Министерство образования Республики Беларусь
Белорусский государственный университет
Государственное учреждение образования
«Институт теологии имени святых Мефодия и Кирилла»

Кафедра религиоведения

СОГЛАСОВАНО
Заведующий кафедрой
_____ Данилов А.В.
«26» июня 2024 г.

СОГЛАСОВАНО
Проректор по учебной работе
_____ Горанский А.О.
«26» июня 2024 г.
МП

# Аналитическое религиоведение

Электронный учебно-методический комплекс для специальности:
7-06-0221-01 «Теология»

Регистрационный № 2.4.2-24 / 554

Автор:
Данилов А.В., доктор богословия, доктор философии, заведующий кафедрой религиоведения

Рассмотрено и утверждено на заседании Научно-методического совета БГУ 28.11.2024 г., протокол № 4.

Минск, 2024

УДК 2-1(075.8)
Д 183

Утверждено на заседании Научно-методического совета БГУ.
Протокол № 4 от 28.11.2024 г.

Решение о депонировании вынес:
Совет Института теологии им. св. Мефодия и Кирилла
Протокол № 5 от 26.06.2024 г.

Автор:
Данилов Андрей Владиленович, заведующий кафедрой религиоведения Института теологии БГУ, доктор богословия, доктор философии.

Рецензенты:
кафедра апологетики Минской духовной академии (заведующий кафедрой Мартинович В.А., кандидат социологических наук);
Афанасенко Ю.Ю., заведующий кафедрой библеистики Института теологии, кандидат исторических наук.

Данилов, А.В. Аналитическое религиоведение : электронный учебно-методический комплекс для специальности 7-06-0221-01 «Теология» / А.В. Данилов ; БГУ, Институт теологии, Каф. религиоведения. – Минск : БГУ, 2024. – 348 с. : схемы. - Библиогр.: с. 345-348.

Электронный учебно-методический комплекс (ЭУМК) по дисциплине «Аналитическое религиоведение» предназначен для магистрантов специальности 7-06-0221-01 «Теология». В ЭУМК содержатся учебно-методические материалы: курс лекций, визуальные схемы, глоссарий по основным понятиям учебного курса, тестовые задания, учебная программа и список рекомендуемой литературы.

Адресуется магистрантам института теологии, а также всем, интересующимся религиоведением.

СОДЕРЖАНИЕ

ПОЯСНИТЕЛЬНАЯ ЗАПИСКА ..... 6
1. ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ РАЗДЕЛ ..... 12
Конспект лекций «Аналитическое религиоведение» ..... 12
Введение ..... 12
1.1. Единство религии ..... 18
1.1.1. Начало анализа: необходимость новой постановки вопроса ..... 18
1.1.2. Принцип единства ..... 20
1.1.2.1. Гипотеза единства религий и формальная схема религии ..... 20
1.1.2.2. Варианты единства религий ..... 23
1.1.2.3. Антропологический фактор и многообразие форм религиозных феноменов ..... 25
1.1.2.4. Концепции соотношения религий ..... 29
1.1.2.5. Путь к единству и Мессия ..... 32
1.1.3. Опыт – мистерия – миф ..... 36
1.1.3.1. Религиозный опыт ..... 36
1.1.3.2. Единая мистерия ..... 37
1.1.3.3. Миф и перемифологизация ..... 39
1.1.3.3.1. Перемифологизация и секуляризация ..... 39
1.1.3.3.2. Перемифологизация и современная культура ..... 45
1.1.3.3.3. Радикальная релятивность реальности ..... 48
1.1.4. Психологические установки восприятия религии ..... 49
1.1.4.1. Интровертивный и экстравертивный полюса ..... 49
1.1.4.2. Центростремительная установка ..... 50
1.1.4.2.1. Негативная центростремительная установка ..... 50
1.1.4.2.2. Позитивная центростремительная установка ..... 51
1.1.4.3. Центробежная установка ..... 52
1.1.4.3.1. Позитивная центробежная установка ..... 52
1.1.4.3.2. Негативная центробежная установка ..... 53
1.1.5. Анализ диалектических предпосылок ..... 54
1.1.5.1. Unitas – pluralitas ..... 54
1.1.5.2. Эссенциальный образ смыслополагания ..... 57
1.1.5.3. Экзистенциальный образ смыслополагания ..... 58
1.1.5.4. Религия как комплексный антропологический факт ..... 58
1.1.5.5. Субстанциальный и функциональный методы мышления ..... 59
1.1.5.6. Дилемма «спасение – проклятие» ..... 61
1.1.6. Анализ феномена «религия» ..... 64
1.1.6.1. Общая методика изучения религии ..... 64

