю возможность увидеть нечто большее, чем я сам. Такое самоотречение является ценой, которую я должен заплатить за познание мира, ценой, которой я должен приобрести познание бытия, большего, чем просто проявление моего собственного бытия»¹⁹². В религии всегда присутствует трансцендентность, без разницы, каким образом она будет позднее интерпретирована.

¹⁹² Франкл В. Человек в поисках смысла. М., 1990. – С. 73.

А) Необходимость трансцендентного в религии

Понять трансцендентную сторону религии помогут три аргумента. Первый – феноменологический, выявляющийся из факта существования религий. Второй – метафизический, выводящийся из природы бытия. Третий – диалектический, основывающийся на логической необходимости абсолютного.

1. Религия представляет собой не только человеческое стремление к совершенству или Богу. Она является скорее вовне открытой человеческой пассивностью по отношению к активности Божией, призывающей человека, требующей, любящей человека, помогающей человеку найти путь к Богу и тем самым достичь свою цель – совершенство и блаженство. Первый фактор каждой религии – действие, выступающее навстречу человеку из сверхчеловеческой, божественной области. В каждой религии в какой-либо форме и каким-то образом существует то, что мы понимаем как откровение, инкарнацию и таинства в множественности обрядов и ритуалов. Их аксиологическое значение может быть различным, но их наличие доказывает, что экзистенциальный характер религии не может быть объяснен как чисто человеческая конструкция. Религия – не человеческое «хобби», но Божие дело. Религия – более дело Божие, чем человеческое.

2. Человек – не просто причинное существо, и его будущее, следовательно, не просто неизбежный результат предшествующего прошлого. Его конец и экзистенциальную цель его жизни можно предполагать и знать в предельно общих понятиях, но действительную и окончательную цель, являющуюся конкретной полнотой его бытия, логически не предсказать, поскольку каузально она не дана в его настоящем.

Человеку неизвестно не только экзистенциальное и конкретное основание цели его жизни, так как это – не просто вывод из силлогизма, но и средства к достижению этой цели жизни. Прежде всего, его сила, одаренность и энергия не зависят от него одного. Если Бог не помогает человеку в достижении его цели, человек ее не достигнет. Естественно, эта помощь Божия задается человеческому существу, потому что, в конце концов, человек – Божие существо, человек собственен Богу более чем человек обладает самим собой. Однако эта божественная энергия и сила, эта воля и благодать не некая слепая необходимость, запрограммированно вложенная в человеческую жизнь, но действенная и живая, добро-

вольная помощь Бога, зависящая не столько от человека, сколько от Бога. Реальность свободы как антропологического фактора предполагает различаемость человека и Бога (автономность воли).

3. Если мы и на последней ступени не можем знать, что есть человек, и еще менее – чем он будет, то мы *a fortiori* не в состоянии знать, что есть Бог и зачем Он призвал нас быть. Человек, истинно обладающий религиозной установкой, не только почитает свободу и инициативу Божию и понимает, что его будущее – это не итог некоего автоматического развития, но и знает, что его судьба зависит от сверхчеловеческого начала, Бога, и поэтому мы никоим образом не можем диалектически просчитать действительную судьбу какого-либо отдельного индивидуума. Также невозможно логически проанализировать, что Бог конкретно требует от человека или как «подразумеваются» Им человеческие способности, и, следовательно, как человек должен развиваться в самом себе.

В) Вера и эсхатологичность

Здесь мы выходим на фактор ответственности человека. Человек, и еще менее человеческий рассудок не могут ни ограничить Бога, ни определить границы Его существа. Человек также не может из себя самого, в языковой системе образов, подверженных антропоморфным трансформациям и интерпретациям, предугадывать божественные «планы» о себе или понимать божественную «волю» о себе. Здесь включается фактор свободной воли человека. Абсолютное всегда остается абсолютным, безусловным, неограниченным, свободным; оно может действовать, как действует, как ему волится, и за этим нет никакой причины, никакого мотива. Итак, абсолютное Бытие Бога обуславливает вероятностный принцип человека, при этом фактор ответственности человека обуславливает фактор его свободной воли.

Это значит, что человек без знания о самом Боге не может иметь никакой четко очерченной и окончательной идеи относительно религии и *a priori* не может сказать, что есть, в конце концов, религия и как она является. С этим связана проблема отсутствия дефиниции религии в религиоведении как объективный вопрос¹⁹³. Человеческое «знание» может быть лишь смиренной верой в «страхе Божием» и в любви, в доверии к Всевышнему, в ритуальных и догматических символах, никоим образом не ограничивая при этом независимое действие Божие.

В этом случае вера представляет собой принципиальный каркас понимания, в том числе и научного, как предвосхищение понимания. Понимающий субъект неким образом участвует в процессе понимания, причем метафизический вопрос об истине остается постоянно присутствующим в этом процессе. Понимающий человек поставлен в исторический контекст предпонимания его культуры, сформированный первично религией и системой вопрошаний человека по поводу ее откровений. Человек в своей экзистенции не может избежать необходимости свидетельствовать и понимать в религиозно предзаданной ему системе вопрошаний.

Первое и важное отсюда следствие – это основополагающая открытость религии, постоянная готовность ее подчиняться Богу и соответствовать Его воле. Религия обладает не только развитием и ростом, но и «ожидающим» характером. Она принципиально эсхатологична не только потому, что занимается предельными вещами, но потому, что во всякое время ожидает пришествие Господа и откровение Божие.

Эту идею можно развить более подробно, но для нашей цели достаточно упомянуть прямое следствие этой характерной черты, которая налична в каждой аутентичной (подлинной) религии, а именно – переживание действительной зависимости от воли Божией. Здесь характерное отличие религиозного отношения к бытию от магического, стремящегося, как и научное, выявить причинно-следственные связи бытия и тем самым обрести власть над ними, а значит, и над божественными законами, в конце концов, и над самим божественным.

Подлинная религия постоянно готова к обращению, конверсии, то есть к углублению в свою собственную природу и к проистекающему отсюда изменению. Обращение означает постоянное самоулубление, чтобы полнее открывать внутри себя истину. Религия – это открытая реальность и открытая система, которая с помощью механизма селекционирующего смыслополагания предзадает чело-

¹⁹³ См.: Wahlström B. The Indefinability of Religion // *Temenos*. 1981. № 17. – P. 101–114; Antes P. Religion' einmal anders // *Temenos*. 1978. № 14. – P. 34–56; Spiro M. Religion: Problems of Definition and Explanation // Banton M. (edit.). *Anthropological Approaches to the Study of Religion*. London, 1968. – P. 85–126; Weitz M. The opening mind: a philosophical study of humanistic concepts. Chicago, 1977. – 279 p.; Yinger J. Pluralism, Religion and Secularism // *Journal of the Scientific Study of Religion*. 1967. № VI; Wittgenstein L. *Philosophical investigations*. Oxford, 1953. – 232 p.; Leuba J.H. *A Psychological Study of Religion, its Origin, Function, and Future*. N.Y., 1912. – 371 p.

веку символический образ единого бытия. Иными словами, религия является конституирующей трансформацией неопределимого в определенное, фиксируемым в антропологических кодах и символах откровением сокрытого. Религия – организм. Она не может быть закрытой (замкнутой) или статической системой. В тот момент, когда религия замыкается в себе и не воспринимает более влияния сверху или извне, перестает действовать механизм селекционирующего смыслополагания. Религия начинает рассматривать себя как совершенную и законченную форму и тем самым отказывается от совершенствования в духе и истине и самотрансцендирования к вечно высшему, она становится глухой по отношению к голосу высшего духа и может попросту перестать быть религией. Религия обязана быть верной прошлому и настоящему. Она, безусловно, связана с традицией и исполняет свои повседневные обязанности в обществе, но прежде всего она связана с живым Богом, свободно действующим и отнюдь не закончившим свою главу о человеке. Поэтому религии, как и люди, должны быть постоянно готовы к обращению. Сразу уточним, что обращение не означает перемену в другую религию, но – возвращение к Богу, хотя путь этого обращения может иногда пролегать через другую религию.

Признание высшего ей трансцендентного предохраняет религию от стагнации, эгоцентризма и чувства самодостаточности, но освоение этого «горнего» трансцендентного парадоксальным образом привязывает религию к окружающему миру «дольнего», земным реалиям повседневности и к конкретной судьбе человека. Возможно, это то основание, благодаря которому трансцендентная сторона религии есть глубочайший и таинственнейший структурный уровень религии и одновременно конкретнейшее и удивительнейшее: ибо первое следствие, вытекающее из наличия этого подуровня, есть историчность религии.

С) Историчность религии

Религия в первую очередь имеет дело не с символами или идеями, но с людьми, конкретными, живыми, историческими существами. Религия – не некое редуцированное, деградированное, расплывчатое сознание о Боге, но конкретный и экзистенциальный путь к Нему. И этот Бог, пусть Он бесконечен, безбрежен и неопишем по ту сторону всех человеческих понятий, является и открывает себя, нисходит или воплощается в исторически действующих фор-

мах и говорит «через» пророков и знаками. Религии утверждают, что они знают Его волю и получили от Него нечто, зафиксированное в их учениях, заповедях, писаниях или традициях. Отметим, что христианство в отличие от прочих религий выступает с экстремальным притязанием о-сваивать самого Бога в евхаристии.

Религия – это историческая действительность, и, соответственно, она сущностно исторична, как и человек. В задачу религии входит вести историческое существо, которое есть человек, к его сверх-исторической цели. Историчность – существенная черта религии. *Prima facie* (на первый взгляд, *лат.*) это выглядит парадоксально, но это истинно: именно историчность религии есть подлинный оплот ее трансцендентности. Эта черта религии выступает гарантом абсолютной свободы, превосходства и независимости Божией по отношению к человеку. Историчность раскрывает нам трансцендентность Божию и религии потому, что она ведет нас к поиску истока и местонахождения религии не в природе человека, не в его рассудке и не в некоей философии, но в природе Божией, в суверенном и абсолютном плане (воле) Бога по отношению к человеку.

Естественно, эта существенная черта исторической действительности религии не затеняет ее дополняющую черту религиозной имманентности и трансисторической действительности Бога и судьбы человека. Среди так называемых «развитых» религий (этот термин является вводящим в заблуждение обозначением) индуизм, например, придает очень мало значения историчности фактов своей мифологии, в них он видит в основном символы, которые должны сообщить человеку о свойствах «бессвойственного», которые в остальном человеческому разуму недоступны. Однако символы как таковые формируются и живут в истории, являются историческими действительностями. Может случиться, что для некоторых Кришна – не сын Деваки и не ученик Ангираса (Чхандогья упанишада III, 17, 6), но живой образ Бхагаватгиты. Только этот очень живой символ гиты сообщает нам, что он повторяет учение Вивасана, Ману и Икшваку. Кришна гиты представляет собой для культуры и религии исторический образ. Он – более чем чистая идея¹⁹⁴, он – исторический символ, даже если он никогда и не существовал как человеческая личность.

¹⁹⁴ Ср. в «Бхагавата пуране личностное», а не философское отношение к Кришне: «*Kṛṣṇas tu bhagavān svayam*» (сам Кришна есть почитаемый бог, *санскр.*).

С этой точки зрения, христианство с его историческим Иисусом как действительным человеком, а не только божественным Христом является по отношению к другим религиям самой структурно достроенной религией. В то время как иные религии желают акцентировать символический характер их исторических принципов, христианство обязано подчеркивать культурные и исторические аспекты своего основателя. Оно никогда не забывает, что исторический Иисус как Сын Человеческий есть действительный человек и одновременно как Сын Божий идентичен со сверхисторическим божественным Христом (Ин. 20, 31; Деян. 17, 3; 18, 5, 28; 1 Ин. 2, 22; 5, 1, 6), который вчера и сегодня, ныне и на все вечные века жив и есть начало и конец всего сотворенного (Откр. 1, 8; 21, 6; 22, 13) и через Него все сотворено (Ин. 1, 3-4), Он идентичен с таинственным Христом, обитающим в сердцах всех любящих Его (1 Пет. 3, 15; 2 Пет. 1, 19; 2 Кор. 1, 22; Гал. 4, 6; Еф. 3, 17), который присутствует в сверхвременной и исторической действительности евхаристии (Мф. 26, 26 и 28, 20; ср. Мк. 14, 22; Лк. 22, 19; 1 Кор. 11, 24).

Трансцендентность означает не только независимость и историчность, но одновременно откровение и инкарнацию. Божественное в этом мире может лишь нисходить (кенозис) и воплощаться, так как оно – выше человека и не ограничено материальной плотью. Типичная в религии форма божественного вступления в человеческую жизнь – Его «нисхождение» как «слова к человеку» и не с целью возвеличивания или унижения человека, но «нашего ради спасения». Слова Бога – всегда спасительное благовестие. Но человек не может предвидеть божественное откровение и ограничить его или его условия, человек не может его логически просчитать. Оно – свободное деяние божественного усмотрения, а человек может лишь слышать и принимать откровение Божие. Религия является управительницей этого божественного откровения. В определенном смысле Бог обращается со своим словом к каждому, поэтому каждый человек есть божественный оттиск (отображение) и целая Вселенная есть слово божественного Логоса.

Тройственная аргументация по трансцендентному подуровню религии, представляющая собой психологический импульс, антропологическое понимание и онтологическое выражение, не исчерпывает собой представление связи Бога с человеком, а также не исключает эпифанию (*ἐπιφάνεια* – явление, греч.)¹⁹⁵ слова Божия в

¹⁹⁵ Явление, откровение божественного или сверхчеловеческого в мире.

религии. Откровение божественного не только нечто вероятное, но оно факт, утверждаемый всеми религиями. Пророчество – существенная особенность самой религии, характерная ступень развития религии¹⁹⁶. Пророк – это человек, слышащий божественное откровение, видящий, понимающий и передающий его своим собратьям.

Раздел 9

Девятый структурный уровень религии:

религия как фактор соотношения времени и вечности

Нам осталось разобрать последний структурный уровень религии, тесно связанный с предыдущим. Он причинно зависим от него, однако, обладает самостоятельностью.

Мы уже говорили, что человек – временное существо. Если наш основной аргумент, базирующийся на антропологическом принципе религии, верен, то мы должны согласиться, что религия – это временная реальность. Действительно, время относится к важнейшим религиозным категориям. Существуют религии без четко выраженной идеи Бога. Некоторые религии мало заботятся о морали как таковой. Но нет такой религии, для которой время не было бы основополагающим элементом ее символической системы.

Неметафизическая религия не согласится с высказыванием, что человек должен достигать полноты своего бытия или того, что есть абсолют бытия. Но она все же признает, что человек пребывает во времени и его призванием является преодоление времени (каким-либо образом), а высшее духовное начало или вечно, или безвременно, или расположено по ту сторону времени. Человек организован одновременно как «временной» и, вместе с тем «бессмертный»¹⁹⁷. Рождение и смерть – два момента соприкосновения времени и безвременности, и никакая религия не может обойти эту проблему, тематизируя ее в своих культовых и ритуальных практиках. Действительно, спасение – исцеление практически в каждой религии представляется как избавление – освобождение от уз времени.

Эта почти невозможная задача – охватить такой важный уровень религии в общих чертах. Придется ограничиться кратким анализом,

¹⁹⁶ Otto R. Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. München, 1991. – S. 104–105.

¹⁹⁷ Иоанн Дамаскин, св. Точное изложение Православной веры. М., 1998. – С. 150–157.

чтобы чрезвычайно обильный на следствия структурный уровень религии не остался без внимания. Не увязая в философскую дискуссию о природе времени, остановимся на том, что религиоведение открывает не только то, что религии занимаются проблемой времени, но и то, что проблема времени как таковая, т.е. временное сознание со всем его содержанием, является в первую очередь религиозной проблемой. Существуют как философская, так и психологическая и естественнонаучная проблемы времени, но изначально, и это следует акцентировать, основополагающе категория времени – это религиозная категория. То, что в философских умозрениях центральное место стало уделяться времени – это не что иное, как знак религиозного обновления, начавшегося в постсекулярном обществе.

Время означает не просто последовательность или перемену, как его профессиональным взглядом рассматривал бы натуралист или ученый-естественник. Время означает, прежде всего, особый модус человеческой экзистенции, конфронтирующий с рождением, смертью и воскресением. Время противоположно не покою, неизменности и т.п., но вневременному виду экзистенции, который часто именуют вечностью.

В этом структурном уровне каждая религия вновь проявляет биполярность, что мы наблюдали и ранее.

1. Сторона времени

Религия стремится вести временного человека к вневременному состоянию или состоянию полноты (исполненности) времен. Религия – мост между этими двумя мирами. Поэтому религия притязает быть временной, как человек, а с другой стороны – сверхвременной, как Бог. Всеобщее утверждение религии заключается в том, что вневременной фактор интегрирован во временную экзистенцию или связан с ней уже здесь, на Земле. Религия, так сказать, приносит вечное на землю и позволяет человеку открывать или верить, что вечное «начинается» уже здесь и параллельно с временным.

Индуистское нитья-анитья-вивека¹⁹⁸, «различие между временным и вечным» – одно из принципиальных условий действительной религиозной жизни. Отношение временного и вечного может интерпретироваться многими различными способами. Многообразные виды духовности разных религий формулируют по этой проблеме общее теоретическое основоположение: цель человеческой жизни

закключается в преодолении потока временной экзистенции, чтобы быть принятым в вечное.

Мы встретим три различных вида духовности, согласующихся с тремя интерпретациями времени или, точнее сказать, с тремя интерпретациями отношения между временем и вечностью:

1. Время – это лишь иллюзия или эфемерное явление, так что целью человека должно быть преодоление или отрицание времени и всей временной экзистенции, чтобы понять и открыть для себя вечное и погрузиться в него.

2. Вечность, или окончательное состояние человека, лежит по ту сторону времени, после времени, так что вечность следует за временем, и когда время заканчивается, начинается вечность.

3. Время – это не предшествующая вечности стадия, не просто иллюзия несуществующей действительности, но действенный процесс, возрастание, онтическое становление, через которое и в котором проходит свою экзистенцию паломническое существо, чтобы достичь своего окончательного состояния. К этому третьему толкованию, который представляет собой *via media* (срединный путь, *лат.*), вернемся чуть позже.

Восточные, ориентальные религии склонны к первому типу, так называемые «примитивные» этнические религии – ко второму. Христианство представляет собой пример третьей установки. Но не существует никакой религии, чьи воззрения не учитывали бы и две другие установки. Такая классификация не категорична, но лишь расставляет известные акценты. Например, ни одна религия не обходит своим вниманием то, что состояние вечности каким-то образом зависимо от дел, совершенных в течение временной экзистенции. Но с другой стороны, ни одна религия не поставит

¹⁹⁸ *Nityānityaviveka*: *nitya* (устойчивый, пребывающий, вечный, *санскр.*), *anitya* (изменчивый, преходящий, временный), *viveka* (различие). *Nitya* в индуизме означает абсолютное. *Nitya* – это покоящееся абсолютное в противоположность *līlā* (игра), возникающей через формирование. Тот, кто соединяется с абсолютным, обозначается как *nitya-mukta*. Он более не подвержен реинкарнациям, но если он вновь рождается во имя пользы других, то его называют *nitya-siddha* (ср. с бодхисатвой в буддизме махаяны). Примером *nitya-siddha* является Нарада – один из семи великих риши (риши – легендарные мудрецы, певцы и жрецы ариев, получившие в откровении Веды), которому приписываются многие ведические гимны (например, Атхарва-Веда 5, 19, 9; 12, 4, 16) и о котором написано много историй в Пуранах.

время и вечность на одну и ту же ступень так, чтобы вечная жизнь рассматривалась бы как иная временная экзистенция. Примечательно, что каждая религия очень серьезно относится ко времени и это ее прямая забота, хотя это может проявляться в отрицании времени или преодолении или переформировании другим принципом. Время может пониматься религией как препятствие, носитель или средство к достижению религиозной цели человека, но оно всегда является одним из основных вопросов религии.

Другое следствие временного структурного подуровня религии, связанное также с ее историчностью, проявляется во временном росте или развитии религий. Из-за ориентации на вечностный аспект религия инстинктивно сопротивляется обусловленному временем изменению в ее структуре и не доверяет ему. Однако история доказывает, что во времени религии следуют параллельно развитию человека и переживают не только фазы юности, зрелости и старости и приспосабливаются к различным условиям развития индивидуума и общества во времени. Действительно, одна и та же религия в два разных исторических периода выглядит для внешнего наблюдателя почти как две различные религии.

2. Сторона вечности

Убедительнейшим доказательством подлинности религии является не ее способность приспособления к историческим временам, а верность тому, что она понимает как сокровищницу вечных ценностей, которая не должна никоим образом подвергаться трансформациям и чьей хранильницей притязает быть религия.

Религия существует для временного человека, живущего в этом мире, но она не может забыть и не забывает, что она ответственна именно за вечные и надмирные ценности этого человека. Какая-то религия может длительно и чрезмерно акцентировать, что она не от мира сего, но никакая религия не может отбросить эту свою специфическую черту ответственности. Полностью мирская религия повседневности не была бы никакой религией. Царство Божие может интерпретироваться различным образом, но каждая религия утверждает реальность Царства Божия, отличающегося от царства человеческого настоящего времени. Естественно, толкования-интерпретации, которые предлагают религии по поводу окончательного и сверхсовременного состояния человека, имеют большую амплитуду отклонений друг от друга. Однако отличия базируются

в основном в учении и в области религиозного чувства и не затрагивают сам подход. В связи с вышеупомянутой «*via media*» касательно восприятия времени следует ввести понятие, которое может оказаться полезным для прояснения столь важной религиозной проблемы. Это понятие вечной жизни.

Следствия, вытекающие из значения этого термина, представляются значимыми для понимания проблемы мистики, но мы ограничимся лишь общим определением понятия, что связано с нашей тематикой. Если вечность – собственный модус божественного Бытия, присутствие Божие, то временность – это специфическая форма человеческого существования, а именно временного пребывания в период земного паломничества. Но если человек находится в пути и достигает однажды цель своего паломничества, что тогда станет его модусом экзистенции?

Ныне существует множество ценных философских исследований об этом важном антропологическом структурном уровне временности как специфической черты человеческого пребывания. Временность – философская категория, выражающая род человеческой экзистенции на земле. Что происходит с человеком, когда он выходит из времени и входит в вечность? Что такое вечная жизнь?

За очень малым исключением (например, ранний буддизм) религии не придерживаются точки зрения, что человек таким образом входит в Абсолют и полностью перестает быть. Вечная жизнь не означает непосредственно вечность. Обожение человека не интерпретируется как полное растворение-исчезновение тварного бытия, но мистическая составляющая религии постоянно напоминает, что то, к чему стремится человек, беспредельно и не имеет финала. Обожение и единение с Абсолютным Бытием – беспредельный и бесконечный процесс становления и вечное развитие человеческой личности.

Проблема может быть обозначена следующими вопросами: что происходит с человеком, когда его время прошло или исполнилось? Временность – измерение человека в течение его пребывания на земле. Что с ней происходит, когда человек окончил свое земное паломничество? Здесь следует обратиться к понятию вечной жизни.

Основной характеристикой человеческой временности является вмещение прошлого в настоящее, так что временной путь человека – не только странствие по дороге развития и трансформаций, но и

ассимиляция прошлого настоящим, и онтический рост на основе этого особого собирания во времени.

Временное существо человек не оставляет позади себя свое прошлое, а несет его с собой. Накопление прошлого и возрастание в будущее оканчивается, когда время прошло. Тогда время выполнило свою роль и растает с человеком, который больше не является временным. Но это не означает, что продолжающийся вне времени человек стал бы вечным. Его отметина временности не может исчезнуть, как если бы ее вовсе не было. Религии практически согласны в том, что временность уступает место особой и окончательной фазе становления человека, именуемой вечной жизнью.

Человек исполнен, находится в обоживающемся состоянии и участвует в божественном Бытии, однако, модус его существования не вечен и не временен, это – вечная жизнь. Человек не имеет ни прошлого, ни будущего, он реализован в непрерывно длящемся настоящем, но он имел прошлое и будущее. Можно сказать, что он есть тот, кем до этого не был; напротив, Бог всегда являлся Богом и не знает состояния «до». Бог не становится Богом, Он есть, но человек становится Богом. Прошедшая временность – это не время и не вечность. Она уже не трансформируется в иное, но обладает потенцией и динамикой развития. Вечная жизнь – богочеловеческое бытие.

С точки зрения христианства, можно добавить, что вечная жизнь – особый модус богочеловеческого бытия Иисуса Христа (1 Ин. 5, 11–20), Христа-Логоса, единого с Богом Отцом. Вечная жизнь – действительность Бога в спасаемом человеке. «Последний же враг истребится – смерть... да будет Бог все во всем» (1 Кор. 15, 26–28), ведь «Бог один и тот же, производящий все во всех» (1 Кор. 12, 6) и гарантирующий в таинстве евхаристии жизнь вечную (Ин. 6, 54: «Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь имеет жизнь вечную, и Я воскрешу его в последний день»).

Большинство религий, не употребляя подобной терминологии, учат о последующем за земной жизнью постоянно длящемся состоянии человека, состоянии причащения Всевышнему, процессе восхождения к Абсолюту.

Раздел 10

Общие положения

Обобщая, можно сказать, что при изучении религии не следует оставлять без внимания эту девятимерную структуру, наличную в каждой религии и относящуюся к ее целостной природе. Одностороннее восприятие религиозными деятелями комплексного богочеловеческого факта, который именуется религией, способствует деструктивным религиозным трансформациям и провоцирует безуспешные попытки унификации религиозного многообразия в «экуменизме сверху» (см. тему 1).