1.1.6.2. Два метода осмысления феномена религии ..... 67
1.1.6.3. Содержание понятия «религия» ..... 76
1.1.7. Структурные уровни и сущность религии ..... 83
1.1.7.1. Первый структурный уровень религии: религия как экзистенциальный фактор человека ..... 86
1.1.7.2. Второй структурный уровень религии: религия как интеллектуальный фактор человека……...127
1.1.7.3. Третий структурный уровень религии: религия как интенциональный фактор человека……...137
1.1.7.4. Четвертый структурный уровень религии: религия как чувственно-эмоциональный фактор человека ..... 151
1.1.7.5. Пятый структурный уровень религии: религия как общественный фактор человека……...156
1.1.7.6. Шестой структурный уровень религии: религия как природный фактор человека ..... 168
1.1.7.7. Седьмой структурный уровень религии: религия как духовный фактор человека ..... 173
1.1.7.8. Восьмой структурный уровень религии: религия как метафизический фактор ..... 175
1.1.7.9. Девятый структурный уровень религии: религия как фактор соотношения времени и вечности ..... 193
1.1.7.10. Общие положения ..... 198
1.2. Многообразие религии ..... 199
1.2.1. Подлинность и истинность ..... 199
1.2.2. Метод статического анализа религии ..... 201
1.2.2.1 Два методических подхода ..... 201
1.2.2.2. Сходство религий ..... 201
1.2.3. Динамика процесса религиозного развития ..... 206
1.2.4. Историко-культурные факторы ..... 218
1.2.5. Историко – онтологическая динамика ..... 225
1.2.5.2. Дедуктивный анализ ..... 235
1.2.6. Кафоличность религии как исторический призыв ..... 239
1.2.6.1. Диалектические импликации ..... 241
1.2.6.2. Историческое значение ..... 246
1.2.7. Религия надежды ..... 252
Заключение ..... 256
Основные персоналии ученых ..... 258
2. ПРАКТИЧЕСКИЙ РАЗДЕЛ ..... 313
2.1. Примерная тематика семинарских занятий ..... 313
2.2. Методика проведения семинарских занятий ..... 315

2.3. Задание для управляемой самостоятельной работы студентов ..... 322
3. РАЗДЕЛ КОНТРОЛЯ ЗНАНИЙ ..... 325
3.1. Тестовые задания ..... 325
3.2. Список вопросов к экзамену по дисциплине ..... 330
4. ВСПОМОГАТЕЛЬНЫЙ РАЗДЕЛ ..... 332
4.1. Учебная программа по дисциплине ..... 332
4.2. Рекомендуемая литература ..... 345
4.3. Сборники аналитических материалов по межконфессиональному диалогу под редакцией автора ..... 348
4.4. Электронные ресурсы ..... 348

# ПОЯСНИТЕЛЬНАЯ ЗАПИСКА

Учебная дисциплина «Аналитическое религиоведение» предназначена для освоения на 1 курсе углубленного высшего образования. Ее отличительными особенностями являются: анализ религиоведческих концепций с использованием аппарата логики, акцент на компетентностном подходе в обучении, значительная роль и доля самостоятельной работы студента (в т.ч. с материалами на иностранных языках), использование современных инновационных педагогических технологий и компьютерных тестов. В русле активного взаимодействия преподавателя и студента программа служит критическим инструментом освоения знаний, анализа информации и приобретения практико-ориентированных умений.

Учсбно-мстодический комплекс по дисциплине «Аналитическое религиоведение» призван обеспечить переход к новой магистерской программе, в рамках которой магистранты осваивают методы логического и феноменологического анализа религий для систематизации религиоведческого знания. Данная учебная дисциплина является необходимым компонентом профессиональной подготовки магистрантов по специальности 7-06-0221-01 «Теология» и активным средством формирования нравственной культуры личности и интеллектуальных компетенций.

ЭУМК ориентирован на решение теоретической и методической задач.

Задачей теоретической составляющей является освоение аналитической методологии религиоведческого исследования и его приложение к конкретным феноменам религиозного сознания.