Если, например, анализировать религию, оставив без внимания первый (онтический) структурный уровень, где сосредоточен мистический опыт религии, то речь будет вестись уже не о религии, но о мертвом теле, состоящем из обрядов и учений. Если обращается внимание на первый и оставляется без внимания второй структурный уровень (интеллектуальный), то это тоже будет не религия, но неопределяемый и невыражаемый опыт человека. Если совместить первый (онтический), третий (интенциональный) и четвертый (чувственно-эмоциональный) структурные уровни, то мы получим произвольную систему культов и поведенческих образов. Пропустив восьмой структурный уровень религии (метафизический), где тематизируется божественное откровение, будет обойдена собственная действительность религии и религия подменится произвольным религиоведческим понятием.

С другой стороны, следует отметить, что эти девять структурных уровней религии не одинаковы по значимости и расположены не в одном и том же слое. Употребляя термин «структурный уровень», мы должны говорить о неравноценности этих уровней. Тогда под религией будет пониматься гетерогенная, фундированная в девяти структурных уровнях богочеловеческая действительность.

Когда говорится «богочеловеческая», равно подчеркиваются человеческий и божественный аспекты религии. Без этого уравновешенного взгляда мы пришли бы или 1) к чисто натуралистическому определению религии и особственили независимое божественное действие человеческим потребностям, идеям и мнениям (то есть придерживались бы точки зрения, что человек предоставляет и указывает Богу место, которое Он должен занять,

и роль, которую Он должен исполнять), или 2) к суверенной и неестественной идее религии как настроения исключительно трансцендентного Бога, играющего с человеком свою игру. Религия есть связь человека с Богом и воспринимается верно лишь тогда, когда учитываются оба ее аспекта: и божественный, и человеческий.

Религия – это богочеловеческая действительность, которую можно понять лишь тогда, когда человек рассматривается не как изолированное, самодостаточное существо, но как таинственное чудесное место схождения многообразных сил, где сражаются добро и зло и встречаются дух и материя, индивидуум и общество, личность и миропорядок. Человек – это не микрокосмос, но макрокосмос. Этот аспект человеческой природы глубоко и проникновенно исследовал в своем творчестве Федор Достоевский.

Часть 2
МНОГООБРАЗИЕ РЕЛИГИИ

Тема 8. Подлинность и истинность

Если религия есть то, что было описано в первой части, то теперь мы должны проанализировать, насколько различные вероисповедания соответствуют этой концепции религии, и таким образом проверить проблему их единства и многообразия.

Религиоведческое описание религии предполагает, что вполне допустим вопрос о подлинности или неподлинности религий, но недопустим – об их истинности или неистинности. Мы перешли к анализу проблемы многообразия религии и должны, безусловно, обратить внимание на вопрос подлинности религий. До сего момента мы принимали условие, что занимаемся аутентичными религиями. Однако мы не можем *a priori* исключить возможность неподлинных форм религии. То, о чем мы говорим, не относится к вопросу об истинности или неистинности религий. Некоторые религии могут обладать меньшим содержанием истины, чем другие, и все же быть подлинными. Например, для христианства иудаизм не ложная, а дохристианская религия, которая без отрицания ее принципиальных вероучительных положений находит свою реализацию, осуществление и полноту в христианстве.

Но вполне возможно отыскать и неподлинные формы религии; история религий действительно дает такие примеры. Эта неподлинность бывает двух видов. Религия может быть неподлинной как таковая или же обладать неподлинными формами. Вторая возможность так или иначе проявляется в каждой религии, но не относится к анализу ее сущности.

Суеверие и фарисейство – основные неподлинные формы, которые могут входить составной частью в каждую религию. Суеверие – это злоупотребление чем-то правильным, вера, переносимая на предмет или действие, которым не свойственно иметь отношение к этой вере. Здесь говорят о вырождении, дегенерации веры, но лежащая в основании установка веры не обязательно будет ложной. Фарисейство может спровоцировать деградацию и даже умирание религии, это не что иное, как перенос религиозной акцентуации с существенного на несущественное, с духа на букву. Однако установка фарисейства как таковая принципиально религиозна, поэтому трагедию фарисейства нельзя недооценивать.

Вряд ли какая-либо религия может гордиться отсутствием неподлинных форм, которые укоренены в ней слабостями чело-

веческого характера. Исходя из этого, внутренняя жизненная сила конкретной исторической религии соответствует известным образом постоянному процессу ее очищения (катарсиса) от неполноценности и недостатков и освобождению от отмерших форм. Перманентный катарсис религии необходим, если она не желает стагнировать в своих культовых, теологических и т.п. законсервированных формах.

Но реальна и возможность действительно неподлинной религии, а не просто деградировавших форм внутри нее, возможность формы без содержания, т.е. псевдорелигии. Неподлинная религия в таком случае будет ложной в полном смысле этого слова, т.е. не будет вовсе никакой религией. Она будет лишь ее видимостью, не наполненной сущностными содержаниями. История показывает дьявольские и вредоносные для человека псевдорелигии, принимающие в разные периоды и в разных концах земли оболочку религии. Они ввергают людей в нечеловеческое унижение, профанируют образ религии и насаждают фанатизм. По отношению к псевдорелигиозным новообразованиям сегодня часто применяется термин «деструктивные культы»¹⁹⁹. Как характерные примеры таковых следует назвать «Белое Братство ЮСМАЛОС», АУМ-Синрикё и ряд сатанинских культов.

Для деструктивных псевдорелигиозных организаций характерны жесткая дисциплина и безоговорочное подчинение любым приказам руководства (вплоть до самоубийства), суровая система наказаний, непрерывный контроль и управление жизнедеятельностью адептов. Там применяются психологические методы «зомбирования» человека: программирование и кодирование сознания с целью отключения интеллекта, контроля чувств, подавления свободы и творчества личности, или, словами христианского богословия, – деструкция образа и подобия Божия в человеке. В целом, полная неподлинность не может продолжаться долго. Человеческая природа и божественная благодать в формировании религии являются такими важными факторами, что они не допускают триумфа подобной контррелигиозности.

Подытожим вышесказанное о том, как соотносятся между собой предикаты религии «подлинность» – «неподлинность» и «истин-

¹⁹⁹ См.: Новые религиозные организации России деструктивного и оккультного характера: Справочник. Белгород, 1997.

ность» – «неистинность», и изложим это логически формализованно в виде двух аксиом:

1. Подлинность религии имплицирует, что такая религия может быть истинной или неистинной:

$$\forall x(ER(x) \supset WR(x) \vee \neg WR(x)),$$

где R := религия; ER := подлинная религия; WR := истинная религия.

Или в модальном виде:

$$\diamond \exists x(ER(x) \wedge \neg WR(x)) \wedge \diamond \exists x(ER(x) \wedge WR(x)).$$

Понятно возможно, что нечто есть подлинная, но не истинная религия; понятно возможно, что нечто есть подлинная и истинная религия.

2. Неподлинность религии имплицирует, что такая религия неистинна, т.е. она – псевдорелигия без существенных черт и функций:

$$\forall x(\neg ER(x) \supset \neg WR(x)).$$

Или в модальном виде:

$$\square \forall x(\neg ER(x) \supset \neg WR(x)).$$

Понятно необходимо, что всякая неподлинная религия есть неистинная религия.

$$\square \forall x(WR(x) \supset ER(x)).$$

Понятно необходимо, что всякая истинная религия есть подлинная религия.

Тема 9. Метод статического анализа религии

Раздел 1

Два методических подхода

Статический анализ религии предполагает множественный аспект религии. Статическая структура религии может быть рассмотрена из различных плоскостей и перспектив. Важно одно различие: или мы рассматриваем и изучаем религию с особой точки зрения, или мы рассматриваем особую точку зрения самой религии.

Первый метод не только законен, но даже необходим, т.к. человеческий рассудок работает аналитически и привык рассматривать частные проблемы в общем контексте культуры. Необходимыми предпосылками к тому являются: 1) исходный пункт верен, и 2) он уточняется через комплементарные постановки вопросов.

Второй метод тоже допустим и не ложен. Он предполагает, что религиовед сознает, что он изучает не саму религию, но лишь ее абстракцию, модель, одну ее структурную часть, один из ее структурных уровней, интегрированный в общее целое религии, и тем самым объект изучения будет корректироваться и изменяться. Далее мы будем применять первый метод, т.е. дистанцированно исследовать религию в целом и с различных точек зрения. Однако эти особые точки зрения не позволяют нам судить о религии, мы можем лишь сравнивать религии, что является одной из задач религиоведения.

В последующем обозначим точки зрения, из которых будем исходить при анализе. Описание будет даваться по возможности кратко и в порядке нарастающего расхождения между ними.

Раздел 2

Сходство религий

Первым потрясающим открытием еще относительно молодого религиоведения в XIX веке стало выявление объективного сходства практически между всеми религиями мира. XIX столетие вплоть до первой четверти XX века бурлит от этого удивительного факта. Христианские ученые начинают открывать, что учение о благодати существует не только в христианстве, они начинают предполагать, что политеизм имеет монотеистическое основание, что любовь к ближним – это и буддийское учение, что вероучительная традиция,

говорящая о человеческом грехопадении, была не только исключительной особенностью иудейской веры, что миф о всемирном потопе почти универсален и теория жертвы почти повсеместно более или менее одинакова.

Некоторые религиоведы отваживались на теорию, что все эти общие черты суть останки и рудименты единого праоткровения (ср. «теорию культурных сфер» у Фридриха Ратцеля, затем у Лео Фробениуса²⁰⁰ и Фрица Грэбнера (учитель Вильгельма Шмидта), а также «венскую школу прамотеизма» патера Вильгельма Шмидта²⁰¹ и его учеников: Пауля Шебесты, Мартина Гузинды, Фрица Керна²⁰², Фрица Борнеманна²⁰³). Другие выставляли идентичность человеческой природы причиной идентичного религиозного мировосприятия (школа антропологии религии: Эдуард Бернетт Тейлор, Роберт Маретт, Джеймс Джордж Фрейзер²⁰⁴; школа психологии религии Университета Кларка в Массачусетсе, США: Стэнли Холл, Эдвин Старбак, Джеймс Лейба²⁰⁵; классический труд Уильяма Джемса о многообразии религиозного опыта²⁰⁶). Еще были последователи идеи, что один-единственный Бог инспирировал различные религии (теория декаданса религии у Ричарда Вотли, теория «святого» Натана Сёдерблома²⁰⁷ и далее ветвь феноменологии религии, где классической является теория «нуминозного» Рудольфа Отто²⁰⁸). Христианство опасалось

²⁰⁰ Frobenius L. *Paideuma – Umriss einer Kultur – und Seelenlehre*. München, 1921; 3 erw. Auflage: *Vom Völkerstudium zur Philosophie*. Frankfurt, 1928. – 125 s.

²⁰¹ Schmidt W. *Der Ursprung der Gottesidee*. Münster, 1912. – 510 s.

²⁰² Kern F. *Der Beginn der Weltgeschichte*. Bern, 1953. – 278 s.

²⁰³ Bornemann F. *Die Urkultur in der kulturhistorischen Ethnologie*, Mödling bei Wien, 1938. – 148 s.

²⁰⁴ Tylor E.B. *Primitive Culture*. London, 1871. – 973 p.; Marett J.J. *The Threshold of Religion*, London, 1909. – 223 p.; Frazer J.G. *The Golden Bough*. 12 V. London, 1912–1936.

²⁰⁵ Leuba J. H. *A Psychological Study of Religion, its Origin, Function, and Future*. N.Y., 1912. – 371 p.

²⁰⁶ James W. *The Varieties of Religious Experience*. London, 1904. – 534 p.

²⁰⁷ Söderblom N. Art. *Holiness* // *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. 1913. Bd. VI. – P. 73 ff; нем. изд.: Söderblom N. *Das Heilige // Colpe Carsten* (Hg.). *Die Diskussion um das Heilige*. Darmstadt, 1977. – S. 76–116; Söderblom N. *Das Werden des Gottesglaubens*. Leipzig, 1926. – 361 s.; рус. изд.: Зёдерблом Н. *Становление веры в Бога (сокр.) // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения*. М., 1998. – С. 262–313.

²⁰⁸ Otto R. *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. München, 1991. – 229 s.

утратить свой специфический характер уникальности, и христианские теологи, вновь проведя сравнительный анализ исторических религиозных форм, стали подчеркивать глубокие различия между сходными, на первый взгляд, институтами христианства и других религий. В систематической теологии утверждается мнение, что древнегреческие мистерии не могут сравниваться с христианскими таинствами, логос Плотина не имеет ничего общего с евангельским Логосом у святого Иоанна Богослова, христианская любовь к ближнему существенно отличается от буддийской каруны²⁰⁹ или индуистской бхакти²¹⁰, Христа нельзя сравнивать с некоей аватарой²¹¹ и т.д.

Ни одна из сторон – ни та, что подчеркивала сходства, ни другая, что делала акцент на различиях, не руководствовались чисто научным или философским интересом. В XIX веке сравнительное религиоведение²¹² имело намерение опровергнуть притязание христианства на абсолютность. Христианство со своей стороны организовало соответствующую защиту, отрицая действительно имеющиеся сходства. Открытие того, что нехристианские религии могут быть благими, стало для европейцев XIX века неожиданностью и тем фактом, который использовался и как оружие во внутренних интерконфессиональных битвах.

Такая установка давно преодолена. Нехристианские ученые более не используют религиоведение для нападок на христианство, а христианские мыслители не пугаются угрозы существования дру-

²⁰⁹ *Karūṇā* – сострадание (санскр.). Особая добродетель в буддизме. В махаяне каруна – необходимое восполнение премудрости (*prajñā*) для достижения совершенства просветления. Является отличительной чертой бодхисатвы. Бодхисатва Авалокитешвара – воплощение каруны.

²¹⁰ От санскр. корня *bhaj* (быть преданным). В индуизме – преданность в любви и почитании, особенно выбранной самостоятельно иштадэве (*iṣṭadeva* – манифестация божества, санскр.), но также есть гуру-бхакти (преданность учителю) и вайдхи-бхакти (готовность принимать указания гуру). Теистическая форма – в Ригведе 5, 85, 7–*; 7, 87, 7. Теория ступеней бхакти разработана Народой в Бхактисутрах и Бхагавате-пуране.

²¹¹ *Avatāra* – нисхождение (санскр.). В индуизме – земные манифестации (или инкарнации) божества.

²¹² Идеологом его является Фридрих Макс Мюллер (1823–1900). Подчеркивал параллельность между сформулированной им сравнительной лингвистикой и религиоведением. Основные постулаты: боги возникают в результате языковой переработки окружающего мира (*nomina* становятся *numina*); «кто знает одну религию, не знает никакой» (Müller F.M. *Essays*. Leipzig, 1869–1876. Bd. 1–4).

гих религий или их сходства с христианством для уникальности христианства. Они, следуя традиции патристического периода Церкви, скорее видят в этом сходстве аргумент в пользу универсальности своей религии.

Истинно, что подлинные религии не только указывают на обширные сходства между собой, но и обладают интенцией к некоторой эсхатологической точке развития Ω . Мы обозначим лишь лейтмотивные мысли, с помощью которых может быть предпринято реальное изучение сходств между религиями.

1. Формальная структура

Основываясь на религиозноведческом анализе, можно сказать, что все религии с небольшими отклонениями имеют одну формальную структуру, то есть обладают теми же сущностными чертами, на основании которых мы можем применять к ним формальное понятие «религия». Единство формальной структуры – не только минимальная предпосылка для построения понятия, ее идентичность выходит далеко за эти рамки. Все религии тем или иным образом обладают рассмотренной нами девятиуровневой структурой. Каким-либо образом во всех религиях наличествуют жертва, священство, культ и поклонение, молитва, Бог, мир и другие религиозные категории, хотя не обязательно в полном наборе и отрефлексированно. Содержание может меняться, но формальные рамки остаются те же. Мы не будем заниматься дальнейшим объяснением этого положения, т.к. оно достаточно уяснено современным сравнительным религиозноведением и феноменологией религии.

2. Формальные учения

Формальные учения всех религий в основном также сходны. Это означает, что все религии каким-либо образом признают позитивные ценности истины, добра, любви и т.д., а также бытие абсолютного, реальность трансцендентного миру, существование морального закона и преходящесть земной жизни человека, являющейся ступенью в мир святого. Естественно, формальная идентичность религий не означает их субстанциональное равенство. Универсальность формальных структур в контексте содержательной наполненности образов крайне проблематична. Содержательные интенции того, что понимается как Бог или любовь, могут значитель-

но отклоняться друг от друга, и все же можно вывести ряд формул, с которыми согласны все религии и которые они признают своими собственными, хотя интерпретация, значение и важность, прилагаемые к каждой отдельной, могут быть совершенно различны.

Человек повсеместно конфронтирует с рядом смысловых проблем, важных для ориентации в целях и ценностях жизни. К ним относятся проблема конечности жизни, необъяснимость некоторых жизненно важных вещей, проблема места человека в обществе и мире и связанных с этим трансформаций, проблемы идентичности, противостояния кризисам и т.п. Для их разрешения существует ограниченное число преодолевающих стратегий, формально сходных между собой. Универсальным проблемам религиозного сознания соответствует универсальность вероучительных формальных структур.

3. Религиозный дух

Формальным вероучениям присущ религиозный дух, являющийся идентификационной особенностью религий, с одной стороны, задающий их взаимосоотнесенность, а с другой – отличающий их друг от друга. Все религии обладают некоторым своеобразным религиозным акцентом. Преподавателя религии легко распознать, к какой бы религии он ни принадлежал, и отличить его от преподавателя естествознания, философии, культурологии или политологии. Это удастся в силу присутствия религиозного духа, дышащего во всех религиях. «Дух дышит, где хочет, и голос его слышишь, а не знаешь, откуда приходит и куда уходит: так бывает со всяким, рожденным от Духа» (Ин. 3, 8). В наши дни активизации безрелигиозного мировоззрения и развития профанной культуры еще легче почувствовать и распознать религиозный дух. Несомненно, современный конфликт между религией и иррелигиозностью способствует не только более глубокой рефлексии собственной религии среди верующих различных вероисповеданий, но и анализу принципа согласованности религий.

В нашу задачу не входит перечисление и анализ составляющих религиозного духа. Но ясно, что предельное смыслополагание и ориентирование на божественное или трансцендентное, убежденность в преходящем или неабсолютном характере земной жизни человека представляют собой аспекты религиозного духа. Мы можем назвать это также смыслом к святому.

С другой стороны, различные религии подчеркивают различные аспекты религиозного духа. Существуют религии, концентрирующие все внимание своей веры на одном особом пункте; при этом сильна опасность недоучета других важных составляющих религии. Такое усиленное подчеркивание одного особого пункта часто является причиной непонимания и столкновений между адептами различных конфессий. Пример к тому предлагают нам всевозможные ветви индуизма. Часто особо выделяемый пункт не является доктринарным, а связан с практиками. Смещения акцентов служат также основанием для возникновения различных школ и направлений духовности внутри одной и той же религии. Так, в индуизме между собой ожесточенно спорили школы веданты²¹³. Следует упомянуть полемику адвайты (Шанкара), двайты (Мадхва), вишишта-адвайты (Рамануджа), двайтадвайты (Нимбарка) и шуддхадвайты (Валлабха). Можно вспомнить и о средневековых спорах в католицизме школ томизма и скотизма. Религиозный акцент часто служит религиоведам как критерий для классификации религий.

Можно характеризовать, например, какую-либо религиозную веру по особому акцентированию страха Божия, человеческого братства, по космическому состраданию, аскезе, смыслу к трансцендентности, любви Божией и т.д. Характерная слабость таких классификаций заключается в том, что очень легко упустить из внимания реальное сходство между религиями и базовый для всякой религии принцип совместимости и взаимодополняемости ее основоположений. Религиозная школа или секта жестко ставят избранный ими акцент на том или ином вероучительном пункте, но глубокая экзистенциальная и жизненная действительность полноценной, зрелой религии всегда показывает комплементарность вероучительных аспектов как свою существенную черту.

Буддизм можно было бы, например, назвать религией универсального и космического сострадания. Но хотя этот аспект в определенном ракурсе может быть доминирующим, буддизм имплицитно содержит в себе принципиальные для него идеи человеческого братства (универсальная сангха), конкретной любви к ближнему и творению и т.д.

²¹³ Базовые источники: Упанишады, Брахма-сутра и Бхагаватгита.

Тема 10. Динамика процесса религиозного развития

Все существующее являет себя для других существующих в динамической интенции от них или к ним. Наличие схождения, о котором велась речь, обуславливается объединяющим центробежным движением вокруг общего центра тяжести. Это движение трансформирующе воздействует на связи объекта движения с другими объектами и противоположно центростремительному движению, действующему на сам объект и влекущему его к трансцендентной цели. Центробежное движение в течение времени может развиваться двояко: а) коллапсирующее движение, приводящее схождение к единству, или б) энтропическое движение, полностью разрушающее схождение разбегающихся друг от друга энтитетов. Направление развития центробежного движения выявляется исторически, и чем больше прошло времени, тем отчетливее становится интенциональность объектов. Исследователь, лишенный возможности видеть процесс целокупно от начала до конца, произвольно выбирает исходную перспективу и шкалу восприятия направления динамики процесса религиозного развития. Возможны две перспективы исторического развития: дивергенция или конвергенция религий.

Процессы дивергенции и конвергенции религий имеют антропогенный характер. Сознание человека обуславливается двумя процессами: дивергентным (выработка, создание большего числа возможных решений) и конвергентным (свободный выбор одного оптимального решения из ряда возможных, но при этом нет свободы от условий выбора, от контекстуальной предзаданности). Дивергентным процессом реализуется принцип творчества, а конвергентным – принцип свободы человеческой личности. Психология констатирует, что человек предпочитает первый (Р. Кэлкинс, Л. Велковитц и Е.П. Торранс). Взаимодействие этих двух ментальных процессов характеризует развитие человеческого сознания, являющегося формирующим фактором истории, и в частности, истории религий.

Уже отмечалось, что самостное начало в человеке или образ Божий характеризуется свободой и творчеством (ср. трактат св. Григория Нисского²¹⁴ «De odificio hominens» и творения св. Григория Паламы²¹⁵). Религиозное творчество человека в ходе истории

²¹⁴ †394

²¹⁵ 1296–1359

вызывает к жизни феномен многообразия религий, а религиозная свобода проявляется в поиске пути реализации принципа единства религии. С одной стороны, религиозное творчество и религиозная свобода человека как образа и подобия Божия определяют процессы дивергенции и конвергенции религий. С другой – конечная цель процессов²¹⁶ должна определяться Богом. Взаимодействие обеих определяющих сторон, Бога и человека, задает направленность процесса религиозного развития. Проанализируем процессы дивергенции и конвергенции религий.

Раздел 1

Дивергенция

1. Вероучительные содержания

Хотя формальные черты религий сходны, но религии отклоняются друг от друга относительно содержания и интерпретаций этих черт. В известном смысле можно сказать, что различия всплывают там, где религия становится человеческим делом. Если мы рассматриваем религиозные проекции человеческого существования, тогда выявляется, что между различиями зачастую можно перебросить мостки. Религия включает в себя человеческий фактор, человек соработничает Богу в устройении религии, и когда извне не приходят особый божественный импульс и помощь, тогда, как показывает история и подтверждает личный опыт человека, не только возможны заблуждения, но проступают различия во мнениях, интерпретациях и учениях.

Различия между религиями присутствуют объективно. Когда одни веруют в личностного Бога, другие признают безличный Абсолют; одни верят в уникальность каждого человеческого существа, а другие не допускают наличие индивидуального в сообществе душ; некоторые религии не делают различия между Богом и миром, другие, напротив, понимают это различие кардинально. Насколько глубоко и далеко заходят эти различия – особая проблема в каждом отдельном случае. Иногда пропасть глубже, чем кажется: например, между верой в переселение душ и верой в личное, уникальное и непередаваемое значение и определение человека. В другом случае дистанция может быть не так велика: например, разрыв между безличным Абсолютом индуистов и личностным Богом мусульман.

²¹⁶ Энтелехия.

В других случаях доктринальные отличия – различные ступени вероучительной системы: например, дивергенция между мусульманской единственностью Аллаха и христианской троичностью Бога²¹⁷. Как бы ни сглаживали некоторые концепции расхождения между религиями, но остается фактом, что различные религии мира имеют различные учения.

Вовсе не является ошибкой и утратой религиозной идентичности, когда последователи различных религий встречаются, чтобы попытаться перебросить мостки над разделяющей их пропастью. Религиозная встреча имеет целью не только взаимное понимание, но и реализацию истины, которая является внутренней силой религии. Подлинно религиозная установка – это лояльность и толерантность, открытая и смиренная ценностная ориентация.

2. Культовые действия

Разрыв между формами религиозного действия как минимум столь же глубок, как и между учениями. Хотя религиозные упражнения, образы поведения, обычаи и формы богочитания могут иметь аналогичные внешние рамки, однако способ заполнения этих рамок в каждой религии различный. Мы уже говорили о чрезвычайно важном значении культового аспекта в религии.

Кроме того, культовые действия являются и должны быть некоторым образом эксклюзивными. Индуистский храм предусмотрен принципиально для индусов, и это, разумеется, понятно. Ортодоксальному индусу не нужно презирать ни бескастовых, ни других верующих, но его храм построен для конкретной социальной группы и определен для свойственной ей особой формы богочитания. Христианская бескровная жертва приносится во спасение всего мира, но лишь крещенные могут участвовать в литургии верных, тайносовершительной кульминации богослужения, хотя сегодня пассивно присутствовать на христианской литургии позволяется и некрещеным.

Культовая эксклюзивность связана не только с психологической установкой на богоизбранность или с презрением по отношению к не принадлежащим общине. В примере с христианством это отражает богочеловеческую природу христианской евхаристической жертвы. Она не спектакль с присутствием человека, но спаситель-

²¹⁷ Коран, суры 5, 73; 5, 116; 112, 1–3.

ное действие, для освоения которого требуются особая подготовка, руководство, понимание учения и т.д., и, исходя из этого, предполагается онтологическая метаморфоза человека: благодать, обретаемая в крещении.

Существует много видов богопочитания и многочисленные пути, ведущие человека к Богу или намеревающиеся вести его к Богу. Мы не можем нивелирующе смешивать их друг с другом и не вправе утверждать, что все они одинаковы или, по меньшей мере, равноценны. Они просто различны, и мы не можем оценивающе судить о них с позиции религиоведения и философии, как и в случае с доктринальным аспектом. Религиовед не утверждает, что один вид культовой практики более соответствует и более приемлем, чем другой, за исключением экстремальных случаев противоестественных и бесчеловечных упражнений. Философия религии может дискутировать по поводу, является ли учение суфизма лучше, чем учительная система джайнизма, но она не может решить, лучше доходят до Бога молитвы из мечети или из шиваистского мандира.

Лишь одна высшая инстанция может действительно решить, какой вид почитания Бога ожидается от человека или каким конкретным путем должен идти индивидуум. До тех пор пока это откровение не будет всеми услышано, каждый остается в том религиозном контексте, в котором он сформировался. При этом он должен проявлять полное уважение к другим религиозным формам (толерантность). Это уважение означает одновременно неприкасаемость и дистанцированность от других форм. Культовая дистанцированность не подразумевает отказ от встречи и диалога с представителями других религий, ибо религиозный диалог – это миссия истины, к которой призван человек.

Важнейшей составной частью культовых действий является, естественно, дух, в котором они совершаются, и этот дух может не слишком отличаться от религии к религии. Например, решающий дух молитвы, а не форма слова или движения. Человек должен почитать Бога в духе и истине, но истина заключается в том, что человек – не чистый дух, но конкретное, историческое существо, онтологически связанное с другими людьми, особенно с теми, которые ближе к нему в пространстве и времени. Кроме того, на индивидуальном уровне верно, что Бог ожидает мое почитание

особым образом, который есть мой образ и мой инвариант религии. Пока меня не убедят основания чрезвычайной значимости, что воля Божия касательно меня указывает в другом направлении, я должен идти своим собственным традиционным путем, который мне придан исторически и в контексте моей культуры.

Религиоведение и философия религии не в силах перебросить мост между рациональным и иррациональным и должны признать свои границы. Они, вероятно, могут доказать, что один культ подходит определенному антропологическому и культурно-историческому базису лучше, чем другой, но не могут судить, действительнее ли этот культ, чем другой, или должны ли культовые практики сводиться к унифицирующему единству.

Следует предостеречь от преуменьшения и недоучета культовых различий. Культ – это не церемония, и если в стремлении к религиозному единству культ будет обходиться вниманием при восприятии его как чисто внешней формы богочитания, то тем самым по отношению к религии совершится неправо дело. Разрушение культа религии означало бы ее искоренение, потому что культ – особая религиозная акция, имеющая интенцией связывание человека с Богом и принесение плодов вечной жизни.

Когда упанишады переместили акцент с внешнего культа ведических жертв на внутренний культ акта познания, они, правда, не разрушили индуизм, но полностью изменили его, т.к. установили, что действие, задеиствующее спасение – это не космическая, но духовная жертва. Целокупность религии концентрируется в культе. Это подводит нас к следующей формулировке, что культы отличаются друг от друга постольку, поскольку сами религии различны.

3. Фактическая экзистенция

Религии, в их фактическом существовании, различны или, можно сказать, разъединены. Отчасти они могут обладать сходством, но каждая религия – это экзистенциальное единство в себе. Религии – не абстракции, идеи или идеалы, но антропологические реальности с телом и душой. Поэтому они осуществляются в человеческой среде в их отличаемости и расхождении, глубоко впечатанных внутрь учения всякой религии как инаковопоставление. Как пример можно привести религиозные триады: иудаизм – христианство – ислам, индуизм – зороастризм – буддизм (в последней триаде

показательны аксиологические трансформации противопоставления «асуры – дэвы»²¹⁸). С другой стороны, Христос пришел не нарушить закон ветхозаветного иудаизма, но исполнить его. Целью Мухаммеда было следование вере Авраама и провозвещение того же учения, которое благовествовал Христос. Мухаммед утвердил признание в исламе Иисуса Христа как величайшего пророка²¹⁹, однако он учил людей следовать путем не христианства, а ислама²²⁰. Учение Будды не мыслилось как уклонение от чистейшей индуистской традиции, но, несмотря на это, буддизм – иная религия, нежели индуизм.

Никакая теория схождения и схождения религий не может отрицать неоспоримый факт экзистенциального многообразия религий. Поэтому человек должен избегать вреждения или искоренения религии во имя религии, религии настоящего во имя религии будущего. Уважение к религии, какой бы «примитивной» она ни выглядела – это принцип самой религии, принцип подлинной религиозной жизни.

Теория конвергенции религий не имеет права ограничивать изучение религий открыванием сходств, общих черт или родственного религиозного духа в различных религиях и игнорировать дивергенцию религий в истории. Исследователь не должен редуцировать и схематизировать религии до такой степени, чтобы они превратились в бесплотный и более уже не живой дух, предельно абстрагированную концепцию, не отвечающую специфически религиозному притязанию, вопросу об «истине» и представляющую реальную религию как нечто заменяемое и подменяемое. Это уже футурологический прогноз, который идеологичен, а не фактологичен. Теория конвергенции скорее должна говорить о том, что все религии в силу необходимой внутренней интенции стремятся подлинно (истинно или ложно) или неподлинно (ложно) к воннеположенному пункту осуществления «в духе и истине»²²¹ Ω (омега), т.е. к совершенной православной (правоверной) и католической (универсальной, вселенской и соборной) религии.

²¹⁸ Асура: в индуизме – злой демон, в зороастризме – благое божество Ахура Мазда, в буддизме – падший агрессивный дух; дэва: в индуизме – благой бог, в зороастризме – демон разрушения, в буддизме – могущественное и блаженное небесное существо. Асуры и дэвы представляют два противостоящих друг другу пантеона.

²¹⁹ Коран, суры 3, 45; 3, 48 5, 110; 19, 30; 19, 19; 19, 31; 33, 7; 43, 59; 43, 59.

²²⁰ Коран, сура 4, 171.

²²¹ «Бог есть дух, и поклоняющиеся Ему должны поклоняться в духе и истине» (Ин. 4, 24).

Такая точка зрения соответствует религиозному сознанию, и, исходя из него, мы должны попытаться открыть и рассмотреть эту внутреннюю интенцию религии на конвергенцию. Мы не должны насильственно сводить религии воедино, если они не взаимопринадлежны, не должны пытаться их объединить, если они уже не едины. Другими словами, экуменическое усердие к единству религий должно быть чисто религиозным, т.е. смиренным, последовательным и постоянным прислушиванием к воле Божией, рефлексией над проявлением и природой трансцендентного, вдумчивым вслушиванием в требования абсолютного, а не только в человеческую идею глобальной унификации и частные, партийно-политические намерения. Успеху религиозного единства не будет служить просто плакатное требование этого единства с игнорированием фактического многообразия религиозного в истории и настоящем.

Подлинный экуменизм должен начинаться с сострадания к болезненному состоянию религиозной расколотости; следующим его шагом должно быть открытие общей глубинной религиозной интенции к осуществлению человека и религии «в духе и истине». Третьим шагом стали бы религиозные трудения по реализации этой религиозной интенции в действительность. Этот путь был бы миротворческим путем к единству. Пункт религиозной конвергенции Ω (омега) – это скорее миссия, а не исторический факт, воннеположенный центр тяжести, а не состояние.

Человек – это паломник, и религиозное паломничество – болезненный крестный путь через многие этапы со многими религиозными встречами и расставаниями. На этом пути человек подвергается нападениям: с одной стороны, его обвиняют как эклектика, а с другой – как фанатика. Однако свое религиозное паломничество живой человек прекратить не может.

Раздел 2 Конвергенция

1. Функциональная эквивалентность религий

Подлинная религия стремится вести человека к его совершенству и исполненности, хочет предоставить ему помощь в достижении полноты его осуществления, которое выносится в высшую сферу трансцендентного, т.к. эта цель очевидно не достижима в границах земной жизни человека. Если религия не выполняет эту функцию, то она вообще не выполняется, так как ее исполнение есть то, что определяет религию как таковую. Поэтому каждая

религия должна понимать, что там, где она не выполняет свою задачу по спасению человека, эту функцию может выполнить с большими или меньшими шансами или другая религия, или же человек вообще не спасается. Никакой иной альтернативы не существует, потому что утверждение, что те, кто не обращается к спасающей силе религии X, могут быть спасены, следуя своей личной доброй совести, исходит, в конце концов, из того, что другие религии Y и Z являются в какой-то мере возможными инструментами спасения; потому что экзистенциальное место и фактическое положение для «доброй совести» – это именно религия, не исключаяющая иную религиозность, а значит, и иные религии²²². Характерен взвешенный подход Русской Православной Церкви к инославным конфессиям, отраженный в «Основных принципах отношения Русской Православной Церкви к инославиям», не приемлющий ригористическое утверждение о безблагодатности и, соответственно, абсолютной неспасительности вне православности как качества сохранения «полноты спасительной благодати Божией»²²³.

²²² Слова апостола Павла: «Ибо когда язычники, не имеющие закона, по природе законное делают, то, не имея закона, они сами себе закон: они показывают, что дело закона у них написано в сердцах, о чем свидетельствуют совесть их и мысли их, то обвиняющие, то оправдывающие одна другую, – в день, когда, по благовествованию моему, Бог будет судить тайные дела человеков через Иисуса Христа» (Рим. 2, 14–16). Ср. его же: «Афиняне! По всему вижу я, что вы как бы особенно набожны. Ибо, проходя и осматривая ваши святыни, я нашел и жертвенник, на котором написано «неведомому Богу». Сего-то, Которого вы, не зная, чтите, я проповедую вам» (Деян. 17, 22–23). И вновь из Послания к Римлянам: «Итак, если необрезанный соблюдает постановления закона, то его необрезание не вменится ли ему в обрезание? И необрезанный по природе, исполняющий закон, не осудит ли тебя, преступника закона при Писании и обрезании? Ибо не тот Иудей, кто таков по наружности, и не то обрезание, которое наружно, на плоти; но тот Иудей, кто внутренне таков, и то обрезание, которое в сердце, по духу, а не по букве: ему и похвала не от людей, но от Бога» (Рим. 2, 26–29).

²²³ 1.15. Православная Церковь устами святых отцов утверждает, что спасение может быть обретоено лишь в Церкви Христовой. Но в то же время общины, отпавшие от единства с православием, никогда не рассматривались как полностью лишённые благодати Божией. Разрыв церковного общения неизбежно приводит к повреждению благодатной жизни, но не всегда к полному ее исчезновению в отделившихся общинах. Именно с этим связана практика приема в Православную Церковь приходящих из инославных сообществ не только через таинство крещения. Несмотря на разрыв единения, остается некое неполное общение, служащее залогом возможности возвращения к единству в Церкви, в католическую полноту и единство. 1.16. Церковное положение отделившихся не поддается однозначному определению. В разделенном христианском мире есть некоторые признаки, его объединяющие: это Слово Божие, вера во Христа как Бога и Спасителя пришедшего во плоти (1 Ин. 1, 1–2; 4, 2, 9) и искреннее благочестие.

Опять-таки мы не можем утверждать, что это касается лишь индивидуальной совести, потому что эта совесть отвечает внешним объективным требованиям и формируется в коллективности и особенно в религии этнической общности. Естественная совесть, например, учит нас, что мы должны почитать отца и мать; абстрактно вид такого почитания неважен. Однако в минувшие столетия этот универсальный голос человеческой совести принял для китайцев форму ритуальных культов родителей и предков в конфуцианстве²²⁴ так, что китайцы вряд ли могли бы исполнить долг своей совести, не следуя особому ритуалу своей религии.

Тогда человек должен признать другие, чужие религии в какой-то мере как инструменты спасения (при этом не важно, действительны или бездейственны они для него самого). Если рассмотреть различные религии мира с этой точки зрения, то мы будем склоняться к предположению, что они – в известном смысле различные пути (прямые или извилисто-запутанные, непосредственные или окольные) с одинаковой целью, потому что Бог вряд ли может оставить целое человечество во мраке во время поисков Всевышнего или дарить свой свет лишь отдельной особенной группе людей, полностью игнорируя остальных. Он может наделить тот или другой народ особой помощью, но такой вид предпочтения не противоречит божественной справедливости, позволяющей всходить Солнцу не только над праведными и грешниками²²⁵, но и над каждым человеком, приходящим в этот мир²²⁶, справедливости, дарующей необходимое просветление и средства для обретения спасения. Тогда каждая религия в несовершенном человечестве является в большей или меньшей степени в том или ином аспекте восполнением другой.

Итак, под многообразием религии мы будем подразумевать следующее: 1) каждому народу Бог предоставляет особенную помощь, чтобы спасти его; 2) в противном случае Он желает спасения лишь

²²⁴ Конфуцианская классика – «Книга ритуалов» (Ли-чи). Возможно, последние столетия династии Чжоу (1111? –256 до Р.Х.) и ранний период династии Хань (II в. до Р.Х.). Описывает религиозные и светские ритуалы погребения, поминовения и постоянные жертвоприношения душам умерших.

²²⁵ «Да будете сынами Отца вашего Небесного, ибо Он повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных» (Мф. 5, 45).

²²⁶ «Был Свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир» (Ин. 1, 9).

одному народу, а другие народы Он хочет уничтожить через их безрелигиозность, но тогда Он не Бог Отец в подлинном смысле и Его религия не является спасительной для человека, или, иначе говоря, спасительной для незначительного меньшинства и погубительной для огромного большинства. Вторым случаем является скорее идеология войны, террора и экстремизма под религиозной оболочкой и не представляет интереса для нашего анализа. Из первого же случая вытекает следующее: каждый народ имеет свои особенные слабости или грехи, поэтому он не может воспринять полноту божественной истины и нуждается в особенных средствах помощи для спасения, но тогда ему потребна и особенная религия. Этот аспект имеет еще одно приложение: проблема ереси всегда является подлинным и важным внутрирелигиозным вопросом, но бессмысленно экстраполировать ее в область встречи между религиями.

Поэтому можно сказать, что, несмотря на все неоспоримые фактические различия, имеющиеся в религиях, каждая подлинная религия отвечает принципу интенциональной схожести религий и в меру соответствия менталитету своих адептов служит обретению пути к Богу для всех тех из них, кто следует ей *bona fide* (в благой вере. *лат.*). В этом-то смысле мы и можем говорить о динамической конвергенции или о функциональном единстве религий. Такая конвергенция религий требует от них толерантности друг к другу. С рациональной точки зрения, множественность вероисповедных образцов есть скандал, потому что эта множественность непонятна, но с духовной точки зрения, множественность, напротив, имеет право на существование. Если вера есть то, чем она притязает быть, тогда она должна быть так же толерантна, как и сам Бог. Или, говоря словами апостола Петра: «Вы знаете, что иудею возбранено сообщаться или сближаться с иноплеменником; но мне Бог открыл, чтобы я не почитал ни одного человека [здесь в том числе: представителя какой-либо религии] скверным [*κοινός* – богохульный, профанирующий, религиозно дурной, *греч.*] или нечистым [*ἀκάθαρτος* – нечистый: 1) в культовом смысле как не исполняющий религиозных предписаний, 2) в моральном смысле как ведущий дурную жизнь, *греч.*]» (Деян. 10, 28).

Религии не все в равной мере совершенны или равноспособны вести человека к Богу. Различные пути объективно не могут быть одинаковы. Должны быть длинные и короткие, лучшие и худшие,

подлинные и фальшивые. Каждая подлинная религия интенционально (но не обязательно сущностно) отвечает функции вести человека к Богу. Тем или иным образом эта функция задействуется для людей, следующих с чистой совестью и чистым сердцем путем всякой подлинной религии. Следует подчеркнуть слово «подлинной», поскольку не исключена возможность ложной религии, т.е. деструктивной псевдорелигии, раскола из ненависти и враждебной зависти, негативной реакции против святого, или человеческой природы, или человеческой совести. Если верно, что последователь религии X, соблюдающий в контексте этой религии предписания своей совести, тем самым осуществляет с ее помощью цель бытия человека (эта экзистенциальная миссия есть важнейшая черта религии), то мы можем действительно признать функциональное единство религий. Это очень важный вопрос, который следует детально проанализировать.

2. Исторический контекст функциональной эквивалентности

Динамическая конвергенция означает не субстанциальную идентичность, но определенную функциональную эквивалентность религий. Эта эквивалентность должна рассматриваться именно в контексте конкретной исторической ситуации человека. Историческая ситуация не является для конкретного человека чем-то неважным или случайным. Историчность – одно из существенных измерений человека, поэтому она должна быть также существенной чертой религии. В этих границах следует понимать и функциональное единство религий.

Не только человек, но и его религия обуславливаются посредством истории. Функциональное единство религии – это функция пространства и времени, обеих основных категорий нашего человеческого, земного существования. Человек обусловлен в этом мире пространством и временем, он ограничен в пространстве и времени и выражает себя в них. Равно и религия как человеческая реальность имеет пространственную и временную форму, которую мы не должны игнорировать и после открытия сверхпространственного и сверхвременного аспектов религии.

Двойная пространственно-временная форма человеческого существования заявляет о себе в двух различных областях, которые следует различать, хотя мы и не можем их полностью отделить друг от друга, так как они смешаны и переплетены между собой.

Человек – историческое существо. Это означает, что человек в известном смысле есть продукт истории, то есть он живет в историческом наследии и историческим наследием. Он испытывает воздействие со стороны окружающего мира, его культура передается ему земным пространством, где он рожден. Он принадлежит к определенному ограниченному пространству и времени, и таким образом одна и та же субстанция человеческой природы представляется различно в своих культурно-исторически генерализованных проявлениях, когда она упорядочивается другому пространству и другому времени. История сформировала вкус человека, его первичные понятия, образ жизни и образ восприятия мира.

Соответственно религиозное сознание участвует в историческом многообразии и пропорционально трансформируется более или менее глубоким антропологическим и историческим изменениям. Вполне понятно, что одна и та же религия не может сохранять одинаковую форму как в каменном веке, так и в период глобального информационного пространства. Исходя из этого, мы говорим, что историческое измерение человека существенно, оно – более чем чисто случайное историческое облачение или пространственная различность. Человеческая природа не трансформируется в веках, но ее самоидентичность не материальная и не статичная. Эта идентичность аналогична полю между полюсами индивидуума личности в детстве и в зрелом возрасте.

Неверно, что народ Израиля не знал Бога, Отца Иисуса Христа, но он мог знать Яхве лишь так, как Бог открывал себя этому народу и как воспринимал это откровение народ в своем культурном контексте в тот исторический период своего развития. И это несмотря на тот факт, что Яхве – тот же, кто и Бог Отец. Св. Иоанн Дамаскин²²⁷ называл ислам «молоком веры» для тех, кто духовно не вырос до принятия «вина христианства». Здесь можно говорить об аналогии с возрастной психологией. Одна и та же религия взрослых и детей показывает разные черты. Процесс освоения ребенком религии имеет когнитивную сторону. Ребенок переформирует задаваемые ему религиозные концепты и придает им форму по собственным возможностям восприятия и потребностям конкретного периода своего развития²²⁸. Поэтому концепты образа мира, цен-

²²⁷ Ок . 675 – ок. 749.

²²⁸ Köster F. Religiöse Erziehung in den Weltreligionen: Hinduismus, Buddhismus, Islam. Darmstadt, 1986. – 348 s.

ностей, представления о Боге испытывают в процессе взросления трансформации²²⁹. Опыт учит, что дети в определенном возрасте не могут понимать конкретные центральные темы христианской символической системы. Детский морализм до наступления пубертата (ориентация на собственные достижения, формирование дифференцированного нормосознания и т.д.) не допускает, например, никакого понимания темы «оправдание верой»²³⁰. Религия человека – это также функция его взросления, а значит, и истории: только если религия гомогенна во времени конкретному человеку, она может исполнить свою функцию, т.е. соответствовать особой религиозной потребности индивидуума.

Для проблемы конвергенции религий историческое измерение религии представляется обильным на выводы. Человек – историческое существо. Как индивидуум, так и человечество в целом обладают исторической динамикой развития. Это развитие – не непрерывная восходящая эволюция или деградация и не прямая линия, но чрезвычайно комплексная экспонента. Человечество переживает и взлеты, и падения, при этом для комплекса религиозных переменных одновременно могут задействоваться различные культурно-исторические коэффициенты, ускоряющие, замедляющие или обращающие вспять общую тенденцию развития.

Тенденция развития ведет к дальнейшему усилению комплексности (целостности) и дифференциации (специализации) антропологических систем, от индивидуума личности до социумов. В результате развития дифференциации системы обретают большую функциональную результативность (технологизация и технизация). Но гарантией стабильного существования отдельных узкоспециализированных подсистем служит повышение комплексности системы, в которой они функционируют. Усиление дифференциации подсистем может усиливать их автономность в каких-то аспектах существования, при этом включаются механизмы компенсации за

²²⁹ Fowler J. *Stages of Faith: The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning*. San Francisco, 1982. – 332 p.; Oser F., Gmünder P. *Der Mensch, Stufen seiner religiösen Entwicklung. Ein strukturgenetischer Ansatz*. Gütersloh, 1988. – 240 s.

²³⁰ «Но ныне, независимо от закона, явилась правда Божия, о которой свидетельствуют закон и пророки, правда Божия через веру в Иисуса Христа во всех и на всех верующих, ибо нет различия, потому что все согрешили и лишены славы Божией, получая оправдание даром, по благодати Его, искуплением во Христе Иисусе» (Рим. 3, 21–24).

счет усиления в других аспектах зависимости этих подсистем от иных подсистем в системе.

Человек как система, реализующая принципы свободы и творчества, способен волевыми усилиями отключать компенсаторные механизмы. Наблюдающееся сегодня (но не только сегодня, а, например, и в эпоху эллинизма) социально некомпенсированное увеличение автономности на уровне отдельного человека влечет за собой процесс усиления его индивидуализации как десоциализации. Социализация прямо пропорциональна интеграции в религиозную традицию общества²³¹. Нынешняя динамика преувеличения значимости автономизации для индивидуума в области религии влечет за собой процесс трансформации религиозного сознания. Религиозность индивидуализируется и в связи с этим латентизируется (индивидуум не в силах самостоятельно осмыслить и реализовать свою религиозность).

Индивидуалистический кризис религиозного сознания соответствует общему цивилизационному кризису. Наблюдающаяся ныне в умах массы людей «религиозная мешанина», своеобразный религиозный синкретизм, является отличительной чертой царящей в пресыщенных обществах эпидемии поверхностного отношения потребления ко всему, что не тешит собственный индивидуум. Это вызывает ответную реакцию в бедных восточных регионах. С помощью политики эта реакция легко трансформируется в религиозный фанатизм, который на нынешнем этапе технологического развития представляет собой наиболее эффективное оружие (неожиданность, а соответственно, и сила наносимых ударов и стремление к самопожертвованию как религиозной спасительной жертве).

Однако все это – не начало столкновения западной и восточной цивилизаций²³² («геополитический кризис»), о котором в начале 90-х годов XX века «пророчествовал» Самуэл Хантингтон²³³, а следст-

²³¹ Emile Durkheim и Alfred R. Radcliffe-Brown, затем развито у Mühlmann W. E. Homo creator: Abhandlungen zur Soziologie, Anthropologie und Ethnologie. Wiesbaden, 1962. – 481 s.; James M. Ritual, Drama and Social Body // Past & Present. 1983. № 98. – P. 3–29.

²³² Ср. критику гипотезы противостояния исламской и христианской цивилизаций, предпринятую в Каирском университете ведущими мусульманскими богословами в 2002 г.

²³³ Huntington S. P. The clash of civilizations and the remaking of world order. N.Y., 1996. – 367 p.

вие антропологического кризиса на западе, связанного с трансформациями в религиозном сознании: 1) индивидуализация и латентизация религиозности; 2) деструкция христианской морали в обществе (не в последнюю очередь «империализация» принципа справедливости пользования всеобщим достоянием, откуда происходят кризисы экономический, политический, экологический и т.д., вплоть до духовного). Человечество или преодолеет этот кризис, как в периоды прежних цивилизационных кризисов, или обречет себя на апокалиптический распад.

Итак, многообразие религий соответствует многообразию исторических ступеней человечества. Разнообразие людей в своей пестроте образует единство человеческой семьи. Равно и религия предлагает такой многосторонний образ на основании ее сущностной связи с конкретным человеком, живущим в различных ситуациях. Все же человечество остается едино. Религия также обладает функциональным единством, связанным с ее историческим посланничеством временному человеку. Для пестрого, многообразного проявления жизни человека не подходила бы бесцветная унифицированная религия.

Естественно, это не означает, что все различия между религиями покоятся лишь в историческом многообразии. Именно ввиду их историчности религия и человек являются свободно действующими силами и могут, как мы только что рассмотрели на примере современного антропологического кризиса, развивать формы существования, противоречащие их собственной природе, саморазрушительные, деструктивные. Но, кроме того, религия укоренена и в Боге, а не только в человеке.

Отталкиваясь от антропологического фактора религии, мы приходим к следующим методологическим выводам:

а) нельзя более совершать общую ошибку, судя о религии лишь извне, исходя из нашей собственной точки зрения и наших собственных категорий, не обращая внимания на конкретную историческую стадию народа, практикующего исследуемую религию;

б) за видимой множественностью религий скрывается особая, если и не полная и математически не определенная пропорциональность между историческим фактором народа и его религией, так что существует некоторое уравнение между религией и народом, на основании которого мы имеем право говорить о функциональном единстве религий;

в) как происходит историческое взросление и развитие человечества, так происходит и динамическая конвергенция религий в истории, но так как полнота осуществления человека трансцендентна этому миру, так и религиозное единство эсхатологично;

г) как свободен бег истории, так и временное развитие человечества зависит от многих факторов, одним из которых является человеческая свобода. Религиозное развитие человечества – исторический процесс, подчиненный божественному провидению, однако представленный свободному решению человека, занимающегося религиозным осмыслением мира. Религия показывает динамику к эсхатологическому единству, а функциональное единство религий ориентировано на более глубокое субстанциальное единство. Но это – не автоматический процесс и не исключительно человеческое достижение. Свободно действующий человек может, а как моральная личность и должен, сотрудничать Богу на историческом пути человечества и религии к единству. Это следование призыву Христа, обращенного к жаждущим правды Божией: «Да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино» (Ин. 17, 21). Это место проявления личной ответственности человека по отношению к Богу, другим людям и себе²³⁴.

Рассмотрим некоторые аспекты динамической конвергенции религий. Для нашей задачи достаточно лишь краткое их освещение.

3. Историко-культурные факторы

Мы выяснили, что религия существует для человека, а не человек для религии. Человек существует для Бога, и если он живет ради Бога, то живет для себя самого, потому что он действительно осуществляется лишь тогда, когда стремится к обоженному состоя-

²³⁴ 2.1. Важнейшей целью отношений Православной Церкви с инославием является восстановление богозаповеданного единства христиан (Ин. 17, 21), которое входит в божественный замысел и принадлежит к самой сути христианства. Это задача первостепенной важности для Православной Церкви на всех уровнях ее бытия.

2.2. Безразличие по отношению к этой задаче или отвержение ее является грехом против заповеди Божией о единстве. По словам святителя Василия Великого, «искренно и истинно работающим для Господа надо о том единственно прилагать старание, чтобы привести опять к единству Церкви, так многократно между собой разделенные». (Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославиям // Сборник документов и материалов Юбилейного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви. М., 13–16 августа 2000 г.).

нию своего собственного существа. Религия есть тот путь, который нацелен вести человека к Богу. Если этот путь действительный, то он не может быть недоступным для людей. Для конкретного человека, живущего на земле в различных исторических и культурных условиях, он должен быть проходимой дорогой²³⁵. Поэтому религия нуждается в исторической и культурной форме, представляющей собой более чем чисто внешнее облачение. Если «восстал Бог на суд, чтобы спасти всех угнетенных земли» (Пс. 75, 10), то религия должна быть равно действенной и доступной как для диких и примитивных, так и для культурных и просвещенных людей. Религия является реальностью не только для людей современности – она была той же реальностью для человеческого существа и в бронзовом, и в каменном веках.

Исторический характер человека и религии привносит и то, что так называемый «примитивный» человек должен обладать «примитивной» религией. Другая религия была бы для него вовсе не религией. Были ли арабы времен Мухаммеда вообще способны принять и понять иную религию, кроме ислама²³⁶? Не вырос ли индуизм как своего рода естественный плод индийской культуры так, что его сильные и слабые стороны тесно связаны с ней? Какой Бог подходил бы иудеям Ветхого Завета лучше, чем Яхве? Не созвучны ли религии Африки с историческими ступенями развития местных культур?

Историческое разнообразие культур влечет за собой религиозное многообразие. Если религия, несмотря на свое укоренение в культуре и истории, является первичным и антропологическим феноменом, то реальная религия X, восходящая к своей полноте и истине, должна преодолевать культуру и историю. В итоге исторические и культурные дивергенции религии не могут оправдать ни постоянство религиозного разнообразия, ни отношение к ним как к чему-то неприкосновенному.

Действительно, иногда то, что мы именуем различными религиями, может быть одной и той же религией в двух различных культурных оформлениях. Однако исторически они могут быть раз-

²³⁵ «Не медлит Господь исполнением обетования, как некоторые почитают то медлением; но долготерпит нас, не желая, чтобы кто погиб, но чтобы все пришли к покаянию» (2 Пет. 3, 9).

²³⁶ См. в предыдущем параграфе суждение св. Иоанна Дамаскина.

личными религиозными формами, чей антагонизм оправдан лишь постольку, поскольку обе эти культуры действительно еще разделены. Различные религии Африки, например, хотя и представляют собой самостоятельные религии, вряд ли могут быть названы иначе, чем различными культурными выражениями одной религии. В этом случае функциональное единство религий столь велико, что их практически можно представить как религиозный союз.

Другой характерный пример предлагают религии Индии (что, впрочем, служит объяснением установки многих индийских мыслителей, применяющих индийскую религиозную схему и по ту сторону границ индуизма). С одной стороны, нельзя обозначать индуизм как одну религию. Это скорее сумма религий с огромными отличиями. Однако их функциональное единство столь ошеломляюще, что совершенно справедливо говорить о религии индуизма. Действительно, в высших формах индуизма существуют и доктринальные различия, но в большинстве случаев речь идет лишь о формах культурных и исторических вариантов в пестрой палитре. Все религии внутри индуизма выполняют одну и ту же функцию в одних и тех же исторических и культурных рамках.

Не просто факт, но и необходимость, что в наше время различные культуры мира сближаются и взаимопроникают друг в друга, когда задействуется процесс инкультурации. Контакт часто поверхностен и лишь материален, но в нашей технической, информационной цивилизации он стал неизбежен. Мы не можем предвидеть, насколько этот контакт является конвергенцией культур, однако, он, несомненно, налицо. Тем самым углубляется и контакт религий, по крайней мере, для живущих истинно религиозным духом, стремящихся к единству в истине. Феномен религиозной встречи расширяет наш горизонт видения и открывает двери к обоюдному пониманию и самопониманию подобно тому, как изучение иностранного языка не только расширяет наше культурное восприятие, но и углубляет знание нашего собственного материнского языка. Мы не можем более осуждать иное нам как варварское и зло.

В силу достижения качественно новой степени коммуникативности мир впервые в человеческой истории становится антропологически-географическим единством. Сказанное не следует расценивать как пророчество о политическом единстве или культурном униформизме, но все же человечество по-новому сознает

свое единство, развивающееся в специфическое сознание вселенности (кафоличности). В новую саморефлексию человека интенсивно задействуются и религии. «Священная война» как вооруженная борьба между государствами, народами, социальными группами постепенно сходит на нет и становится борьбой за святость души, где побеждает наиболее святое, чтобы стать достоянием других.

Если рассматривать развитие религий человечества с исторической точки зрения, то следует быть очень предусмотрительным и осторожным в выводах, особенно в отношении древних фаз истории, в которых были задействованы другие категории религиозного сознания. Некоторые моменты представляются все же неоспоримыми.

А) Культурная гомогенность

Религия предполагает (имплицитно) человека, а не наоборот. В человечестве есть место для нерелигиозных людей. Это утверждение правдоподобно. Причем следует различать термины «нерелигиозный» и «безрелигиозный». Нерелигиозный человек считает религию периферийным явлением или для себя (агностик), или для будущего человечества (атеист), воспринимая ее как неконструктивное, или иллюзорное сознание. Безрелигиозный человек – это идеологическая мифологема атеизма, т.к. религиозное сознание у каждого человека проявляется как минимум латентно в процессе смыслополагания и ценностно-целевой ориентации.

Можно выделить три характерных стадии религиозного развития:

1. Возникновение религии, когда после инновативных импульсов начинается процесс развития, ведущий к расширению сферы распространения религии при образовании большого многообразия форм, связанных с культурно-историческим контекстом распространения. Это фаза динамической экспансии религии, когда во всех возможных культурных средах образуются общины. Фаза отличается мощной динамикой распространения и быстрыми изменениями, а также внутри- и межрелигиозными конфликтами.

2. Фаза консолидации и контроля. В это время выкристаллизуется вероучительная система. В сфере культа рациональность доминирует над экспрессивностью и экстаичностью. Происходит социальное структурирование религии, и процессы жизни общины становятся регулируемыми. Многообразие религиозных проявлений

предшествовавшей фазы обретает форму единства. Утрачивается динамика предшествовавшей фазы.

3. Фаза маргинализации и заката. Здесь можно различать забвение и утрату отдельных элементов внутри религиозной символической системы и территориальные потери религии в целом²³⁷. Ряд элементов религии меняет свою ценностную позицию. Широко распространенным феноменом этой фазы в истории религий является *deus otiosus* (праздник, ретировавшийся бог, лат.). Религии могут отступать на задворки истории и переживать закат. Если религия жестко связана с культурой племени или народа, то при разрушении этой культуры часто наступает естественный закат религии. Хотя существуют и примеры обратного: ветхозаветная религия, несмотря на политическое уничтожение Израиля, вызванное вавилонским пленом, продолжала жить и развиваться в новых условиях и в новой форме.

Итак, религии характеризуются развитием. Построим силлогизм о динамике развития в области религий. Первая посылка: если народ обладает религией, то исторической ступени развития народа соответствует историческая ступень развития его религии. Вторая посылка: все народы в ходе истории вступают во все более тесный контакт друг с другом (культурно, географически, информационно и т.д.), человечество развивается в сторону глобального единства. Отсюда следует вывод: все религии в ходе истории стремятся к единству. Если первая посылка силлогизма вполне приемлема, то вторая в определенных аспектах представляется проблематичной. Так, процесс исторического развития может быть, например, не линейным, а циклическим, как это описывается в книге Эклизиаста в Библии: всему свое время – время собирать и время разбрасывать (Еккл. 3, 5), и оба постоянно сменяют друг друга. В истории наблюдается совмещение этих двух типов развития. В этом случае линейность динамики в целом присутствует, однако вывод меняется. Появляется три возможных варианта конвергенции: 1) все религии развиваются к точке схождения ω ; 2) часть религий развивается к точке схождения ω , а часть переходит к замкнутому циклу саморазвития и стагнирует, исторически отмирает; 3) одна религия развивается к точке ω , а прочие религии исторически отмирают.

²³⁷ Zinser H. Der Untergang von Religionen. Berlin, 1986. – 340 s.

Первый вариант не соответствует фактологическому материалу истории религий. Второй и третий варианты теоретически представляются равновозможными.

Первая посылка имеет интересное приложение относительно взаимосвязи религии и культуры народа. Итак, существует определенный род гомогенности между религией известной человеческой группы, страны, цивилизации и их культурной ситуацией. Нельзя просто сказать, что религия вырастает из культуры, но мы должны признать факт, что религия принимает культурные формы той области, где она живет, так, что наличествует живой обмен между культурой определенной человеческой группы и ее религией.

Вероятно, первый религиозный фактор самой религии состоит в том, что между религией и культурой существует живой взаимообмен, и обе входят друг в друга. Точнее сказать, культура есть не что иное, как внешняя сторона религии; в то время как религия стремится совершенствовать субстанциальное ядро человека, культура пытается развить человеческие способности. Поэтому культура часто предстает как секуляризированная религия.

Культура – это смыслоорганизующий стиль жизни в горизонте трансцендентной цели, включающий в себя менталитет, формы чувств и эмоций, поведенческие образцы позиционирующейся в пространстве и времени социологической структуры. Культура зависима от религии, так как религия задает смысловую ориентацию в горизонте трансцендентной цели и предоставляет решение антропологической функции целеполагания. Напротив, мировые религии независимы ни от одной культуры, но всегда нуждаются в ней как средстве выражения или «необходимом облачении».

Два из наиболее животрепещущих вопросов религиозного человека постмодернистской культуры можно описать следующим образом: 1. Если Бог хочет спасти всех людей, то как тогда может какая-либо религия утверждать за собой абсолютную истинность? 2. Не являются ли в конце концов все сотериологические представления идентичными? Религии эпохи постмодерна с их мировоззренческими концепциями и системой постановки вопросов подвергаются принципиальным изменениям: в постоянно трансформирующемся, интегрирующемся и глобализирующемся в эпоху цивилизационного и культурного кризиса обществе, оставшемся

фактически без метафизики и прагматически подчиняющемся производственному закону товарообмена и конкуренции, большой вопрос о божественной справедливости относительно страдания (теодицея) превращается в вопрос об оправдании самого человека. Человек уже не восстает против Бога, бросая Ему вызов: «По какому праву Ты создал это?», но конфронтирует со своими современниками, мизантропически спрашивая их: «По какому праву ты вообще существуешь?» В одиночестве постмодерна и вызванном им глубоким экзистенциальном страхе Бог становится защитником человека, его заступником. Религия обретает новую жизнь и перспективу. Христианское откровение спасения более чем другие религии представляет собой позитивную альтернативу атеистическому мировоззрению. Общий вопрос – чей это мир? – христианство переводит на следующий уровень вопрошания в плоскость надежды на духовное выживание: существует ли абсолютное личностное начало, гарантирующее также и мне с моими страданиями право на индивидуальность?

Проблема встречи между религиями и аккомодация христианства к другим культурам взаимосвязаны. Это означает, что развитие и совершенствование религий в современном историческом горизонте возможно лишь через христианство, являющееся динамичным выражением эсхатологической мистерии. Интенцией христианства является историческое воплощение кафоличности религии. Христианство представляется совершенствованием и восполнением всех подлинных религий, их судьбоносной силой. Оно не разрушает другие религии, но обращает их, обогащая через себя. Тогда обращаемая религия принимает в себя Христа как Логос-сперматикос, как собственный организующий символ и принцип. В Нем в современный период встречаются религии народов мира (это касается не только мировых, но и автохтонных этнических религий: трансформации мифологий²³⁸).

В) Религиозная гетерогенность

С другой стороны, религия не является некоторым внутрикультурным событием. Она всегда несет в себе нечто трансцендентное, чуждое и всегда вызывает известное напряжение в собст-

²³⁸ Kohl K.-H. Ein verlorener Gegenstand? // Zinser Hartmut (Hg.). Religionswissenschaft. Berlin, 1988. – S. 258–261.

венном культурном окружении. Напротив, она всегда оказывает тайное и целительное противостояние абсорбированию ее культурой и представлению ее как одного из многих факторов культуры. Религия никогда не является полностью от мира сего, даже когда она сама печется о том, чтобы быть мирской. Интересно отметить, что вид атеистической религиозности, идеологически насаждавшийся в советское время, представляется отрицающим повседневный мир даже более, чем дуалистические религии, потому что атеистическая религиозность свое отношение к иному миру направляет не на потусторонний мир, современный нам и каким-то образом участвующий в повседневном, а на мир будущего, расположенный в той же горизонтальной плоскости, что и наш повседневный мир, но не совместимый с ним. В итоге атеистический вид духовности ориентирован практически исключительно на мир будущего в ущерб настоящему в отличие от религиозной духовности, обращенной на сверхвременное настоящее трансцендентной жизни.

Культура стремится совершенствовать человека в земном измерении и пытается гармонично развить все его способности. Религия подтверждает это совершенствование и способствует ему, однако фиксирует внимание на более глубоком и трансцендентном совершенстве, исполненности нашего целостного бытия. Христианин по этому поводу скажет, что на основании трагической экзистенциальной ситуации, восходящей к первородному греху, оба эти типа совершенства не всегда идут нога в ногу, т.е. человек может выйти в Царство Божие как калека и изгой мира, но, с другой стороны, он может выиграть целый мир и потерять свою душу.

С) Историческая относительность

Относительность означает не релятивизм, но внутреннее отношение. Это касается относительности между религией и историей. Между обеими существует внутреннее отношение. Рассмотрим его с чисто теоцентрического, религиозного пункта зрения.

Нечто верное скрывалось за саркастическим замечанием «просвещенных греков» золотого века Эллады о том, что, если бы коровы представляли себе Бога, то они почитали бы Его в форме коровы. Справедливо, что, если бы Бог говорил с коровами и ожидал от них почитания, то Он говорил бы на «коровьем» языке и явился бы им так, чтобы быть для них понятным, воспринимаемым и принимаемым.

Мир предлагает нам богатое разнообразие культур от «примитивнейших» до «утонченнейших» и «просвещеннейших» форм. Люди, живущие на этих различных ступенях, должны, однако, иметь возможность постигать конечную цель существования, и в этом заключается задача религии. Мы не можем сказать, желанно Богом многообразие религий или нет, и, кроме того, это неважно для нашей постановки вопроса. Мы лишь твердо устанавливаем, что такие различия существуют, и понимаем, что если существуют Абсолют и сущностная цель человеческой экзистенции (энтелехия), то человек, к какой бы культуре он ни принадлежал, должен иметь реальную возможность достигать эту цель.

Пока отдельное «примитивное» племя не вошло в соприкосновение с более высокой формой религии, оно ищет спасения через «примитивную» этническую религию, в то время как духовно более высокоразвитые народы видят спасение в более высокоразвитой религии. Мы не утверждаем, что эти «примитивные» и, допустим, ущербные религии спасают человека. Тот, Кто спасает человека, это всегда Бог, в том числе и в высших религиях. Но не исключено, что кто-то может быть спасен в «примитивной» религии и через нее. «Неужели Бог есть Бог Иудеев только, а не и язычников? – вопрошает апостол Павел и отвечает: – Конечно, и язычников, потому что один Бог, Который оправдает обрезанных по вере и необрезанных через веру» (Рим. 3, 29–30). Дело оборачивается совсем иным образом, если так называемый «примитивный дикарь» открывает недостатки своей веры и встречается с иной, более высокой формой религии. Тогда его совесть побуждает его не лгать своему племени, но следовать религиозному зову и заполнять пустоты в своем образе существования посредством принятия этой новой религии, которая будет восприниматься им как расширение или восполнение его прежней религии, а вовсе не отрицание ее.

Но, как мы уже установили, историчность человека выражается не только в культурной различности, она имеет более глубокий аспект, который и может дать ключ к пониманию динамической конвергенции религии.

Тема 11. Историко-онтологическая динамика

Несмотря на личную индивидуальность или, точнее, вместе с ней и как восполнение человеческого единичного развития человечество является единством. Человек интерсубъективен. Люди имеют общую судьбу и схожи, а человечество как целое представляет собой известное единство. Исходя из этого, можно констатировать, что такое единство обладает особой исторической природой. Человек – не только историческое существо в том смысле, что его прошлое перетекает в его настоящее и оба они накладываются друг на друга «исторически» в каждый новый момент, но само человечество – это историческая «природа». Мы очень мало знаем о законах его исторического роста, так как ключ к ним лежит в трансцендентной цели. Однако мы можем выявить некоторые формальные характерные черты, важные для понимания нашей темы.

Очень часто в поисках единства всех религий прибегают к утверждению своего рода трансцендентной идентичности религий, оставляя без внимания, с одной стороны, историческое многообразие, а с другой – историко-динамическую конвергенцию. Защита концепции единства религий посредством бегства в сферу трансцендентного является не только разрушением религии, но и отрицанием единства. Вера в то, что трансцендентная цель, где встречаются религии, уже достигнута, указывает на дефицит исторического терпения и высокомерную гордость. Можно лишь предполагать конвергенцию религий и исследовать ее с двух различных точек зрения: через индуктивный анализ фактического развития религиозной ситуации и через дедуктивные размышления о Боге и сущности истории и человечества.

Раздел 1

Индуктивный анализ

Индуктивный метод анализа предполагает тройную перспективу: 1) психологическая интроспекция религиозного мышления; 2) феноменолого-социологическое наблюдение развития различных вероисповеданий и 3) теологический дискурс о значении фактической различности религий нашего времени.

1. Психологическая интроспекция религиозного мышления

Предположим, я – правоверный мусульманин, пытающийся сегодня понять факт религиозного многообразия. С одной стороны,

я не могу не страдать от присутствия религиозной различности и не чувствовать болезненность ситуации, когда высшая и святая человеческая ценность, религия, разделяет людей вместо того, чтобы объединять их и вести к согласию. Я желаю задействовать все мои силы в сотрудничестве каждой попытке изменения таковой ситуации, с другой стороны, я не могу отказаться от принципиальных основоположений моей веры, т.к. убежден в ней и строго следую ей. Это порождает во мне желание обратить другие конфессии в мою собственную веру.

Тогда захваченный стремлением к единству я сначала попытаюсь изучить другие вероисповедания, лучше понять их, после чего выявлю, в какой степени между ними присутствует общее, не закрывая глаза на их различия. Если такое исследование будет проводиться непредубежденным образом, то я увижу, что другие вероисповедания не только показывают значительное сходство и области глубокого согласия между собой, но и развили некоторые аспекты религиозной жизни или религиозного учения, которые могут позитивно интегрироваться в мою собственную религию, при этом не разрушая ее²³⁹. Итак, возможно взаимообогащение религий.

Если же я – подлинный верующий, постоянно рефлексирующий над своей верой, и смиренный почитатель истинного Бога, в чьих руках находится будущее человечества и чьим верным орудием я стремлюсь быть, тогда я не только буду отклонять любой вид насилия, но и не стану впадать в гордое самолюбование из-за того, что обладаю истинной религией, хотя это и не всегда легко исполнимо. Тогда я буду молиться Всемогущему и Всеблагому об ускорении приближения тех времен, когда Он будет всеми людьми узан, восхвален и любим. Я также попытаюсь служить Его планам, переживая мою собственную религию со всем усердием и всем благочестием. Понимая себя как живой пример любви к Аллаху, я попытаюсь убедить людей, что надо следовать тому пути к Нему, на котором я Его открыл для себя.

Но тогда я не должен исключать возможность, что существует путь, лучший, чем мой, который может переубедить меня относительно необходимости следовать прежним путем, хотя в данный

²³⁹ Христианство не будет здесь исключением. История показывает, что в него интегрировались культовые и богословские элементы иудаизма, эллинистических мистериальных религий, греко-римской религиозной философии и т.д.

момент я не верю в это. Здесь всплывает очень чувствительная проблема совести. Я не могу вести плодотворного религиозного диалога с другим человеком как собратом, если не откажусь от покровительствующего тона в общении с ним, от внутренней установки, что я выше его, от установки, дающей основание верить, что я обладаю всей истиной, и рассматривать других лишь как еретиков и язычников. Это означает, что я должен искать вместе с другими, дискутировать с ними, разделять их мечты и страхи, чтобы вместе с ними переоткрыть истину, в которой я убежден и по поводу которой считаю, что обладаю ей в моей собственной религии. С другой стороны, я обязан моей религии верностью, которая таится в глубинах моей души и не может быть поколеблена посредством чисто интеллектуальных резонов. Итак, я могу заранее констатировать, что даже если адепты других религий интеллектуально одержат надо мной верх, я не сменю на этом основании мою религию.

Религиозная установка фундируется внутри человека, в целостности ее невозможно постичь извне. Она препятствует верующему участвовать в дискуссиях и запрещает заключать компромиссы, воспринимаемые предательством его собственной веры или рационализированием веры. То, во что я верую, нельзя свести лишь к основаниям разума, хотя я могу предоставить основания моей веры и доказательства, что моя вера не неразумна, т.е. не выступает против разума. Это – проблема моей совести. Я не могу свести мою веру в мою религию к некоей чисто диалектической игре. Кроме того, я должен признать, что мой партнер, со своей точки зрения, находится в том же положении. Это – повод к смущению моей совести.

Я убежден. Он убежден. Я не готов отступить, даже если вижу в моей системе интеллектуальные недостатки. Тогда я должен по-новому переосмыслить мою систему и попытаться найти решение. Я могу допустить расширение или развитие доктринальной области моей религии, но не могу предать экзистенциальную, историческую и живую связь с моим прошлым, моей традицией, моим Богом лишь из-за того, что мой рассудок, а вовсе не моя совесть, встретился с некоторыми непреодолимыми трудностями.

Но именно такую же позицию занимает и мой партнер, и я на моральных основаниях не могу требовать от него то, что сам не готов совершить. Правда, тогда я попытаюсь убедить его без побуждения к смене религии. Я должен найти в себе, и он в себе

(взаимопомощь имеет большое значение в нашей совместной попытке), в себе самих мы должны найти общий базис, более глубокий слой духовности и живую веру, откуда можно воспринимать приходящее извне и предлагаемое вовне.

Мы будем тогда вместе духовно возрастать, и я не смогу предсказать, кто выйдет из этого взаимобмена более обогащенным: он или я. Это не вопрос об односторонней победе. Даже если я принимаю его образ видения, даже если наш контакт перерос интеллектуальную область и стал человеческой встречей, даже если я как правоверный мусульманин встал на точку обращения в христианство, то мое обращение будет действительным и моральным, если я не предаю мою прежнюю веру, но восполню и дополню ее. Продолжая этот пример: лишь если я обрету в христианстве все то, что имел, и все то, к чему стремился в исламе, тогда я стану действительным и подлинным христианином. Только при таких предпосылках религиозное обращение может быть моральным и плодотворным.

Эта установка религиозного диалога означает, что мы действительно конвергируем, приближаемся к нашей сущности, но не отказываемся, не портим и не предаем нашу религию. Она означает, что даже когда я не обращаюсь в другую веру, я становлюсь закваской в моей семье, через что моя собственная религия становится более открытой и универсальной и приближается к другим религиям и их высшим ценностям. Это также означает, что я становлюсь живым фактором в этой исторической конвергенции, потому что мы должны будем необходимым образом посредством лояльного отношения к собственному убеждению сближаться, обретать не только лучшее взаимопонимание, но и большее духовное единство.

Чисто статический и эссенциальный образ мышления будет обвинять буддизм в атеизме и инкриминировать ему неполноценность и ложность, ибо он, например, не обладает учением о грехе. Но если я буду говорить с буддистом о грехе, то в известном смысле дам ему повод к тому, чтобы изнутри самого буддизма было выработано учение о грехе и открыта не только его реальность, но и место внутри символической религиозной системы буддизма. В этом диалоге я испытаю, что Бог является молчащим фоном и глубокой неоспоримой действительностью буддизма, и в те времена, когда Будда должен был занять свою позицию по отношению к действительности Бога, он не отрицал Его реальности.

Этот обмен мыслями начался в живом контакте между людьми различных религий. Так, наш диалог помогает буддизму стать полноценнее, совершеннее и более зрелым. Естественно, я не переделываю буддиста в мусульманина, но наша беседа приближает его к истине, и лишь в истине мы можем встретиться и встретимся. Само собой разумеется, что этот диалог активизирует обе стороны лишь под водительством истины, в которую мы оба верим. В этом диалоге не только буддист будет учиться у меня, но и я буду учиться у буддиста его смыслу к созерцанию, его невозмутимости, его состоянию освобождения и т.д.

2. Феноменолого-социологическое наблюдение религиозного развития

Динамическая конвергенция религий совершается в умах не только верующих, открытых к религиозному диалогу, или духовных лидеров, потому что, с социологической точки зрения, феномен конвергенции можно наблюдать на широкой плоскости. Последователи всех вероисповеданий играют очень важную роль в процессе религиозной конвергенции.

Если бросить взгляд на развитие различных религий с древнейших времен, то мы увидим некий род исторического роста в том смысле, что религии географически неизолированных этносов проявляют тенденцию к расширению своих социальных границ и сближаются друг с другом, приходят в соприкосновение. Это не означает диалектическое развитие религиозного сознания или аморфное выравнивание всех религий в поликонфессиональных плюралистических обществах, а просто говорит о том, что существует определенная историческая конвергенция, определенный закон, тающий в глубочайшем ядре каждой религии, который подсознательно акцептируется религиозным человеком как относящийся к плану божественного провидения.

Историко-социологический факт, что религиозные группы (общины) возникают или как обособленные «чужие» религии (чаще всего – результат миграции, а также миссионерской деятельности, реже – прямой импорт религии²⁴⁰), или как сознательно девиантное²⁴¹ учреждение религии, т.е. реформы, конфессии и т.д. Религиоз-

²⁴⁰ Например, культ Великой Матери в античном Риме или буддизм в странах тхеравады.

²⁴¹ От *deviatio* – отклонение (*позднелат.*). В социологии девиация, девиантное действие – это действие, нарушающее общепринятые в данном обществе нормы и правила.

ные группы развиваются на основании исторического и теологического императива во все более возрастающую универсальность или обречены на редукцию (которая иногда затягивается на столетия) своего социального значения вплоть до отмирания. В последнем случае при рекрутировании членов в религиозных группах в течение поколений возникает и нарастает проблема сохранения идентичности, чего не наблюдается в первом случае у национальных (народных) и мировых (универсальных) религий.

Известны древние религии, которые в их целеполагании и учении выростали из политических успехов группы, рода, племени и нации или, по крайней мере, развивались с ними одновременно. Политическая экспансия может формировать религию и помогает иногда ее развитию к полноте образа, а иногда преобразует ее в совершенно иную религию. Ислам будет примером первого случая, а религия римлян – второго.

Индуизм предлагает другой пример исторического развития. С поразительной эластичностью, способностью к ассимиляции и интеграции начинался индуизм на полуострове Индостан как обособленная и выграниченная религия переселенцев ариев и развивался в значимую веру, охватывающую практически все расово и культурно различные группы Индии. Если религия не следует призыву времени и не развивается соответственно историческому императиву универсальности, она умирает или остается бесплодной, ограниченной и полной неприязни к окружающему миру. Возможно, она будет последним утешением побежденных и тем самым выполнит свою роль, но тогда она исчезнет вместе с последним человеком из этой выделенной обреченной группы. Америка времен колонизации предлагает нам некоторые примеры²⁴².

²⁴² Интересен пример двух последовательно отвергавших окружающий мир групп: это – обосновавшиеся в Северной Америке девиантные группы шейкеров (из Англии) и раппистов (из Вюртемберга). Они были жестко эсхатологически ориентированы и вскоре после их возникновения отвергли сексуальные отношения, а после первых попыток миссионирования с отчасти немалым успехом довольно бездраматично отказались от дальнейшего рекрутирования членов извне и примирились со своим скорым исчезновением. Хотя цена была высока, но они достигли свою цель: не наблюдалось никаких структурных и вероучительных изменений, т.е. развития в религиозной сфере, даже при значительных трансформациях экономического базиса их поселений. Шейкеры и рапписты – два примера удавшегося отказа от изменений и развития, напрямую связанных с поступательной инкультурацией в окружающую общественную среду каждого нового поколения членов.

Историческое развитие не обязательно реализуется как эклектизм или неверность по отношению к первоначальной чистоте веры. Может быть и просто гомогенное развитие. Возьмем пример христианства. Понимание благовестия Христова как универсального и не привязываемого к конкретной нации или культуре живо, по крайней мере, в Церкви. Но универсальность *de facto* является историческим событием, которое становится феноменом лишь в процессе исторического развития. Не личный гений апостола Павла преобразовал христианство из небольшой иудейской секты в универсальную религию, хотя в основном именно на его плечи была возложена задача фактически расширить иудейские границы первоначального христианства. Сам Христос в своей проповеди пред спасительной крестной смертью не стирал иудейские границы. Лишь после отказа Израиля и распятия пришло время для универсального распространения. Параллельно с универсальным развитием зреет и сознание Церкви. Например, царившее среди христиан средневековья мнение по поводу нехристиан было менее открытым и благожелательным, чем сегодня. Сущность учения осталась той же, а экзистенциальное сознание христиан изменилось, также и учение в ходе истории испытало развитие. От сокрытости Яхве в Ветхом Завете до Боговоплощения Христа в Новом Завете сделан огромный шаг, и от начала христианства до наших дней постоянно растет сознание универсальности, а отсюда усиливается понимание христианством иных ценностей и их творческая ассимиляция.

Возьмем, например, столь различные в сознании простых христиан интерпретации христианского принципа, что вне Церкви нет спасения. Можно найти практически все виды возможных толкований – от жесткой эксклюзивности до предельной открытости, что отражено и в богословских интерпретациях.

Упомянем еще один пример. Часто говорится, что труды христианской миссии в Индии столетиями не приносили успеха, ожидавшегося миссионерами. И это факт. Они желали преобразить индусов в христиан, и им следовало только очень незначительное меньшинство, но, несомненно, христианство преобразилось в Индии и изменило сам индуизм, правда, не в направлении трансформации его в какую-то известную форму христианства, но в первую очередь как улучшенный и подкорректированный индуизм.

Христианство помогает индуизму стать более развитой религией и дает ему повод продумать многие свои принципы. Причем при соприкосновении с христианством индуизм открыл, что у индусов было то, на обладание чем претендовали христиане, но это было или забыто, или скрыто как потенция (например, понимание социальной справедливости, человеческое равенство, значимость личности и др.). Вряд ли можно подвергнуть сомнению, что должен происходить обоюдный обмен в области религиозных идей, если действительно надлежит достичь встречи между этими религиями. Фактически нельзя отрицать и индуистское воздействие на христианство в Индии, а равно и влияние индийского христианства вне Индии.

Другим поразительным примером такой ассимиляции является история христианских праздников, традиций и обрядов. Мы затрагиваем не более или менее исключительные случаи, когда, например, Будда попал в римско-католический календарь святых, а народные нехристианские обычаи, которые христианство ассимилировало и которым оно придало новый смысл и ценностное значение. Христианство соотносило себя с различными культурами, инкультурировалось, когда оно приводило их к более гармоничному религиозному единству. Пасха (песах) была изначально иудейским праздником²⁴³, связанным с природным циклом сбора ячменного урожая, обретшим впоследствии еще и историческое измерение как праздник освобождения евреев из египетского рабства (исход). В христианстве ветхозаветная иудейская пасха обрела новое значение и смысл. Она понимается как предображение и предвосхищение воскресения Христова. Христианский праздник Рождества празднуется в «языческий» день почитания Солнца 25 декабря, когда происходит солнцеворот и день «побеждает» ночь, после солнцестояния начинает расти светлый период суток. Дохристианские элементы мы найдем, например, в праздновании масленицы и т.д.

Лаузитцерские (лужицкие) сорбы²⁴⁴, например, сохраняют обря-

²⁴³ Начало празднования – ужин (седер) 14-го числа месяца Нисан. Длительность – 8 дней до вечера 22-го Нисана.

²⁴⁴ Сорбы (лужичане, венды) – славянский народ в Германии, около тысячи лет назад заселивший области между шпрейским лесом и лаузитцерскими горами в юго-восточной части Саксонии и Бранденбурга. Население около 100 тыс. человек. Язык лужицкий. Верующие в основном лютеране, есть католики.

довую традицию пасхальных скачек, корни которой уходят в дохристианское время. С помощью магических кругов обитатели деревень стремились защитить свои посевы от недоброжелательства злых духов, поэтому они объезжали на лошадях деревенские уголья. Из этой традиции под влиянием христианства развились конные пасхальные процессии, на которых поют церковные пасхальные песнопения и читаются молитвы. Причем процесс ассимиляции христианством нехристианской религиозной традиции продолжается. Мы наглядно видим это на примере формирования обрядовой стороны христианских праздников на Филиппинах, в которой очень отчетливо проступают нехристианские элементы аборигенной культуры и религии. Другой пример – стремление сирожковитской Церкви в Индии не выделяться из индийской традиции, когда она придает христианский смысл и образ индуистским праздникам и обычаям. Можно привести также пример китайского праздника нового года, другие праздники. Не так давно Римско-Католическая Церковь объявила 1 Мая, день солидарности трудящихся, который практически повсеместно является прокоммунистическим праздником, праздником св. Иосифа, рабочего-плотника, введя этот день в церковный календарь как праздник работы для всех католиков. Можно также констатировать, например, отчетливую корреляцию между католическими и коммунистическими ритуалами в Болонье (северная Италия)²⁴⁵.

К нашей теме не относится разбор отдельных исторических случаев. Но в целом можно сказать, что история религий открывает развитие в сфере религии, а также выявляет конвергенцию различных исторических религий. Указывает ли эта конвергенция на стремление религий к окончательному единству и сколь конструктивно и позитивно развитие отдельных религий – это уже две совершенно другие проблемы, лежащие за пределами нашего исторического анализа.

3. Теологический дискурс о многообразии религии

Мы уже упомянули, что конвергирующее развитие к единству – не столько исторический, сколько теологический императив. Феноменология «святого» открывает полярность между партикуляр-

²⁴⁵ Kertzer D.I. *Comrades and Christians. Religion and Political Struggle in Communist Italy*. Cambridge, 1980. – P. 131–168.

ностью и универсальностью, которая присутствует во всех религиях. С одной стороны, Бог племени единственен в своем роде, партикулярен, особенен, конкретен. С другой стороны, каждое особенное божество в исповедующей его религии понимается каким-либо образом имплицитно и потенциально универсальным Богом, по крайней мере, если уж не единственным, то Богом богов, потому что все другие подразумеваются или как полнейшие ничто, или как аспекты, манифестации, имена исповедуемого Бога.

Диалектика полярности партикулярного и универсального выявляется не только в «примитивных», но и в мировых религиях. Опять-таки иудаизм не единственный пример трансформации партикулярного божества племени в универсального Бога. Подобно тому как человеческая любовь подразумевает в себе вневременность (бессмысленно выражение: «Я буду любить тебя лишь пару дней», т.к. в каждом действии истинной любви содержится модус «всегда»), так и идея (или опыт, или живое представление) Бога имплицитно подразумевает понятие Его уникальности. Мой Бог может быть Богом, если Он каким-то образом единственен, лучше и выше, чем другие божества.

Итак, процесс развития в области религии предполагает конвергенцию, которая уходит своими корнями в потенциальную универсальность каждой религии, склоняющейся к тому, чтобы ассимилировать из внешних ей источников благое, т.к. принцип универсальности, которым обладает религия, рассматривает все благое как принадлежащее собственно ей. Достаточно вспомнить высказывание св. Иустина Философа, что все благое и доброе, встречающееся у разных народов и в разных учениях, принадлежит христианам посредством их права на истину, или процитировать принцип ислама, утверждающий, что каждая человеческая личность рождается мусульманином, а общество отторгает его от истины, если он не воспитывается в мусульманской общине, или возьмем из буддизма, учащего об универсальном посредничестве Будды, или из индуизма, требующего одного права для всех людей как подверженных закону кармы. Можно привести два живых примера из настоящего.

К двум важнейшим чертам индуизма относятся его эсхатологический характер и исключительная обращенность на трансцендентное. Эти две особенности не очень-то вписываются в совре-

менные рамки секулярного общества, и действительно, люди западной культуры часто критиковали индуизм как мироотрицающую религию. Ответной реакцией представителей индуизма было не усиление акцентирования этих черт, когда ими подчеркивалось бы, что этот мир есть исчезающая майя и преходящая стадия, а индуизм, отвергая земное, предлагает вечные ценности, но реакцией было инстинктивное отклонение этого обвинения и попытка отыскать краеугольный камень, на котором строился бы и доказывался мироутверждающий характер индуизма. Эта задача была не слишком сложной и решение ее не повлекло кардинальных инноваций в символической системе, т.к. индуизм наряду со многими другими вероучительными элементами содержит в себе фактические понятия *artha*²⁴⁶ и *kāma*²⁴⁷, на основании наличия которых легко доказать, что индуизм заботится и об этой посюсторонней жизни. Нас интересует не оправдание индуизма, но его установка на готовность к перемещению религиозного акцента и к развитию качества универсальности через контакт с другими религиозными духовными установками и ассимиляцию их содержательных принципов.

Никакая религия не примет извне то, что не откроет в себе самой как свое семя. Другой характерный пример роста изнутри и универсализации религии предлагает религиозная система Шри Ауробиндо²⁴⁸. Его ни в коем случае нельзя назвать христианским

²⁴⁶ Преимущество, польза, выгода, богатство, ориентированная на цель деятельность (*санскр.*). Жизненная цель в индуизме как стремление к богатству и выгоде. Одна из «трех целей человека» (триварга) вместе с дхармой и камой. Является собственной целью правителя (кшатрия) или отца семейства (грихастха). Артха – это удача в достижении земных целей. В санхье и йоге – объект чувств.

²⁴⁷ Страстно желать, жаждать (*санскр.*). Третья цель жизни индуйста. В аспекте категории *preya* (удовольствие) рассматривается как *śreya* (благо, добро); в Махабхарате 12, 167 кама является источником как артхи, так и дхармы, потому что человек без камы вообще ни к чему не стремится. В Ведах – зародыш духа, творческий импульс (Риг Веда 10, 129).

²⁴⁸ Шри Ауробиндо (1872–1950) известен как учитель в индуизме. Считал, что классические методы йоги слишком однобоки: они стремятся вести йогина к одной цели, в то время как истинная техника должна, по его воззрениям, интегрировать цель в жизнь (система *Pūrṇa-Yoga* или «интегральная йога»). Основные сочинения: «The Life Divine», «The Synthesis of Yoga», «Комментарий к Бхагаватгите». Его учение противоположно Адвайте, которая рассматривает формы явлений как иллюзорные; представляет собой богословскую систему о восхождении от материи к духу: «Индивидуальное спасение не может иметь никакого действительного смысла, если существование в космосе само является иллюзией». Но власть майи, если правильно ее не понимать, остается. Цель человеческой жизни – посредством интегральной йоги подготовиться к тому, что Высшая Сущность поведет человека к его конечной цели.

мыслителем, потому что он – индуистский реформатор. Однако действительно, все основные идеи и важнейшие мотивы его трудов имеют христианские корни: ценность тела и даже плоти, развитие, обожение человека и восстановление всех тварных вещей. Все эти идеи можно найти и в классических индуистских писаниях (он постоянно цитирует Веды). Ауробиндо развивал их, не копируя христианство и не заимствуя из него конкретные богословские идеи. Но инспирация, импульс пришел извне, из христианства, остальное, даже его инновационные богословские идеи, было найдено в самом индуизме. Свами Вивекананда предлагает другой подобный пример. Будучи противником христианской миссии в Индии, при проведении своей политики социальных и религиозных реформ он был в значительной степени инспирирован идеями христианского богословия и миссиологии.

Давняя острая критика протестантизмом идеалов монашеской жизни в католицизме известна довольно хорошо. Исторические основы также очевидны: дегенерация идеала во многих случаях и анахронизм или недостаточная способность соотноситься с историческим временем. Никакая возможная дискуссия не сможет убедить протестантизм в обратном. Однако протестантизм в своем современном развитии переоткрыл для себя все те ценности послушания, отказа от мирского, которые прежде он критиковал в католицизме. И ныне мы являемся свидетелями появления и роста лютеранских монастырей и смешанных монашеско-мирских общин с иерархиями обетов и т.п.

Что задействует процесс религиозной конвергенции? Я убежден в истине и благе моей собственной религии. Это означает, что я настаиваю на ее определенной универсальности, т.к. истина и благо универсальны. С другой стороны, я очень хорошо осознаю конкретность и особенность собственной религии, которую я могу рассматривать только как одну из форм религии, содержащую истину не частично, а целиком, хотя и особым образом. Если я случайно обнаружу некоторую ценность вне ее, то должен буду сказать, что эта ценность тем или иным образом содержится и в моей собственной религии; я буду искать ее в ней и, вероятно, открою зародыш, точку произрастания, которой смогу обосновать мое признание этой ценности и посредством которой я оправдаю это признание. То, что мы описали как сознательный процесс, очень часто в действительности представляет собой бессознательное движение.

Встреча религий, неизбежность которой в глобализирующемся мире очевидна, представляется одной из насущнейших человеческих проблем. Существует пять возможностей решения этой проблемы: 1) жесткое разделение религий и усиление конфронтации между ними (вплоть до религиозных войн на истребление); 2) замена (эволюционная или революционная) одной религии через другую; 3) «перманентная мечта» эклектического единения (свойственна внеконфессиональному религиозному сознанию); 4) просто дружелюбное сосуществование; 5) взаимопроникновение и взаимообогащение, а также изменение в самоинтерпретации затронутых этим процессом религиозных традиций. С исторической точки зрения, на основании данных истории религий последний вариант представляется наиболее вероятным путем.

Первый вариант решения проблемы известен из предшествующей истории. Он деструктивен и ведет к социальным, политическим и экономическим катастрофам. Четвертый вариант является политическим урегулированием религиозных взаимоотношений в поликонфессиональных социумах. Пятое решение проблемы встречи религий взаимосвязано со вторым и издревле известно в христианстве (см. апологетов ранней Церкви). Его ярким адептом был известный христианский богослов и философ, основоположник и классик каталанской литературы, поэт и миссионер Раймунд Луллий. Он писал: «Наши [межрелигиозные] собеседования должны продолжаться столь долго, сколько необходимо для обретения единой веры и единой религии, чтобы стало возможным искренне почитать, ценить друг друга и служить друг другу». Мы можем сказать, что осуществление религиозного согласия входит в центральную обязанность религии. Человек в контексте глобализирующейся культуры испытывает потребность в теологии религий. Это проявляется в том числе и в возникновении многочисленных религиозных новообразований, представляющих себя решением этой потребности и в связи с этим востребованных внеконфессиональным сознанием (третий вариант решения проблемы встречи религий). Но при этом мы не вправе забывать: синкретизм убивает историческую религию во имя рассудочно смоделированной «более чистой», надтрадиционной «сверхисторической» и «сверхчеловеческой», а по существу антиисторической и античеловеческой религии.

Раздел 2

Дедуктивный анализ

Не каждый вид дедукции должен быть аподиктическим, т.е. выражать логическую необходимость. Так и наш дедуктивный анализ служит тому, чтобы сделать понятнее ключевую проблему нашей темы, и ни в коем случае не является рационалистической дедукцией, не оставляющей более места для подобных или, возможно, противоположных умозаключений.

В контексте нашей проблемы имеет место высказывание: если Бог – един и человечество есть единство, и если человек и человечество имеют специфическую историческую природу, то представляется закономерным, что религия людей должна быть единственная, или еще точнее, что религии должны конвергировать в единство в том ритме, в котором человечество возрастает в единство и стремится к Единственно-Единому. Это единство человечества принципиально трансцендентно и эсхатологично. Мы уже подчеркнули известное трансцендентное и эсхатологическое единение всех религий в их функциональном единстве.

Но единство человека также и историческое. Это означает, что люди уже здесь на ступени их паломнического бытия неким образом едины, что человечество уже здесь, на Земле, следуя исторической линии, возрастает в свою полноту, так сказать, втянуто в божественное приключение, совершающееся не только параллельно со временем, но во времени и посредством времени. В известном смысле каждая личность в этом приключении несет на себе полноту бремени и ответственности человечества; каждая человеческая личность – дитя прошлого и родитель будущего, но прошлое живет в ней и приходящее рождается из ее внутреннего.

Никакой человек не является атомом, отделенной частичкой, соотносящейся с Богом изолированным образом. Каждый человек – мост, окно, поле напряжения, воспринимающий прибор и излучение, зеркало, отображающее как Бога, так и Вселенную. Не только Бог проникает все и вся, но существует также и онтическая общность живого.

Чем ближе люди подходят к Богу, тем уже становится зазор между религиями. Тогда в полноте времен все станет едино, т.к. Бог призывает людей к единству с Ним. Если это «время» есть не

только земная горизонтальная дата историографического будущего, но и вертикальное «царство Божие», то оно – величайшая тайна, исследовать которую далее мы не отваживаемся.

Бог настоящ для всех религий. Он почитается в тысячах форм. Но эта множественность культовых форм – не анархия. Сами подлинные религии осмысляют себя как динамическое движение, направленное на единство истины, и все деяния истинно религиозных личностей изначально ориентированы на освобождение и очищение исторических религий от искривлений, произошедших от человеческих слабостей и из ограниченности человеческой истории.

Первый долг подлинно религиозной личности – любить свою собственную религию, жить ею и жизнью преодолевать ограниченность теоретических систематизаций. Подходящим понятием для этого, несмотря на многочисленные злоупотребления в теологии и религиоведении, является обращение. Обращение – это углубление, возвращение к ядру и направление себя на внутреннее своего собственного существа и своей собственной религии, открывание вечной истины в мистическом измерении собственной экзистенции и собственной религии и дальнейшее возрастание в обновленную и подлинно личную религию или, лучше сказать, восхождение в нее, что отнюдь не исключает верности исторически преданной традиции. В конце концов, по словам Фомы Аквинского, существенные деяния добродетели религии, посредством которых мы принадлежим какой-либо религии, являются внутренними и личностными, т.е. непосредственными действиями нашей глубочайшей сущности.

Демонстрация на отдельных фактах присутствия в религиях трансцендентной динамики к единственной и истинной религии выходит за границы нашей темы. Быть лучшим мусульманином или лучшим индузом означает выход за существующие рамки ислама или индуизма (причем без отказа от того, что благо и истинно в тех религиях).

Движение к гармонизации в единство укоренено в человеческой природе, оно находится в сердце всех религий, ощущается в мыслях зрелых личностей, является исторической чертой нашего времени и, прежде всего, призывом, извне приходящим, и сверхприродным зовом единого Бога, вновь и вновь собирающего все осколки универсума в своей заботе обо всех существах и предоставляющего каждому человеку путь к спасению.

Что же является тогда единством веры всех религий, которое звучит императивом в религиозном сознании? Межрелигиозный диалог не предполагает выделения одной определенной веры. Предпосылкой его успеха является исключительно сама вера в акт встречи, который тем самым обретает качество религиозного акта. Исходя из этого императива, единство и многообразие религий представляют собой цель и факт. Тогда единство религий является: 1) трансцендентным и эсхатологическим; 2) имманентным и историческим. Чем дальше находятся люди на пути к Богу, тем теснее друг к другу становятся их религии.

Эсхатологическое и трансцендентное единство провозвещается в Священном Писании Нового Завета: в полноте апокалиптических времен все будет едино. Достигшие полноты времен народы будут пребывать в свете божественной истины и принесут в новый град единого мира, где уже не будет отдельных храмов и разделенных религий, свои исторические честь и достоинство (Откр. 21, 22–26). Это – конец истории и начало нового бытия, когда императив Христа «да будут все едино» (Ин. 17, 21) реализуется уже не как призыв и исполнение, но как наполненность.

Историческое и имманентное единство не означает централизацию, унификацию и устранение многообразия палитры человеческого бытия, столь же мало оно означает и расплывчатый, анархический базис общих функциональных принципов, не обладающих творческой силой. Историческое единство означает экзистенциальное и действительное единобытие Бога, общества и веры, выражающееся в множественности обрядов, учений и культур и живущее в них. Сообразно с этим представляется, что правильной установкой по отношению к множественности религий должны быть не центростремительная и центробежная установки, но *via media*, чьим символом может стать не направленный от религии или к религии вектор, а спиральная линия. Истинная религия не может быть найдена ни в центре, в бесплотном функциональном ядре, ни на периферии, в пресловутой неопределенности будущего, но в целостной и конкретной действительности многослойной человеческой экзистенции, в исторической сплетенности религий,двигающихся вокруг единого центра тяжести божественной благодати. Эта спиральная линия имеет центр тяжести и обладает осевым законом роста, она не только организует все области человеческого сущест-

вования, но и упорядочивает все существующие религии мира, составляющие систему переплетений витков этой спирали.

Такая реалистическая историческая установка оправдывает причину существования всех религий и пытается не интегрировать их в пустотелом эклектизме или в дезинкарнированности чистого духа, но согласовать в действительной и экзистенциальной кафоличности как полноте и пункте динамической конвергенции всех религиозных конфессий. Недопустимо пренебрегать существующими религиозными конфессиями или отрицать их ради того, чтобы найти истинную религию, но в то же время не следует впасть в окаменелое оцепенение, ухватившись за некоторый обретенный религиозный опыт. Придется прошагать пространство и время, возможно, пройти через болезненные ощущения, чтобы пытаться пройти сквозь эту спираль, коснуться берегов многих религиозных областей и продолжать оставаться связанным с невидимым центром, ведущим к истинной универсальности без утраты контакта с человечески-исторической конкретностью.

Повторим еще раз: если идеал религиозного единства больше чем просто мечта идеалистически настроенного интеллектуала, тогда католическая религия не может быть только идеей и абстракцией или бесцветным и бесформенным дистиллятом всех религий, но должна быть определенной и конкретной религией с достаточной жизнеспособностью, а также историческими и универсальными корнями, чтобы ассимилировать все искры истины, блага и красоты, разбросанные в историческом пространстве религий. Она должна быть не человеческой конструкцией, но божьим делом. Она не может быть национальной монополией, но универсальной любовью, человеческим обществом, живым Богом в человеке и человечестве, действительной Матерью Церковью, которая свята, но обнимает в своих объятиях грешный, слабый, бедный и простой народ. Мы можем лишь молиться и выполнять наш ежедневный долг, пытаясь при этом быть более лучшими мусульманами, индусами и подлинно более лучшими христианами.

Подытоживая, можно сказать, что религии обладают внутренним конститутивным и организующим вектором развития к религиозному единству и вносят вклад в обогащение католической религии, чьей единственной ведущей силой является Бог, призывающий и притягивающий к себе всех людей доброй воли через истину, добро

и красоту. В мире религий может быть много цветов, но все они исходят из одного белого луча.

Согласно христианству этим истинным белым светом является живой Христос, просвещающий всякого человека, приходящего в этот мир (Ин. 1, 9). Различные цвета начинают играть лишь тогда, когда этот белый свет преломляется сквозь призму человеческой природы и отфильтровывается в различной длине волны культуры и истории.

Все это означает: пока все цвета вновь не встретятся в белом луче, они являются частью луча, хотя одни могут быть и интенсивнее, чем другие. Согласно христианскому пониманию Церковь есть инвертирующая призма, восстанавливающая полноту человеческой природы. Притязание религии быть католической содержит в себе утверждение, что эта религия не имеет особого цвета, но есть белый свет.

Тема 12. Кафоличность религии как исторический призыв

Мы попытались увидеть, что несмотря на неоспоримые и значительные различия религий существует некоторая историческая динамика, позволяющая говорить не только об известном функциональном единстве всех религий, но выводящая нас на след, раскрывающий экзистенциальное общее стремление подлинных религий к единству, не разрушающему при этом богатое и комплексное многообразие религии.

Можем ли мы идти в исследовании дальше и определить, является ли это становящееся единство каким-то образом видимым, и можем ли мы открыть, где совершается этот синтез? Следующие размышления призваны показать, что философски-умозрительно мы можем пройти не весь этот путь вплоть до собственной цели, а, вероятно, только его половину, т.е. подойти к открытию геометрического места кафоличности. Это представляется возможным в силу двух различных фундаментальных основоположений.

Первым основанием является то, что наряду с собственной динамикой религии задействованы силы, помогающие понять ее. Будущее человечества и религии – это длящееся историческое требование, т.к. оно – ставка экзистенциальной человеческой игры. Человечество – это открытое поле битвы, и не обязательно следовать каким-то одним путем. Люди верили и верят, что позитивные силы должны преодолеть негативные тенденции. Однако история предостерегает нас от не критичного оптимизма. Даже история религий не всегда показывает позитивное развитие, и пример религий с их расколами и конфликтами является, возможно, величайшим камнем преткновения при исполнении религиозной миссии на земле. Мы еще можем верить, что потерянный сын, неверующий, однажды может вернуться в отчий дом, но зачастую поведение старших братьев еще более тревожно, чем уклонения младшего. Иначе говоря, никто не обладает ключом к тайне истории.

Второе основание покоится на радикальной недостаточности чистой философии в религиозных вопросах. Мы не можем не сталкиваться с феноменом и фактологичностью веры. Философия может выграничить область веры и задвинуть ее далеко вглубь, но она не может ее совершенно исключить. Существует последняя плоскость,

где именно и базируется ядро религии, где работает лишь вера, а философия должна всегда оставаться на пороге. Это также является и основанием недостаточности того исследования, которым мы занимались в этом курсе, и требуется другое, теологическое изучение данной темы. Последнее должно привести к тому, чтобы обозначить проблему изнутри и четче выявить собственную установку, однако это вряд ли поможет тем, кто не разделяет точку зрения веры, и может служить лишь вторичным или дополнительным приложением для религиозной встречи и диалога.

Среди религий мира существует одна, постоянно выдвигающая провокационное, с точки зрения других религий, притязание на единство и кафоличность. Это – христианство. Единство часто представляется и внутри и вовне христианской веры как вид эксклюзивизма и проклятия всех инаковых религиозных форм. Можно легко показать, что подобная монополия логически несовместима с историчностью и богословски ложна.

Необычная по сравнению с другими религиями установка христианства на единство является историческим фактом и феноменом, представляющим чрезвычайно важным для изучения религии²⁴⁹. Нам не потребуется слишком много сил, чтобы доказать, что единство сама по себе не является позитивным критерием истины, и, с другой стороны, эта необычная установка может интерпретироваться различными образами, которые не всегда будут приемлемы для христианства. Сначала попытаемся проанализировать само притязание на единство.

Прежде всего, понятию «единство» соответствуют два противоположных значения: 1) исключаящая все единственность, как число 1 подразумевает единичность и исключает всякую множественность, в том числе и другое число; 2) все охватывающее собой един-

²⁴⁹ «Вследствие нарушения заповеди о единстве, вызвавшего историческую трагедию схизмы, разделившиеся христиане вместо того, чтобы быть примером единства в любви по образу Пресвятой Троицы, стали источником соблазна. Разделенность христиан явилась открытой и кровоточащей раной на Теле Христовом. Трагедия разделений стала серьезным видимым искажением христианского универсализма, препятствием в деле свидетельства миру о Христе. Ибо действительность этого свидетельства Церкви Христовой в немалой степени зависит от воплощения проповедуемых ею истин в жизни и практике христианских общин». (Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию, 1. 20 // Сборник документов и материалов Юбилейного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви. М., 13–16 августа 2000 г.)

ство, как математическая бесконечная шкала, в которую вмещаются все числа и ни одно из них не сравнимо и несоизмеримо с ней.

Само имя католической религии говорит о предположении, что единость, на которую притязает религия, есть единость второго рода, т.к. ясно, что католичность подразумевает собой универсальность, вселенскость, всеобщность (соборность, *славян.*), совершенство, всеохватность и этимологически точно соответствует древнегреческому *καθόλου*, что означает «на пути к», «соответственно», «склоняться к», «указывать на», «стремиться к»: универсальности, полноте, совершенству, всеобщности, цельности. Исходя из этого выявляется абсурдность первого значения единости для религии и складывается убеждение, что католическая религия не может серьезно утверждать, что все другие религии совершенно ложны. Это означало бы, что они вовсе никакие не религии, как фальшивое серебро не является серебром, что они не имеют никакого религиозного значения, а демонические, ложные, поддельные, что они именуют себя религиями, не имея на то никакого права, и что они обманывают и запутывают своих последователей и других верующих, которые находятся на надежном пути странствия к цели.

Итак, католичность религии подразумевает второй тип понятия единости. Для нашего анализа интересны диалектические импликации этого притязания на историческое значение универсальности, а не чисто религиозная контроверза. Подчеркнем, что нашей целью не является доказательство того, что католическая религия — это православие.

Раздел 1

Диалектические импликации

Каждая религия *R*, притязающая не только быть истинной, но и обладать полнотой истины и быть в своей универсальности единственной, должна соответствовать ряду чисто диалектических требований, сходных с теми, которые мы уже упоминали во вводной части нашего курса.

Когда мы употребляем термин «импликации», рассматривая объекты и явления, мы должны выбрать приоритеты и чем-то ограничиться, иначе мы не будем в состоянии утверждать нечто, так как, в конце концов, каким-то образом все имплицитно во всем. Упомянем лишь некоторые диалектические необходимости, по-

стоянно держа при этом в поле зрения центральную проблему нашего исследования.

1. Полнота религии

Слова «соборность»²⁵⁰, или «кафоличность» (*καθολικός* – всеобщий, греч.), «экумена» (*ἡ οἰκουμένη* – обитаемая вселенная, греч.) и «универсальность» (*universalis* – общий, всеобщий, лат.) принимаются как синонимы. Если религия *R* именуется кафолической религией, то она притязает на обладание качествами универсальности, полноты, совершенства, тотальности, безупречности и целостности. Она притязает не только быть истинной, но и обладать полнотой истины, т.е. она – полноценная, истинная религия, или, иными словами, она – полнота религии. Это означает, что *R* и только *R* полностью соответствует значению понятия религии и воплощает всю полноту функций религии (представляет собой и смысловое значение (*intension*) и предметное отношение (*extension*) слова «религия», т.е. выражает и логическую и фактическую истину²⁵¹). Тем самым утверждается, что и в других религиях могут задействоваться подобные смыслы и функции, но лишь провизорским образом и в соответствии с конкретной исторической эпохой и культурной группой человечества. Анализируя количественно, религия *R* – еще не бесконечность (религиозный абсолют), но где-то около того и тендирует в эту сторону, так что все другие религии представляют собой математически меньшее число, складываемое из суммы их членов, функций, истин и т.д. Эти религиозные числа качественно снимаются большим числом, более совершенной религией.

Религия *R*, притязающая на универсальность, но не в абсолютном значении, как доказывают это исторические факты, может понимать под своей универсальностью лишь то, что она совершен-

²⁵⁰ См.: Никео-Константинопольский (381 г.) символ веры: «*εἰς μίαν ἁγίαν καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν ἐκκλησίαν*» – греч. [верую] во единую, святую, соборную и апостольскую Церковь. Соборность, или по-гречески кафоличность, является одним из принципов самоидентификации христианской Церкви как всеобщей, универсальной. Ср. у А.С. Хомякова: соборность как общий принцип устройства бытия, характеризующий множество, собранное силой любви в «свободное и органическое единство».

²⁵¹ Frege G. Über Sinn und Bedeutung // Frege G. Kleine Schriften. Darmstadt, 1967. – 434 s. Подробнее: Kutschera F. von. Gottlob Frege. Eine Einführung in sein Werk. Berlin; N. Y., 1989. – 207 s.

нее всех других религий, причем не в этическом, а в онтологическом смысле. Такое совершенство подразумевает ее полноту сущности как религии. Она была бы тогда религией в себе, в то время как все другие религии были бы просто религиозными явлениями.

2. Современность

Недопустимо построение статических оценочных иерархий в области религиозного, и следует исключить всякий вид идеологической конкуренции на рынке религиозных предложений. Значение универсальности и совершенства исторической религии не может заключаться в каком-то роде личной и моральной рассудительности. Если христианство утверждает за собой кафоличность, универсальность, совершенство, то это не означает, что христиане лучше, чем буддисты, потому что тем самым отрицались бы человеческая свобода и свобода Божия и ограничивалось бы действие благодати, т.е. суживалась бы свобода божественного промысла, как если бы Бог мог призывать в истории к высшему совершенству только одну определенную группу людей. В конкретном и экзистенциальном смысле это не означает, что некоторая религия R_1 безусловно с любой точки зрения лучше, чем религии R_2 или R_3 , но кафолическая религия R совершеннее, чем религии $R_1, R_2, R_3...$

Высказывание, что религия R является полнотой религии, включает в себя утверждение, что R каким-то образом повсеместна, то есть современна везде, где существует религия, иначе R была бы такой же религией, как и все прочие, чуть или даже много лучше, но не религией как таковой, т.е. истинно кафолической религией, а только одним из религиозных явлений.

Современность кафолической религии R нельзя интерпретировать лишь как род ее исторического влияния на религии R_1, R_2, R_3 , потому что современность, о которой здесь ведется речь, онтологическая. Если R есть религия, то она современна там, где реализуется какое-либо религиозное явление. Современность религии R обладает тогда более открытой и динамической природой, чем современные ей религиозные явления. Это означает, что кафолическая религия R есть творение Божие, откуда Бог направляет свою благодать, в том числе впитываемую и другими религиями R_1, R_2, R_3 , или более того, она есть специфическое место, где обитает спасительная сила Божия, которую христиане именуют Церковью.

3. Имманентность и трансцендентность

Кафолическая религия R_ω должна на основании своей полноты и современности обладать совершенно особой чертой имманентности и трансцендентности. Итак, R_ω полнее, чем другие религии R_1, R_2 , т.е. более развита и функциональна, чем они, и одновременно современна им, предоставляя подлинным историческим религиям их смысл и сущность. При этом она не может быть только выражением сущности религий или, другими словами, областью пересечения и подмножеством множества религий, не может быть только понятием, но должна являться подлинной человеческой религией, реализующейся многообразно во времени и пространстве: ср. Ян Амос Коменский (1592–1670) и его конфессионально неограниченное сочинение «*Verus Katholizismus*», а также дискурс по этому поводу у Владимира Соловьева (1853–1900).

R_1, \dots, R_n есть исторические религии:

$$\forall x(x = R_1 \vee \dots \vee x = R_n \supset GR(x))$$

$$(R_1 \cap \dots \cap R_n) \neq \emptyset \wedge (R_1 \cap \dots \cap R_n) \subseteq R_\omega \wedge (R_1 \cap \dots \cap R_n) \neq R_\omega \wedge$$

$$\forall x(x = R_1 \vee \dots \vee x = R_n \supset x \neq R_\omega)$$

Здесь $R_1, \dots, R_n :=$ подлинные религии; $G :=$ исторические; $R_\omega :=$ кафолическая религия.

Условие $(R_1 \cap \dots \cap R_n) \neq \emptyset$ означает, что религии действительно имеют между собой нечто общее, иначе к ним невозможно применить понятие «религия».

Кафолическая религия R_ω одновременно имманентна и трансцендентна каждой подлинной исторической религии R_1, R_2 и т.д. Это означает, что кафолическая религия имманентна и трансцендентна не только по отношению к иудаизму, исламу, индуизму и т.д., но и по отношению к историческим формам христианства. Иначе не выполняются условия полноты и современности всем религиям. Другими словами, притязание R_ω на кафоличность подразумевает, что R_ω нельзя статически идентифицировать с какой-либо существующей религией в той ее форме, как она является в определенный момент истории. Сказанное можно сформулировать терминами христианского богословия следующим образом: Церковь – это не некоторая конкретная христианская деноминация (с особыми культурными и историческими чертами), но единство Ветхозавет-

ной и Новозаветной Церкви и одновременно нечто еще большее, т.к. кроме земной Церкви есть Церковь Небесная.

1. Кафоличность подразумевает собой совершенство

$$\forall x(K(x) \supset V(x)).$$

2. Все совершенное не изменяется (не развивается)

$$\forall x(V(x) \supset \neg E(x)).$$

3. Для религии имеет силу утверждение: если она кафолична, тогда она не изменяется

$$\forall x(KR(x) \supset \neg ER(x)),$$

где $ER(x) := x$ есть изменяющаяся (развивающаяся) религия.

4. Каждая историческая религия изменяется

$$\forall x(GR(x) \supset ER(x)).$$

5. Заключение: кафолическая религия исторически не ограничена

$$\forall x(KR(x) \supset \neg GR(x)).$$

Это значит, что кафолическая религия R_{ω} не замкнута историческими рамками, она сверхдоктринальна. Как только мы идентифицируем R_{ω} с некоторой R_n , мы будем отрицать возможность исторических изменений, роста и развития. Если историческая R_n уже достигла полной кафоличности, то она не может ни распространяться, ни ассимилировать; она должна не только а priori осуждать всякую другую религию, но и отрицать возможность восхождения внутри себя. Тогда кафолическая религия является не земной, но божественной действительностью. Претензия же каждой исторической религии на кафоличность может быть лишь исторической претензией. Поэтому она является претензией не обладать, но становиться. Заявлять такую претензию означает предлагать другим людям и религиям самоотреченное служение и дарить им полную свою любовь, оставаться всегда открытой для других, чтобы распознавать истину вовне и внутри себя и осуществлять истину в себе самой.

4. Сверхдоктринальная природа

Итак, кафолическая религия R_{ω} не может быть идентифицирована ни с одним историческим феноменом. Она не может обладать определенным кристаллизовавшимся, статическим, неизменным вероучением, пока существует человеческая история и человек развивается на земле, борется за свою реализацию, находится в процессе становления. Тогда кафоличность может быть лишь

принципом исторической религии, лишь универсальностью в потенции, телеологической вселенскостью, которая не воплощена в истории. Кафоличность не замкнута в себе и не достигнута исторически. Кафоличность исторической религии R_n количественно стремится к бесконечному, но это бесконечное трансцендентно истории и реализуется качественно в апокалиптическом пункте омега (Ω).

Поэтому кафолическая религия R_ω не может быть абстракцией, она должна воплощаться действительно и конкретно в исторической религии R_n , а религия R_n – это собственно динамическая, живая, возрастающая религия, характеризующаяся тенденцией становления к R_ω и содержащая в себе каким-то образом R_ω , но не идентичная с ней. Иными словами, кафолическая религия R_ω не ограничена никакой системой и не исчерпывается никаким учением. Кафолическая религия R_ω должна быть необходимым образом сверхдоктринальна.

5. Экзистенциальная миссия

Сказанное не означает, что историческая религия R_n не имеет право именоваться кафолической. Мы лишь подчеркнули, что некоторая историческая религия R_n постольку кафолична, поскольку она обладает тенденцией становления к R_ω . Это означает, что такая религия R_n не фиксирована на жестком, статическом и замкнутом учении (см. христианское учение о *συνκατάβασις*²⁵² – снисхождение, *греч.*), но R_n обладает здесь-бытием и животворя-

²⁵² Древняя Церковь в полемике с позднеантичными культами и гностицизмом встала перед проблемой многообразия и соотношения религий. Выдающиеся апологеты раннего христианства – св. Иустин Философ (ок. 100 – ок. 166), Тертуллиан (ок. 160 – после 200 г.), св. Иринея Лионский (ок. 130 – ок. 200 г.), Климент Александрийский (? – до 215 г.), Ориген (ок. 185–253/254 г.) – делали теологический анализ проблемы религий. Их выводы стали значимыми в развитии христианской теологии. Учение христианских апологетов о синкатавасисе является важным теологическим средством для понимания многообразия и соотношения религий. Посредством Ветхого Завета Бог аккомодируется (приспосабливается) по отношению к человеческим слабостям и неполноценности. Как между иудейскими и языческими культовыми практиками (жертвоприношениями, ритуалами и обрядами) наблюдается известная близкая родственность, так существуют и воспитательные ступени, через которые Бог проводит людей к своему откровению во Христе (*παίδαγωγός εις Χριστόν, греч.*). Учение о синкатавасисе выявляет божественную любовь, проходящую с человечеством сильный для него путь от языческих религий через иудаизм к христианству.

щим принципом (см. христианское учение о *λόγος σπερματικός*²⁵³ – божественное семя, греч.). Итак, историческая католическая религия R_n обладает инкарнированным, воплощенным Логосом или, лучше сказать, охватывается им, живущим в религии R_n , но и современным для религий R_1, R_2 . Этот воплощенный Логос делает религию R_n устойчивым, органическим и нормальным (законным) пространством действия божественной благодати, но не единственным местом ее проявления. Если еще раз обратиться к математической аналогии, то можно сказать: хотя число n , которое мы вводим как фактор бесконечности, и не является действительно бесконечностью, но бесконечность действует в нем предельным образом и максимально современна ему. Поэтому n будет заимствовать свойства бесконечности при совершении над ним особой операции смыслового сравнения, т.е. n должно быть всегда наибольшим числом из имеющихся. Оно становится, таким образом, уже не просто числом, но и шкалой для всех имеющихся чисел.

Религия R_n может трансформироваться в религию R_{n-k} ($k = 1 \vee \dots \vee k = n$), т.е. деградировать, если установит жесткую привязку к конкретной культурно-исторической форме, зафиксирует некоторое учение как всю полноту истины, объявит ряд этических положений высшими и т.д. Если историческая религия R_n католическа, то именно потому, что обладает в себе католическим принципом, потому что живой Бог обладает ей или, лучше сказать, потому что она применяется как Его инструмент единения и гармонизации, как Его закваска католичности и свет универсальности.

Историческая религия R_n может претендовать на католическость, если требование католическости не ее собственное, но призыв Единого Бога, который допускает по одному Ему ведомому плану существование многих религий, чьи пути для любого человеческого духа неисповедимы. Словами христианского тринитарного богословия: и Сын Человеческий, Иисус Христос, не знает часа... кон-

²⁵³ Другим существенным средством в теологической оценке религий стало учение о логосе-сперматикосе. Логос является принципом откровения христианской веры и имеет всеобщую значимость. Он проявляется в вопросах человечества о божественном и в ответах религий и философов, соответствующих истине. Религии и философия содержат в себе истинные, инспирированные Логосом воззрения и понимание, необходимые для подготовки пришествия христианского Откровения. Логос – великий, универсально действующий и действенный вселенский принцип, прокладывающий мост между религиями и христианством.

кретного исторического плана Отца (Мк. 13, 32), возможно, потому, что Единый Образ Божий благоговейно обращен на равную Ему ипостась Отца Образа, т.е. Образ Бытия – на Предбытие, так что сотворенная через Сына вселенная предоставляется Им Отцу, имманентному Сыну, для действия в нем имманентного Сыну и Отцу Духа.

Кафолическая религия должна быть не только божественна по происхождению, но и задействована в божественной миссии собирания воедино всех фрагментов нашего мира. Дух Божий должен тогда обитать в ней особым образом, о котором мы можем предположить с большой долей достоверности, что это – образ служения другим и любви, а не подчинения себе и ненависти. Поэтому последним пунктом нашего анализа будет обращение к неуклонным требованиям человеческой истории.

Раздел 2

Историческое значение

Притязание всякой исторической религии на кафоличность может быть лишь историческим притязанием. С одной стороны, только исторически воплощенная универсальность обладает конкретным человеческим и интегральным значением. Утверждать, что существует одна универсальная религия человеческого духа, потому что человечество едино и изначально пребывало в поиске Бога, а поиск абсолютного является сущностью всех религий, означало бы уклониться от ядра вопроса о единстве религии и подпасть под влияние однобокого эссенциального мышления.

Вид пресловутой «универсальной религии», как ее понимали в европейской культуре в период романтизма, столь «универсален», что она не может уже более быть никакой религией, представляя собой лишь тотальный дистиллят противоположных утверждений и бесформенную атмосферу размытого религиозного чувства. Действительно, чисто формальная универсальность подобного рода не имеет никакого значения и для христианства, и для какой-либо иной религии, и ни в коем случае для «естественной религии» самих романтиков.

Задача религии – давать человеку не уклончивый, формальный совет типа «следуй твоему собственному стремлению», а конкретный ориентирующий ответ на универсальную религиозную потреб-

ность человека в высшем целеполагании и ценностной иерархизации. Невозможно оспорить наличие универсальной религиозной потребности у человека, хотя она может выражаться в перверсивных формах фундаментализма или атеизма. Вопрос заключается в том, кто обладает живой водой, чтобы утолить эту жажду человека, и где ее источник? На такой вопрос религия, притязаящая на кафоличность, и должна дать ответ. Попытаемся дать философскую интерпретацию исторической экумены и вывести значимое для нашей проблемы заключение. Мы будем развивать эту линию, вдохновленные религиозным и историческим фактом христианства и православного кафолического вероучения. Однако следует повторить, что наша рефлексия носит чисто философский характер и относится к проблеме понимания единства и многообразия религии.

Выявляются два основных вопроса:

1. Что означает историческая кафоличность?
2. Какие последствия она имеет для различных религий мира?

Перейдем к анализу этих вопросов:

1. Объективно существует два способа понимания универсальности особенной, конкретной религии, не разрушающих целостность этой религии и не сводящих ее до невоплощенного «универсального благовестия» или до абстрактной «вечной сущности».

Первый способ представляет собой мистический путь, пытающийся преодолеть исторические формы явления и погружающийся в действительную «эпоху» (эпохэ), которая раскрывается через собственные интенции религии (метод эйдетической редукции → эпохэ → не смешивание интенций субъекта и объекта [религии] → созерцание сущности религии: см. у Эдмунда Гуссерля). Весомое направление внутри христианской мысли – современная теология истории – пытается освободиться от того, что можно обозначить как «эгохронизм» (центрирование времени на конкретном эго), и посредством этого доказать универсальность христианства, фокусирующегося во Христе как начале, сердцевине и конце мировой истории.

Этот путь понимания, однако, не представляется подходящим для нашего исследования. Аналогичной исходной базой для мистического способа понимания универсальности религии мог бы послужить также буддизм и не только он, но выводы были бы отличающимися. Второй путь понимания – чисто исторический, без

введения каких-либо дополнительных теорий о времени и истории. Для нашей проблемы он представляется более плодотворным.

Распространенная христианская историческая схема выглядит приблизительно следующим образом. Человечество не просто едино, оно имеет своим историческим истоком одну-единственную человеческую пару (Адам и Ева), которая имела, естественно, лишь одну религию, которая была в известном смысле современной и к которой, как к проторелигии, должна сущностно возводиться религия, претендующая быть религией человечества. На основании того, что в христианстве именуется «первородным грехом», признаваемым тем или иным образом почти всеми религиями, человек утратил, потерял эту совершенную религию и должен был искать свой путь к Богу на другом базисе (вне райского состояния общения с Богом). С рождением все большего количества людей разрастались и многообразные виды этой одной, так сказать, «падшей» религии.

Бог никогда не оставлял свое творение и постоянно инспирировал людей, призывал и подводил к Себе, хотя в силу человеческой свободы воли, различности, слабости и греха эти многообразные религии расходились и удалялись друг от друга в существенных положениях. Однако в ключевые исторические моменты божественное провидение призывало избранных мужчин и женщин, религиозных пророков, чьей главной задачей было не обязательно основание новой религии, но установление на земле различных религиозных конфессий. История по всему миру обильно свидетельствует об этих пророках и святых вплоть до наших дней. В течение времени и посредством воздействия человеческих и сверхчеловеческих положительных и отрицательных факторов те различные религиозные конфессии утратили связь между собой, забыли свою изначальную общность и кристаллизировались в том, что мы называем сегодня различными религиями.

Кроме этого всеобщего провидения Божия, повсеместно инспирирующего своих святых, одному конкретному народу была доверена совершенно особенная миссия и оказана особая помощь. Эта помощь и до наших дней действует в религии, унаследовавшей исполнение этой миссии, проведение ее в жизнь. Эта миссия состоит в том, чтобы детей человеческих, бывших и все еще остающихся рассеянными и разделенными, собрать и вернуть в совершенную гармонию универсума и вести их в единство с живым Богом.

Доказательство верности предпосылок таковых утверждений и признания во Христе космического Мессии и спасителя Вселенной выходит за рамки научного анализа. Мы лишь попытаемся выявить значение такого религиозного притязания и вытекающее из этого понимание отношения между религией и религиями.

Мы могли бы представить исторический исток человечества без упоминания Адама и первородного греха, а основные аргументы оставались бы теми же самыми: 1) откуда бы ни происходило человечество и что бы ни лежало в его истоке, оно устроит известное антропологическое и историческое единство; 2) какое бы развитие человечество ни испытывало, оно – не бессодержательное понятие; 3) религия человечества может иметь онтологический и исторический смысл. Какой бы ни была последняя истина о христианстве, но философия религии предлагает нам решение, аналогичное христианскому.

2. Для религиоведческой феноменологии, исследующей исторические факты различных религий, отношение между религиями не является ни тотальной независимостью, ни абсолютной зависимостью или подчиненностью, когда одна религия понималась бы как лучшая и совершеннейшая, а все другие – как производные от нее. Напротив, соотношение религий, выявляемое историческим развитием религий и человечества, представляется таким органичным, как об этом провозглашает христианство. Действительно, не существует большего владычества среди религий, кроме владычества служения – диаконии, не существует высшего господства, кроме господства любви, не существует надежнейшего завоевания, кроме завоевания истины. Лишь религия, предлагающая беспорочное и самоотверженное служение, дарящая высшую любовь, которая распознает просветляющую истину, будет вести, господствовать и завоевывать (в более высоком смысле, чем повседневное значение этих слов) без стремления или амбиции властвовать и быть почитаемой. История религий предоставляет тому ошеломляющее доказательство. Конструктивное взаимоотношение между религиями – вопрос не господства или влияния, но понимания и служения. Ошибки всех прочих методов межрелигиозных коммуникаций также видны в истории по их негативным последствиям.

Истинная мать выявляется в отказе от своего ребенка, если его жизнь может быть спасена только таким образом. Это – царственная

привилегия истинной религии, как и существенное право высшей истины, отказаться от частных высказываний и односторонних незначимых формулировок, когда на кон поставлены сущностные вопросы. Когда мы обращаем свой взгляд на религии мира, то созерцаемая нами картина религиозного плюрализма представляется не как род грандиозного скандала и торжества антибожественного (как часто склонны понимать многие христиане) и не как естественное человеческое состояние (понимание, особенно популярное среди индуистов), но как драматичная ситуация исторического роста и совершенствования. Философское и историческое видение мира – не оптимистически наивный образ гармоничной симфонии, но образ живого и чудесного хора тысяч многоцветных голосов детей Божиих, зовущих, воспевающих и ожидающих откровения. Все творение едино, и если не в единстве любви, то уж точно в единстве надежды – надежды на осуществление, спасение, вечное бытие.

Если одна из исторических религий притязает на обладание качеством кафоличности, она должна пытаться не прокламировать, но исполнять это притязание. Тогда духовные достижения и подлинные ценности других религий не будут *a priori* отрицаться из идеологических целей конкуренции на рынке религиозного спроса и предложения и не исчезнут²⁵⁴. Это будет означать для них историческое развитие и обретение нового смысла внутри универсализирующихся границ религиозного созидания человеческого духа.

Внутри же кафолизирующейся религии будут совершаться также немалые перемены. Движение внутри нее не может быть задействовано извне, например ситуацией рынка религиозного спроса и предложения, и не может быть насильственно навязанным отдельными личностями или партиями. Перемены должны произрастать изнутри, становиться истинно внутренним обогащением, действительным укоренением в основаниях истины, истинным обращением. Но кто доверяет чужой религии? Кто без оглядки решится на эксперимент над собственной жизнью, отказавшись от наследия собственной исторической традиции? Поэтому психологически наиболее вероятное, на что может рассчитывать кафолическая религия, это то, что люди примут ожидаемую ей установку веры.

Историческое требование кафоличности обладает личной стороной: я должен духовно бороться, чтобы найти истину, чтобы

²⁵⁴ 1 Фес. 5, 21: «Все испытывайте, хорошего держитесь».

совершенствоваться в моей вере, развивать мое понимание религии и актуализировать катарсис религии, чтобы духовно обратиться и жить как свидетель божественного света, просвещающего всякого человека, приходящего в этот мир (Ин. 1, 9). Требование кафоличности обладает также и социологической стороной: мы должны встречаться друг с другом, знать друг друга, учиться друг у друга, любить друг друга, жить в тесной связанности с людьми, нашими братьями, и с Богом, нашим Отцом.

Исходя из сказанного, религиозное многообразие представляется одной из важнейших исторических сил. Оно является одним из основных динамических факторов²⁵⁵, способных возвести человечество из его косности, инертности и ограниченности к трансцендентности, к спасению собственному и мира. Многообразие религий придает нашему миру необходимое для развития духовное напряжение, оно требует от нас различия духовных ступеней, чтобы, восходя по ним, преодолевать самих себя и мир. С другой стороны, оно, естественно, таит в себе чрезвычайно опасную возможность интолерантности и религиозной агрессии, которые могут вызвать ужаснейшие войны и катастрофы, если оно неверным образом понимается и идеологически инструментализируется, если у обращающегося с ним человека отсутствует важное религиозное качество смирения, но в преизбытке религиозный пыл и рвение к сохранению традиционной ему культурно-исторической идентичности любой ценой. *Corruptio optimi pessima!* (превратное понимание добра – зло, лат.). Рискнем сделать еще один шаг анализа и спрогнозировать, что для современного периода развития вряд ли можно ожидать чего-то лучшего, чем наличное в религиозной сфере состояние.

Вытеснение с религиозного рынка спроса и предложения одной религией всех прочих, религиозная монополизация прежде момента достижения культурного, экономического и политического единства человечества означали бы невосстановимую потерю накопленных за всю историю человечества ценностей и духовное обеднение, сводящее кафоличность к географической повсеместности. Вообще, религиозная монополизация одной исторической религии в ситуа-

²⁵⁵ Ср. 1 Кор. 11, 19: *δεῖ γὰρ καὶ ἁίρεσεις ἐν ὑμῖν εἶναι, ἵνα [καὶ] οἱ δοκίμοι φαίηται ἐν ὑμῖν* (Ибо надлежит быть и разномыслиям (сресьям) между вами, дабы открылись между вами искусные).

ции культурного, экономического и политического плюрализма вряд ли подлинно достижима, к тому же она будет проводиться с нерелигиозными целями ради установления и поддержания тоталитарных и тиранических форм правления. Развиваемость, изменяемость исторической религии обуславливается эндогенными (изменения в производственно-экономической и социально-политической структурах, взаимовлияния между культурой и религией, вариативное задействование личностного и коллективного факторов) и экзогенными (механизмы обмена и защиты при культурных и религиозных контактах, различия культурных и религиозных уровней, а также образов самосознания) причинами. Эти же причины в ситуации культурного, экономического и политического плюрализма будут способствовать поддержанию религиозного плюрализма. В этом отношении актуализация католической религии означала бы конец истории.

Современное положение в сфере религии – это ситуация, к достижению которой приложили усилия и наши предки, и мы, и для нынешнего исторического периода она является подходящей. Рудольф Отто когда-то сказал, что никакая религия не должна отмереть прежде, чем скажет свое последнее слово. Раймундо Паниккар уплотнил и углубил это высказывание: никакая религия не должна угаснуть, прежде чем передаст свой святой огонь более высокой и более открытой религии. Религиозное многообразие отражает дивергенцию рода человеческого. Это – не идеальное состояние, когда при многообразии отсутствует единство, но никому не позволено в квазирелигиозном рвении и гностической торопливости отрицать историческое настоящее ради достижения синтеза, для которого человек еще не созрел и который обладает своим собственным ритмом осуществления. Пока католическая религия не в состоянии интегрировать и инкорпорировать в себя достижения других религий без их насильственного искоренения, многоцветный образ религиозного для нашего времени будет, очевидно, лучшим из возможного.

Пока не достигнуто единомыслия, включавшего бы направленные в разные стороны религиозные напряжения («разномыслия»: 1 Кор. 11, 19) в высшую гармонию под одним радужным покровом («*circumdata varietate*» – окружающие различия), религиозно ангажированные души призваны трудиться во имя воплощения в рели-

гии католической и православности. Здесь область духовной жизни и православных, и католических христианских подвижников, но надо оставить место для гималайских ваджраянских, для современных секуляризованных горожан с латентной или внеконфессиональной религиозностью, для мусульман суннитов и шиитов, для иудеев от хасидов до реконструкционистов, для последователей автохтонных этнических религий Африки, для смега Будды и танца шамана, для мудрости Конфуция и для древнегреческой философии. Все это – пути развития религиозного сознания и должно обрести соответствующий смысл в религии, притягающей быть служительницей и носительницей провозвестия о спасении для всех людей.

Человечество еще не достигло такого состояния. Наши менталитеты все еще взаимоисключают друг друга, но в слезах и надежде. В слезах, ибо должно действовать так, дабы оставаться верными границам своих исторических реалий, и в надежде, что эта наша смиренная верность является позитивным фактором для динамики осуществления католической, универсальной православной религии, которой мы уже принадлежим нашим духом.

Тема 13. Религия надежды

Человек экзистенциально ориентирован на гармонизацию многообразия в единство: в искусстве, науке, религии и т.д. Он страстно стремится к единству, он не может жить, не стремясь к нему или, по крайней мере, не желая его. Он воспринимает себя как искру высшего Единого Бытия и является одним из аккордов универсальной гармонии.

Глубокой интенцией всех религиозных исканий и свершений человеческой истории вплоть до наших дней была жажда гармоничного единства миробытия и человека в нем, жажда, зачастую выражавшаяся в применении дурных средств насилия и злоупотреблениях, которыми полнится и история религий. Но всегда на заднем плане находилось что-то позитивное, и подавление этой экзистенциальной жажды единства равносильно совершению крайней формы самоубийства – духовного самоубийства человека.

Когда интеллектуалы нашего времени муссируют идею религиозного единства, они не так уж и неправы. Ведь, по сути, существует только одна истинная религия. Религия любви к человеку – единственная религия, которая может быть святой. Святость – собственная ценность религии, она – ее особое право. Лишь Бог свят, и единая религия надежды, возводящая человека к Богу, свята отраженной святостью. Человек может полноценно любить человека, в том числе и самого себя, лишь воспринимая его как явленный образ Божий, как творение, идущее путем обожения, а не как бессмысленный случай в игре стихий мира. Если последователи различных религий смиренно попытаются восходить путем святости в любви к человеку, тогда они сделают для актуализации религиозного единства много больше, чем всяческие попытки виртуозного обхождения многообразных различий между религиями. Религиозный человек – последователь религии любви к человеку как творению, восходящему путем обожения. Человеку свойственно томиться по святости, но не каждый осмысляет и тем более актуализирует святость в себе. Путь освящения человека – путь религии надежды на обожение, который может быть освоен внутри религии, собственной культурно-историческому контексту человека. Этот путь собирает подлинные религии надеждой на религиозное единство в эсхатологической и сверхисторической вершине Ω . Этот же путь в историческом настоящем собирает подлинные рели-

гии в религиозный диалог. Именно в религиозном диалоге единая религия надежды открывает себя настоящему.

Религия нашей надежды – единственная, которая может быть универсальной, католической религией. Апостол Павел говорит: «Ибо мы спасены в надежде. Надежда же, когда видит, не есть надежда; ибо если кто видит, то чего ему и надеяться? Но когда надеемся того, чего не видим, тогда ожидаем в терпении. Также и Дух подкрепляет нас в немощах наших; ибо мы не знаем, о чем молиться, как должно, но Сам Дух ходатайствует за нас воздыханиями неизреченными. Испытующий же сердца знает, какая мысль у Духа, потому что Он ходатайствует за святых по воле Божией» (Рим. 8, 24–27). Человек не может ожидать спасения от частных систем и половинчатых средств. Наша эпоха открыла историческое и географическое единство человека и стремится к воплощению высшего единства культуры, единства, а не униформизма, базис чего может быть создан лишь католической религией надежды.

Мы должны расширять наш горизонт миробития, но для нормального функционирования в нем его контуры должны быть конкретными и четкими, а не размытыми и непонятными. Человек, ориентирующийся на конструктивное развитие себя и других, должен стремиться к построению действительного собратства в деле и истине, а не только на словах при сохранении родовой или провинциальной изоляции. Это имеет свое приложение по отношению к религиозному развитию. Во-первых, истинное религиозное развитие стремится к совершенной католичности. Во-вторых, никакая историческая религия не может претендовать на совершенную католичность пока существуют аутсайдеры, пока каждый человек не чувствует себя рожденным в католической вере.

Все подлинные верующие различных религий имеют тем или иным образом имплицитную веру в единую религию, внутреннюю любовь к единой святой религии и живую надежду на единую католическую (соборную) религию. Хотя христианство и понимает себя как религию абсолютной истины, что оно (в символах и знаках) дано в божественном откровении и не имеет недостатка, но христианство отнюдь не утверждает, что исключительно оно одно обладает религиозной истиной, что все, о чем говорят другие религии (и что отнюдь не всегда противоречит христианскому учению), непременно должно быть ложно.

Апостол Павел обращается к афинскому ареопагу со словами: Бог «произвел весь род человеческий для обитания по всему лицу земли, назначив предопределенные времена и пределы их обитанию, дабы они искали Бога, не ощутят ли Его и не найдут ли, хотя Он и недалеко от каждого из нас: ибо мы Им живем и движемся и существуем, как и некоторые из ваших стихотворцев говорили: 'мы Его и род'» (Деян. 17, 26–28). Его максима обращена не только к христианам, но и ко всем верующим людям в их религиозной надежде: «Все испытывайте, хорошего держитесь» (1 Фес. 5, 21).

Религиозная надежда связана с вопросом о вероисповедании. Вероисповедание – в высшей степени многомерный, комплексный, сложный процесс, происходящий у каждого индивидуума различным образом. Нельзя утверждать, что кто-то исповедует определенную религию уже потому, что он каким-то образом что-то слышал о ней или родители хотели воспитать его в этой религии. Если человек совершает вероисповедание в конкретной ситуации, когда неисповедание вызывает чувство моральной вины, и он в полном смысле знает свою религию, то такое вероисповедание является тайной индивидуальной совести человека и Бога, другие уже не вправе судить об этом.

Верую во единую, святую, соборную (кафолическую) и апостольскую Церковь!²⁵⁶ Человек – существо историческое. Религией нашей жизни может быть лишь одна конкретная историческая религия. Мы можем жить только в одной и только через одну апостольскую (*ὁ ἀπόστολος* – посол, посланец, экспедиция, отправление, греч.) религию, т.е. в одной инкарнированной, исторически воплощенной религии, которая представляет собой нечто большее, чем просто вероисповедание, чистая идея или идеал. Человеческая жизнь исторична, и религия человека должна быть историчной, т.е. она должна иметь историческую форму и историческое основание. Она не может быть абстракцией и смутной мечтой. Она должна иметь тело, чтобы принять в себя плоть и кровь, которыми мы обладаем. Она должна не только предлагать благовестие, но и показывать Благовестителя, отправляющего своих посланников (апостолов) служить людям.

²⁵⁶ II Вселенский собор, Константинополь, май – 30 июля 381 г.: «*Εἰς μίαν αὐτὴν καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν ἐκκλησίαν*».

Вера человека может быть животворящей, когда человек сознает ее основывающейся в полноте божественной, трансцендентной святой религии, но эта религия должна быть в то же время и человеческой, имманентной человеку и служить для грешников (следует добавить, что она состоит из грешников со смиренным желанием святости).

Человек может мечтать и представлять себе святую и католическую религию, но религия – это не вещь, состоящая из мечтаний и ментальных образов, а человеческая и положительно осязаемая действительность. Невозможно изобрести религию. Человек может ее только открыть, но над этим открытием он должен трудиться, восстанавливать и возобновлять его. Это открытие чего-то жизненно важнее, что было прежде нас, и есть большее, чем мы, что преддано нам и актуализируется нашим личным переоткрытием или новооткрытием религии и выявлением внутреннего «сам» человека, которое не принадлежит ему, но создает его.

Религия, в которой мы нуждаемся в нашей человеческой жизни – это не просто идеал, благое желание или некое сооруженное человеком строение для удовлетворения собственных функциональных потребностей, но данное Богом решение, данный Богом ответ не только на наши индивидуальные проблемы, но и на проблемы общества и наших предков. Она должна быть исторической религией с исторической миссией, с божественным, а не человеческим авторитетом, т.е. религией, которая одновременно преодолевает историю.

«Апостольская» означает, что религия дана Богом реальным людям, и не в абстрактном смысле для человеческой «природы» или для «человечества», но конкретно для меня, для тебя. Так как эта апостольская религия существует для живого человека, то она должна принимать в свое лоно и грешников, утешать и прощать их. Она – религия, включающая бедных и богатых, святых и негодяев, гениев и тупых, элиту и обычный народ, образованных и неграмотных, цивилизованных и диких. Апостольская религия должна тогда провозвещать простое и всеобщее благовестие жизни, с которым порой трудно идентифицировать себя «элите» и «интеллигенции». К сожалению, в течение религиозной истории священство и фарисейство часто выступали врагами пророков Божиих и истинного духа религии.

Это апостольство должно быть определенным, конкретным и

тем самым ограниченным и подлежащим всем человеческим слабостям и искушениям, но оно должно быть также широким, мироохватывающе безграничным и возвышающимся над всей человеческой малостью и самостью. Оно должно иметь конкретную человеческую форму, но не исключать никого в своих молитвах, своей заботе и в своем оправдании (не будем воспринимать это понятие в смысле протестантско-католического учения об оправдании). Если это апостольство обладает богоустановленной иерархией, то оно не может быть предназначено лишь для одной части мира, так как тот, кто не против, тот за. Священники и хранители этой религии не могут рассматривать себя исключительно как пастырей и служителей своей собственной паствы. Если они призваны к миссии для целого мира, они не могут никого исключать и должны действительно стать всем для всех²⁵⁷.

Отважмся на экстраполирующее высказывание, что имплицитное, внутреннее и сущностное вероисповедание каждого подлинного верующего всякой религии (*bona fide* в полном смысле) действительно направлено в сторону единой, святой, соборной (кафолической) и апостольской религии. И эта вера с надеждой и жизнь, пребывающая в согласии с этой верой, спасают человека. Не будем говорить о способах спасения, это входит в компетенцию основного богословия. Но никто из верующих не может отрицать, что человек, не лишаящийся достоинства личности и после смерти, не утрачивает ни в этой, ни в иной жизни право на единство с Богом, желающим всем спасения и единства.

Что же собственно представляет собой эта религия? Где отыскать ее, и когда семя Слова Божия вырастет и станет зримым и откровенным во всей своей полноте деревом, на многочисленных ветвях которого разместятся птицы небесные?²⁵⁸ Никакая философия не может дать окончательный и принципиальный ответ на этот вопрос, по крайней мере, так, как мы обозначили его область. Но философия религии в союзе с религиоведением и теологией могут вопрошать и учить, как мы должны вопрошать и как мы должны просить об ответе. Ответ, если таковой существует, может быть дан лишь вопрошаемым – Богом. Только Он открывает человеку, что есть единая, святая, соборная и апостольская Церковь и как мы можем ее найти.

²⁵⁷ 1 Кор. 9, 22.

²⁵⁸ Мф. 13, 31; Мк. 4, 31; Лк. 13, 19.

Заключение

В современном религиоведении нет единой дефиниции религии. Среди религиоведов существует консенсус, который, правда, не всегда оговаривается, что предмет религиоведения, религию и религиозную систему, невозможно дефинировать изнутри религии. Это означает, что категории религиозных субъектов, являющихся предметом исследования, не задают понятий, с помощью которых можно было бы их анализировать. Религия представляется для религиоведения своеобразной данностью, встроенной в контекст истории и культуры. Само слово «религия» в нашем языке, как и в языках иных культур и эпох, не однозначно.

Понятия, претендующие выявлять широкие предметные области, всегда проблематичны, особенно в науках, которые изучают различные общества и культуры. Тогда эти понятия представляются как консенсусы конкретных социальных групп, отражающие их смыслополагающую подоснову. Религия относится к человеческому образу жизни; это комплексное антропологическое явление, ориентирующее человека на сверхчеловеческое, поэтому ее можно и должно рассматривать в различных аспектах. Различные цели и ценностные установки при подобном рассмотрении порождают различные дефиниции религии.

Обобщенно рассматривая религию как систему девяти структурных уровней, можно предложить ее рабочую дефиницию, которая будет соответствовать проведенному анализу:

Религия – это организующая и ориентирующая система, охватывающая сформировавшиеся в контексте исторической культуры: 1) традиционные институты, социально, психологически, нравственно и концептуально упорядочивающие человека и определяющие его культурную идентификацию в горизонте смыслополагания, целей и ценностей, и 2) интерактивные действия людей, направленные на вероисповедываемую ими трансцендентную повседневной действительности сверхчеловеческую сущность с целью преодоления и решения глобальных человеческих проблем.

Поэтому религия должна анализироваться в ее максимально доступной нам комплексности как богочеловеческий факт и не может редуцироваться к одной или двум характерным чертам,

которые мы в силу своего исторически и культурно обусловленного менталитета или наклонностей воспринимаем как важные. Религия несет в себе единство как фундаментальную характеристику.

Религия – не мировоззрение или вероучение (вероисповедание). Она не является учением, но имеет его. Религия – не частное дело. Она имеет экклезиологический аспект (религия = церковь), то есть это не просто организация, а организм. Религия – не внешний порядок коллективного членства, но внутренняя структура общины. Религия и культура исторически взаимопринадлежны и взаимобусловлены. Религия задает человеку его культурную подоснову. При отсутствии первого элемента дефиниции – это не религия, а религиозная группа. При отсутствии второго элемента – это не религия, а иной элемент культуры. Итак, религия представляет собой антропологическую и одновременно сверхчеловеческую заданность личности в контексте культуры и систему пути становления человека, определяющую в каждой конкретной своей координате горизонт антропологического видения бытия, а следовательно, и горизонт жизни.

Религиозное единство расположено в эсхатологическом пункте Ω . Этот пункт характеризуется выходом за пределы исторического развития человечества. Центробежно-центростремительная динамика организует иерархическую структуру многообразия религий вокруг пункта Ω , и тем самым реализуется сверхисторическая универсальность религии, но развитие этой динамики находится в процессе истории.

«Свидетельство не может быть монологом – оно предполагает слышащих, предполагает общение. Диалог подразумевает две стороны, взаимную открытость к общению, готовность к пониманию, не только «отверстые уши», но и «расширенное сердце» (2 Кор. 6, 11). Именно поэтому одной из важнейших в диалоге православного богословия с инославием должна стать проблема богословского языка, понимания и интерпретации»²⁵⁹. Намерением нашего анализа было осмысление объективного требования диалога религий, открытых на истину внутри и вовне себя, при признании водительства Божия в истории и сообществе людей доброй воли.

²⁵⁹ Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию, 4.5 // Сборник документов и материалов Юбилейного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви. М., 13–16 августа 2000 г.

Источники и литература

Источники по религиям

Христианство

Библия: Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Брюссель, 1989. – 2535 с.

Афанасий Великий, свт. Творения: В 4 т. М., 1994. Т. 1. – 478 с.

Василий Великий, свт. Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиепископа Кесарии Капподокийския: В 5 ч. М., 1993. Ч. III. – 496 с.

Григорий Богослов, свт. Собрание творений: В 2 т. М., 1994. Т. 1. – 680 с.

Григорий Нисский, св. Об устройении человека. СПб., 2000. – 220 с.

Иоанн Дамаскин, св. Точное изложение Православной веры. М., 1998. – 464 с.

Иринеи Лионский, св. Обличение и опровержение лжеименного знания (Пять книг против ересей) // Сочинения святого Иринея, епископа Лионского. СПб., 1900. – 622 с.

Иустин Философ, св. Творения. М., 1995. – 484 с.

Климент Римский, св. Первое послание к корифянам // Писания мужей апостольских. Рига, 1994. – С. 95–148, 395–339.

Татиан. Речь против Эллинов // Ранние Отцы Церкви: Антология. Брюссель, 1988. – С. 370–406.

Patrologiae cursus completus. Series graeca. Ed. J.-P. Migne: In 161 т. Paris, 1857–1866. Т. 8, 11, 46, 62, 91, 99.

Ислам

Коран / Пер. И.Ю. Крачковского. Мн., 2002. – 511 с.

Толкование Корана (Лахорский Тафсир). М., 2001. – 341 с.

Der Koran. Übersetzt, kommentiert und eingeleitet von Rudi Paret. Stuttgart, 1996. – 440 s.

Иудаизм

Талмуд: Мишна и Тосефта: В 6 т. СПб., 1900–1904.

The wisdom of the Zohar. An anthology of texts: In 3 v. Oxford, 1989.

Буддизм

Buddhist Mahayana texts. Delhi, 1965. – 208 p.

Gautama Buddha. Die vier edlen Wahrheiten: Texte des ursprünglichen Buddhismus. / Hrsg. Mylius K. Leipzig, München, 1983. – 454 s.

Индуизм

Ригведа. Мандалы I–IV. М., 1989. – 767 с.

Упанишады. М., 2000. – 782 с.

Шри Шанкарачарья. Семь трактатов. СПб., 1998. – 213 с.

Даосизм

Лаоцзы. Даодэцзин // Лаоцзы. Обрести себя в Дао. М., 2000. – С. 148–224.

Древнеегипетская религия

Ägyptische Hymnen und Gebete. / Hrsg. Assmann J. Freiburg, Schweiz, 1999. – 569 s.

Концепции и декларации

Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию // Сборник документов и материалов Юбилейного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви. М., 13–16 августа 2000 г. – С. 149–170.

Declaration Toward a Global Ethic. Parliament of the World's Religions. Chicago, 1993. 4 Sept. – 15 p.

Литература на русском языке

Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности: Трактат по социологии знания. М., 1995. – 323 с.

Брентано Ф. Избранные работы. М., 1996. – 172 с.

Вебер М. Основные социологические понятия // Западно-европейская социология XIX – нач. XX веков. М., 1996. – С. 455–491.

Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. М., 1999. – 336 с.

Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб., 1998. – 316 с.

Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная философия // Философия как строгая наука. Новочеркасск, 1994. – С. 49–100.

Достоевский Ф. М. Бесы. М., 1990. – 672 с.

Зёдерблом Н. Становление веры в Бога (сокр.) // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. М., 1998. – С. 262–313.

Маритен Ж. Знание и мудрость. М., 1999. – 243 с.

Мейендорф И., прот. Введение в святоотеческое богословие. Вильнюс, 1992. – 359 с.

Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб., 1999. – 606 с.

Прехтль П. Введение в феноменологию Гуссерля. Томск, 1999. – 96 с.

Розанов В.В. О легенде «Великий инквизитор» // Розанов В.В. Легенда о Великом инквизиторе Ф.М. Достоевского. М., 1996. – С. 11–113.

Руссо Ж.-Ж. Избранные сочинения: В 3 т. М., 1961.

Сидоров А.И. Курс патрологии: Возникновение церковной письменности. Учебное пособие. М., 1996. – 348 с.

Соловьев В.С. Собрание сочинений: В 12 т. Брюссель, 1966. Т. 4, 8.

Справочник: Новые религиозные организации России деструктивного и оккультного характера. Белгород, 1997. – 459 с.

Франкл В. Человек в поисках смысла. М., 1990. – 367 с.

Фрейд З. Тотем и табу. М., 1997. – 446 с.

Шелер М. *Ordo amoris* // Шелер М. Избранные произведения. М., 1994. – С. 341–377.

Шлейермахер Ф.Д. Речи о религии к образованным людям ее презирающим. Монологи. М., 1994. – 333 с.

Экхарт М. Духовные проповеди и рассуждения. СПб., 2000. – 215 с.

На иностранных языках

Allport G.V. *Personality and Social Encounter*. Boston, 1960. – 386 p.

Antes P. *Religion' einmal anders* // *Temenos*. 1978. № 14. – P. 34–56.

Balthasar H.U. von. *Kosmische Liturgie*. Einsiedeln, 1988. – 691 s.

Barthes R. *Mythologies*. Paris, 1957. – 267 p.

Bellah R.N. *Civil Religion in America* // *Daedalus*. 1967. № 96/1. – P. 1–21

Berger P.L. *A Far Glory. The Quest for Faith in an Age of Credulity*. N.Y., 1992. – 218 p.

Berger P.L. *A Rumor of Angels*. N.Y., 1969. – 129 p.

Berger P.L. *The Heretical Imperativ*. N.Y., 1979. – P. 192.

Berger P.L. *The Sacred Canopy*. N.Y., 1967. – 230 p.

Bernhardt R. *Der Absolutheitsanspruch des Christentums: Von der Aufklärung bis zur pluralistischen Religionstheologie*. Gütersloh, 1990. – 263 s.

Bernhardt R. *Horizontüberschreitung*. Gütersloh, 1991. – 251 s.

Bianchi U. (edit.). *The Notion of «Religion» in Comparative Research*. Roma, 1994. – 921 p.

Bloch M. *Baptism and the Symbolism of a Second Birth* // *Man*. 1981. № 16. – P. 376–386.

Bloch M. *From Blessing to Violence* // *Current Anthropology*. 1986. № 27. – P. 349–361.

Bloch M. *Symbols, Song, Dance and Features of Articulation* // *Archives européennes de sociologie*. 1974. № 15. – P. 55–81.

Bohr N. *Light and Life* // *Nature*. 1933. № 131. – P. 421–459.

Bonhoeffer D. *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*. München, 1962. – 303 s.

Bornemann F. *Die Urkultur in der kulturhistorischen Ethnologie*, Mödling bei Wien, 1938. – 148 s.

Brentano F. *Psychologie vom empirischen Standpunkte aus*. Bd. 1. Leipzig, 1874. – 350 s.

Brown P. *Sorcery, Demons, and the Rise of Christianity* // Douglas M. (edit.). *Witchcraft. Confession and Accusations*. London, 1970. – P. 17–45.

Campbell D.T. *Evolutionary Epistemology* // Schilpp P.A. (ed.). *The Philosophy of Karl Popper*. La Salle, 1974.

Churchland P.S. *Neurophilosophy*. Cambridge; Massachusetts, 1986. – 546 p.

Delekat F. *Die Umsetzung der Reformation in die Grundprinzipien der Demokratie*. Frankfurt a.M., 1954. – 32 s.

- Delekat F. Über den Begriff der Säkularisation. Heidelberg, 1958. – 73 s.
- Dennett D.C. Elbow Room. The Varieties of Free Will. Cambridge; Massachusetts, 1984. – 200 p.
- Dennett D.C. The International Stance. Cambridge; Massachusetts, 1998. – 388 p.
- Durkheim E. Les formes élémentaires de la vie religieuse. Paris, 1968. – 647 p.
- Elkin A. P. Aboriginal Men of High Degree. Sydney, 1945. – 393 p.
- Elsas Ch. (Hg.). Religion: ein Jahrhundert theologischer, philosophischer, soziologischer und psychologischer Interpretationsansätze. München, 1975. – 364 s.
- Feil E. Zur Bestimmungs- und Abgrenzungsproblematik von «Religi-on» // Ethik und Sozialwissenschaften. 1995. № 6. – P. 441–445.
- Feuerbach L. Vorlesungen über das Wesen der Religion // Sämtliche Werke. Stuttgart, 1960. Bd. VIII. – 459 s.
- Figl J. Säkularisierung // Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe. Bd.4. München, 1985. – 440 s.
- Fowler J. Stages of Faith: The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning. San Francisco, 1982. – 332 p.
- Frazer J.G. The Golden Bough. 12 V. London, 1912–1936.
- Frege G. Kleine Schriften. Darmstadt, 1967. – 434 s.
- Freud S. Der Mann Moses und die monotheistische Religion // Gesammelte Werke aus den Jahren 1932–1939. Frankfurt a.M., 1999. – 141 s.
- Frobenius L. Paideuma - Umriss einer Kultur - und Seelenlehre. München, 1921;
3 erw. Auflage: Vom Völkerstudium zur Philosophie. Frankfurt a.M., 1928. – 125 s.
- Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tübingen, 1975. – 553 s.
- Gehlen A. Studien zur Anthropologie und Soziologie. Neuwied, 1963. – 355 s.
- Gennep A. van. Les rites de passage. NY/Paris, 1969 – 288 p.; нем. изд.: Uebergangsriten, Frankfurt a.M., 1986. – 261 s.
- Gleixner H. Die ethische und religiöse Sozialismuskritik des Vladimir Solov'ev. Texte und Interpretation. St. Ottilien, 1986. – 436 s.
- Gogarten F. Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem. Gütersloh, 1987. – 229 s.
- Goody J., Watts I. u. Gough K. Entstehung und Folgen der Schriftkultur. Mit einer Einleitung von H. Schlaffer. Frankfurt a.M., 1986. – 161 s.
- Haack F.-W. Jugendreligionen: Ursachen, Trends, Reaktionen. München, 1979. – 435 s.
- Habermas J. Warum die säkulare Gesellschaft und die Religionen aufeinander hören müssen / Речь при получении премии мира, 15.10.2001 // <http://www.berlinews.de/archiv/2436.shtml>
- Hammond Ph. E. (edit.). Varieties of Civil Religion. San Francisco, 1980. – 208 p.

- Hasenfratz H.-P. Die Seele. Einführung in ein religiöses Grundphänomen. Zürich, 1986. – 131 s.
- Hick J. Eine Philosophie des religiösen Pluralismus // Münster Theologische Zeitschrift. 1994. № 45.
- Hornung E. Die Anfänge von Monotheismus und Trinität in Ägypten // Rahner K. (Hg.). Der eine Gott und der dreieine Gott. Zürich, 1983. – S. 48–66.
- Hummel R. Indische Mission und neue Frömmigkeit im Westen. Stuttgart, 1980. – 312 s.
- Huntington S. P. The clash of civilizations and the remaking of world order. N.Y., 1996. – 367 p.
- James M. Ritual, Drama and Social Body. // Past & Present. 1983. № 98. – P. 3–29.
- James W. The Varieties of Religious Experience. London, 1904. – 534 p.
- Jaspers K. Allgemeine Psychopathologie: ein Leitfaden für Studierende, Ärzte und Psychologen. Berlin, 1913. – 338 s.
- Kehl M. // Katholische Nachrichten-Agentur -ÖKJ. 1996. № 33.
- Kern F. Der Beginn der Weltgeschichte. Bern, 1953. – 278 s.
- Kertzer D. I. Comrades and Christians. Religion and Political Struggle in Communist Italy. Cambridge, 1980. – 302 p.
- Knitter P.F. Ein Gott, viele Religionen: gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums. München, 1988. – 219 s.
- Knitter P.F. Katholische Religionstheologie am Scheideweg // Concilium. 1986. № 22. – S. 63–69.
- Kohl K.-H. Ein verlorener Gegenstand? // Zinser Hartmut (Hg.). Religionswissenschaft. Berlin, 1988. – S. 252–273.
- Köster F. Religiöse Erziehung in den Weltreligionen: Hinduismus, Buddhismus, Islam. Darmstadt, 1986. – 348 s.
- Kretschmer E. Körperbau und Charakter. Berlin, 1921. – 192 s.
- Küng H. Projekt Weltethos. München, 1990. – 191 s.
- Kutschera F. von. Gottlob Frege. Eine Einführung in sein Werk. Berlin; N.Y., 1989. – 207 s.
- La Fontaine J. S. Initiation. Ritual Drama and Secret Knowledge across the World. Harmondsworth, 1985.
- Lanczkowski G. Die neuen Religionen. Frankfurt a.M., 1974. – 201 s.
- Leonhard K. Akzentuierte Persönlichkeiten. Stuttgart, 1976. – 328 s.
- Leuba J. H. A Psychological Study of Religion, its Origin, Function, and Future. N.Y., 1912. – 371 p.
- Lévinas E. Difficile liberté: essais sur le judaïsme. Paris, 1976. – 411 p.
- Lübbe H. Religion nach der Aufklärung. Graz, 1986. – 336 s.
- Luhmann N. Funktion der Religion. Frankfurt a.M., 1977. – 323 s.
- Malinowski B. Magic, Science and Religion. N.Y., 1948. – 274 p.
- Malinowski B. Scientific Theory of Culture. Chapel Hill, 1944. – 228 p.
- Marcel, G. Homo viator: Prolégomènes a une métaphysique de l'espérance. Paris, 1944. – 358 p.

- Marcel, G. Position et approches concrètes du mystère ontologique. Louvain, 1967. – 91 p.
- Marcel, G. Schauspiele. Nürnberg, 1964. Bd.2. – 493 s.
- Marett J.J. The Threshold of Religion, London, 1909. – 223 p.
- Marr D. Vision. San Francisco, 1982. – 397 p.
- Mildenberger M. Die religiöse Revolte. Frankfurt a.M., 1981. – 318 s.
- Mühlmann W. E. Homo creator: Abhandlungen zur Soziologie, Anthropologie und Ethnologie. Wiesbaden, 1962. – 481 s.
- Müller F.M. Essays. Leipzig, 1869–1876. Bd.1–4.
- Müller-Küppers M. u. Specht F. Neue Jugendreligionen. Göttingen, 1979. – 179 s.
- Nyamiti Ch. Christ as Our Ancestor: Christology from an African Perspective. Oxford, 1984. – 151 p.
- Oguro-Opitz B. Analyse und Auseinandersetzung mit der Theologie des Schmerzens Gottes von Kazoh Kitamori. Frankfurt a.M., 1980. – 131 s.
- Oser F., Gmünder P. Der Mensch, Stufen seiner religiösen Entwicklung. Ein strukturgegenetischer Ansatz. Gütersloh, 1988. – 240 s.
- Otto R. Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. München, 1991. – 229 s.
- Pannenberg W. Wissenschaftstheorie und Theologie. Frankfurt a.M., 1973. – 454 s.
- Piaget J. Genetic Epistemology. N.Y., 1970. – 84 p.
- Pollack D. Was ist Religion? Probleme der Definition // Zeitschrift für Religionswissenschaft. 1995. № 3. – S. 163–190.
- Portmann A. Biologie und Geist. Zürich, 1956. – 360 s.
- Purves D. Lichtman J.W. Principles of Neural Development. Massachusetts, 1985. – 433 p.
- Rahner H. Der spielende Mensch. Einsiedeln, 1952. – 79 s.
- Ratschow C.-H. Säkularismus. // Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Tübingen, 1986. Bd.5. – S. 1288–1296.
- Saler B. Conceptualizing Religion. Immanent Anthropologists, Transcendent Natives, and Unbounded Categories. Leiden, 1993. – 292 p.
- Saurma A. Schweizer Treu und Glaube. Gedanken über das Eidgenössische / H.Kleger u. A.Müller. Religion des Bürgers-Zivilisation in Amerika und Europa. München, 1986. – S. 121–146.
- Scherzberg L. Schwarze Theologie in Südafrika. Berlin, 1982. – 193 s.
- Schlette H. R. Dogmatische Perspektiven im Hinblick auf die nichtchristlichen Religionen // Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft. 1959. № 43. – S. 275–289.
- Schmidt W. Der Ursprung der Gottesidee. Münster, 1912. – 510 s.
- Schmitt-Leukel P. Das pluralistische Modell der Theologie der Religionen. Ein Literaturbericht // Theologische Review. 1993. № 89.
- Schneider K. Die psychopathischen Persönlichkeiten. Wien, 1950. – 150 s.

- Schrey H.-H. Säkularisierung. Wege der Forschung. Darmstadt, 1981. – 449 s.
- Schwandt H.-G. (Hg.). Pluralistische Theologie der Religionen. Eine kritische Sichtung. Frankfurt a.M., 1998. – 215 s.
- Söderblom N. Art. Holiness // *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. 1913. Bd. VI. – P. 731–763; нем. изд.: Söderblom N. Das Heilige // Colpe Carsten (Hg.). Die Diskussion um das Heilige. Darmstadt, 1977. – S. 75–118.
- Söderblom N. Das Werden des Gottesglaubens. Leipzig, 1926. – 361 s.
- Spiegelberg H. The Phenomenological Movement. The Hague, 1984. – 768 p.
- Spiro M. Religion: Problems of Definition and Explanation. // Banton M. (edit.). *Anthropological Approaches to the Study of Religion*. London, 1968. – P. 85–126.
- Staal F. The Meaninglessness of Ritual // *Numen*. 1979. № 26. – P. 2–22.
- Stent G.S. Cerebral hermeneutics // *Journal of social biological strictures*. 1981. № 4. – P. 107–124.
- Stent G.S. Hermeneutics and the analysis of complex biological systems // Depew D.H., Webster B.H. (ed.). *Evolution at the Crossroads: The New Biology and the New Philosophy of Science*. Cambridge; Massachusetts, 1984. – P. 209–225.
- Stent G.S. Limits to the scientific understanding of man // *Science*. 1975. № 187 – P. 1052–1057.
- Stent G.S. (ed.). *Morality as a Biological Phenomenon*. Berkley, 1980. – 295 p.
- Stolz F. Komplementarität in Zugängen zur Religion // *Sociologia Internationalis*. 1992. № 30. – S. 159–176.
- La scienza della religione oggi / Terrin A. N., Dhavamony M., Binchi U., Prandi C. Bologna, 1983. – 273 p.
- Tiele C. P. Einleitung in die Religionswissenschaft. Gotha, 1899. Bd. 1: Morphologie. – 259 s.
- Tillich P. Die religiöse Substanz der Kultur. Schriften zur Theologie der Kultur // *Gesammelte Werke*. Stuttgart, 1975. Bd. IX: Die religiöse Substanz der Kultur. – 327 s.
- Troeltsch E. Wesen der Religion und der Religionswissenschaft // Troeltsch E. *Gesammelte Schriften II*. Tübingen, 1922. – S. 360–485.
- Tutu D. M. Versöhnung ist unteilbar. Biblische Interpretationen zur Schwarzen Theologie. Wuppertal, 1984. – 214 a.
- Tylor E.B. *Primitive Culture*. London, 1871. – 973 p.
- Waardenburg J. Reflections on the study of Religion. The Hague, 1978. – 284 p.
- Waardenburg J. The language of religion, and the study of religion as sign systems // Baaren Th. P. van and Drijvers H.G. (ed.). *Religion, Culture and Methodology*. Clothbound The Hague, 1973. – 171 s.
- Wahlström B. The Indefinability of Religion // *Temenos*. 1981. № 17. – P. 101–114.

- Waldenfels H. Begegnung der Religionen. Bonn, 1990. – 377 s.
- Waldenfels H. Christus und die Religionen, Verlag Pustet. Regensburg, 2002. – 135 s.
- Weber M. Wirtschaftsethik der Weltreligionen // Weber M. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Tübingen, 1920–1921. V.3. – 332 s.
- Weitz M. The opening mind: a philosophical study of humanistic concepts. Chicago, 1977. – 279 p.
- Wittgenstein L. Philosophical investigations. Oxford, 1953. – 232 p.
- Yinger J. Pluralism, Religion and Secularism // Journal of the Scientific Study of Religion. 1967. № VI.
- Zinser H. Der Untergang von Religionen. Berlin, 1986. – 340 s.

Оглавление

Введение	3
Часть 1. Единство религии	10
Тема 1. Начало анализа: необходимость новой постановки вопроса	11
Тема 2. Принцип единства	14
Раздел 1. Гипотеза единства религий и формальная схема религии	14
Раздел 2. Варианты единства религий	18
Раздел 3. Антропологический фактор и многообразие форм религиозных феноменов	21
Раздел 4. Концепции соотношения религий	25
Раздел 5. Путь к единству и Мессия	30
Тема 3. Опыт – мистерия – миф	35
Раздел 1. Религиозный опыт	35
Раздел 2. Единая мистерия	36
Раздел 3. Миф и перемифологизация	38
1. Перемифологизация и секуляризация	38
2. Перемифологизация и современная культура	46
3. Радикальная релятивность реальности	50
Тема 4. Психологические установки восприятия религии	52
Раздел 1. Интровертивный и экстравертивный полюсы	52
Раздел 2. Центростремительная установка	53
1. Негативная центростремительная установка	53
2. Позитивная центростремительная установка	54
Раздел 3. Центробежная установка	55
1. Позитивная центробежная установка	56
2. Негативная центробежная установка	57
Тема 5. Анализ диалектических предпосылок	59
Раздел 1. Unitas – pluralitas	59
Раздел 2. Эссенциальный образ смыслополагания	62
Раздел 3. Экзистенциальный образ смыслополагания	63
Раздел 4. Религия как комплексный антропологический факт	64
Раздел 5. Субстанциальный и функциональный методы мышления	64
Раздел 6. Дилемма «спасение – проклятие»	67
Тема 6. Анализ феномена «религия»	72

Раздел 1. Общая методика изучения религии	72
Раздел 2. Два метода осмысления феномена религии	75
1. Позиция исследователя	75
2. Теологическое осмысление религии	76
3. Религиоведческое осмысление религии	79
4. Комплементарность двух методов осмысления феномена религии	84
Раздел 3. Содержание понятия «религия»	87
Тема 7. Структурные уровни религии и сущность религии	96
Раздел 1. Первый структурный уровень религии: религия как экзистенциальный фактор человека	99
1. Сущность религии и логос человека	102
2. Индивидуум личности и мистическая сторона религии	104
А) Саморефлексия «я есть»	104
В) Механизм отбора у индивидуума личности	105
3. Типы личностей	107
А) Определение типов личностей через патологические характеристики	107
В) Классификация индивидуумов личности на основе вектора отклонения к психопатиям	110
С) Соотношение патохарактерологических расстройств и душевных страстей. Варианты патохарактерологического развития личности и религиозные грехи	117
4. Соотношение природного и духовного в человеке	124
5. Символическое смыслополагание и религиозный символ	132
А) Символическое смыслополагание	132
В) Свойства символа	133
С) Функции символа	134
6. Религиозное смыслополагание и религиозный опыт	136
А) Соотношение «я» и «сам»	136
В) Мистический опыт	139
С) Описание на метаязыке христианского богословия	142
D) Религия и религиозное учение	143
Раздел 2. Второй структурный уровень религии: религия как интеллектуальный фактор человека	148

1. Догматическая сторона	151
2. Доктринальная сторона	156
Раздел 3. Третий структурный уровень религии:	
религия как интенциональный фактор человека	161
1. Моральная, или этическая, сторона	166
2. Ритуалистическая сторона	176
Раздел 4. Четвертый структурный уровень религии:	
религия как чувственно-эмоциональный фактор человека	179
1. Эмоциональность человека	180
2. Религиозное чувство	181
Раздел 5. Пятый структурный уровень религии: религия как	
общественный фактор человека	184
1. Экклезиологический аспект	186
2. Социологический и культурологический аспекты.....	190
Раздел 6. Шестой структурный уровень религии:	
религия как природный фактор человека	200
1. Материальный фактор	202
2. Космологический фактор	203
Раздел 7. Седьмой структурный уровень религии:	
религия как духовный фактор человека	205
1. Ангельский аспект	208
2. Демонический аспект	208
Раздел 8. Восьмой структурный уровень религии:	
религия как метафизический фактор	209
1. Имманентная сторона	214
2. Трансцендентная сторона	224
А) Необходимость трансцендентного в религии	225
В) Вера и эсхатологичность	226
С) Историчность религии	228
Раздел 9. Девятый структурный уровень религии:	
религия как фактор соотношения времени и вечности	231
1. Сторона времени	232
2. Сторона вечности	234
Раздел 10. Общие положения	237
Часть 2. Многообразие религии	238
Тема 8. Подлинность и истинность	240
Тема 9. Метод статического анализа религии	243

Раздел 1. Два методических подхода	243
Раздел 2. Сходство религий	243
1. Формальная структура	246
2. Формальные учения	246
3. Религиозный дух	246
Тема 10. Динамика процесса религиозного развития	249
Раздел 1. Дивергенция	250
1. Вероучительные содержания	250
2. Культовые действия	251
3. Фактическая экзистенция	253
Раздел 2. Конвергенция	255
1. Функциональная эквивалентность религий	255
2. Исторический контекст функциональной эквивалентности	259
3. Историко-культурные факторы	264
А) Культурная гомогенность	267
В) Религиозная гетерогенность	270
С) Историческая относительность	271
Тема 11. Историко-онтологическая динамика	273
Раздел 1. Индуктивный анализ	273
1. Психологическая интроспекция религиозного мышления	273
2. Феноменолого-социологическое наблюдение религиозного развития	277
3. Теологический дискурс о многообразии религии	281
Раздел 2. Дедуктивный анализ	286
Тема 12. Кафоличность религии как исторический призыв	291
Раздел 1. Диалектические импликации	293
1. Полнота религии	294
2. Современность.....	295
3. Имманентность и трансцендентность	296
4. Сверхдоктринальная природа	297
5. Экзистенциальная миссия	298
Раздел 2. Историческое значение	300
Тема 13. Религия надежды	308
Заключение	313
Источники и литература	315

Научное издание

Данилов Андрей Владиленович

**ЕДИНСТВО
И МНОГООБРАЗИЕ
РЕЛИГИИ**

**Аналитическое религиоведение
и теология диалога**

Редактор *Л. С. Большедворова*

Дизайн обложки *М. В. Драко*

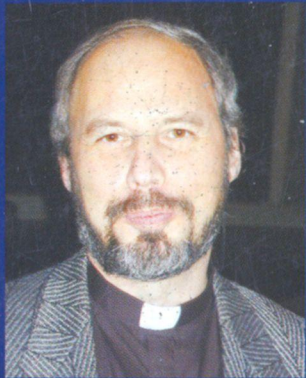
Корректор *Н. В. Пятница*

Дизайн и верстка *М. Л. Солодовникова*

Подписано в печать 23.11.2004. Формат 60×84/16. Бумага офсетная.
Гарнитура Таймс. Печать офсетная. Усл. печ. л. 19,06. Уч.-изд. л. 18,7.
Тираж 500 экз. Зак. 1004.

Республиканское унитарное предприятие
«Издательский центр Белорусского государственного университета».
Лицензия на издательскую деятельность № 02330/0056919 от 01.04.2004.
220030, Минск, ул. Красноармейская, 6.

Отпечатано с оригинала-макета заказчика.
Республиканское унитарное предприятие
«Издательский центр Белорусского государственного университета».
Лицензия на полиграфическую деятельность № 02330/0056850 от 30.04.2004.



Данилов Андрей Владиленович, доктор философии, кандидат богословия. Родился 9 декабря 1959 года в городе Самара, Россия. В 1982 году окончил Самарский архитектурный институт. 1989–1991 – Московская Духовная Семинария; 1991–1996 – Московская Духовная Академия, кандидат богословия; 1993–1994 – Институт восточных церквей (Регенсбург, Германия); 1994–1995 – Регенбургский университет, религиоведение и философия; 1996–1999 – доцент

в Институте восточных церквей (Регенсбург), доктор философии Регенбургского университета; 1999–2004 – заведующий кафедрой религиоведения богословского факультета Европейского гуманитарного университета в Минске, Беларусь. С 2002 года под его руководством действует Институт религиозного диалога и межконфессиональных коммуникаций при поддержке МОО «Христианский Образовательный Центр им. свв. Мефодия и Кирилла», основанный Белорусским Экзархатом Русской Православной Церкви. С 2004 года – заведующий кафедрой религиоведения Института теологии имени святых Мефодия и Кирилла Белорусского государственного университета.

Впервые в русскоязычной богословской среде увидела свет монография ученого, объединившего в своей профессиональной деятельности традиции православного богословия с современной методологией западного религиоведения и философии. Оригинальность и аутентичность авторского подхода к анализу единства и многообразия религии с позиций теологии диалога и аналитического религиоведения в сочетании с глубокой личной вовлеченностью в жизнь Православной Церкви во всем ее многообразии придают этой книге особую ценность как для профессиональных богословов и религиоведов, так и для всех интересующихся, каковым может быть ответ на современную атомизацию религиозного сознания с позиции христианского богословия.

ISBN 985-476-262-9



9 789854 762623