Задачей методической составляющей является достижение оптимального сочетания разнообразных форм учебного процесса, в первую очередь с акцентом на интерактивные формы обучения, компьютерное тестирование и самостоятельную работу студентов, организуемые посредством интернет-сайта дисциплины на образовательной платформе «Moodle» БГУ.

Основные цели преподавания дисциплины:

- развитие религиоведческого и философского мышления студента;
- освоение операций эвристики, аналитики и диалектики;
- формирование углубленных религиоведческих знаний на основе критического анализа гипотез о сущности и функциях религии в социуме;
- всестороннее изучение познавательных границ религиоведческой науки, в которых упорядочиваются различные постановки вопросов о религии;
- понимание специфики теологии диалога в современном мире;
- формирование установки на самоусовершенствование научных знаний в профессиональной деятельности и других сферах социальной активности;

– формирование установки на практическое внедрение полученных студентами знаний в их профессиональной деятельности и других сферах социальной активности.

Задачи изучения дисциплины:

– непосредственное воздействие на процесс активного осмысления магистрантами собственных религиозных и жизненных позиций, их профессиональных ориентаций и толерантного отношения к религиозным традициям нашего общества;
– усвоение комплекса теологических и религиоведческих знаний, необходимых для практической деятельности;
– создать у студентов теоретико-методологический фундамент для овладения необходимым в профессиональной деятельности объемом знаний о религии в контексте современных религиоведческих гипотез и моделей теологии диалога;
– научить студентов практически применять полученные религиоведческие знания к анализу современной религиозной ситуации, включая проблематику межрелигиозного диалога и формирования толерантности в обществе;
– способствовать подготовке широко образованных, творческих и критически мыслящих специалистов в области религиоведения и теологии, способных к анализу и прогнозированию сложных процессов в сфере религии и имеющих научное представление о современных методах религиоведческого и теологического анализа.

Место учебной дисциплины в системе подготовки специалиста с углубленным высшим образованием по специальности Теология.

Дисциплина «Аналитическое религиоведение» является составной частью комплекса дисциплин, формирующих уровень подготовки специалистов в сфере теологии и религиоведения. Это одна из дисциплин компонента углубленного высшего образования, успешное освоение которой необходимо для подготовки высококвалифицированных специалистов по специальности «Теология» и эффективного решения ими профессиональных задач. Дисциплина углубленного высшего образования «Аналитическое религиоведение» предполагает усвоение студентами таких дисциплин, как «Систематическое религиоведение» и «Философия».

Освоение учебной дисциплины «Аналитическое религиоведение» должно обеспечить формирование следующей компетенции:

УК-4 Обеспечивать коммуникации, проявлять лидерские навыки, быть способным к командообразованию и разработке стратегических целей и задач.

УК-6 Быть способным к прогнозированию условий реализации профессиональной деятельности и решению профессиональных задач в условиях неопределенности

СК-12 Уметь анализировать феномен религии и вести межрелигиозный и межкультурный диалог.

В результате освоения дисциплины студенты должны:

*знать*:

- терминологический аппарат аналитического религиоведения;
- субстанциальные операции анализа и их основные правила;
- современные концепции социологии, психологии и философии религии;
- современные концепции теологии диалога;
- современную апологетику религии в контексте аналитической критики;
- комплементарность постановки вопросов в аналитическом религиоведении и теологии диалога;
- гипотезы о сущности и функциях религии в современном социуме;
- современные теории религиоведения и теологии;

*уметь*:

пользоваться метаязыком религиоведческих понятий;

- использовать современные зарубежные религиоведческие источники и материалы;
- анализировать современную религиозную ситуацию;
- вести диалог с представителями других вероисповеданий;
- критически анализировать современные зарубежные концепции в области религиоведения;
- толерантно строить свои отношения с представителями других конфессий и религий.

*иметь навык*:

- владения понятийным аппаратом аналитического религиоведения;
- владения системным, сравнительным, историческим и феноменологическим анализом в области религиоведения;
- владения правилами аналитических операций;
- владения междисциплинарным подходом при решении проблем в области религиоведения;
- владения теорией и методологией социально-гуманитарных наук применительно к области религиоведения.

Учебно-методическое обеспечение курса представлено: авторским печатным учебным пособием (326 с.) для специальности теолог-религиовед (Данилов, А.В. Единство и многообразие религии. Аналитическое религиоведение и теология диалога. – Минск: Изд. центр БГУ, 2004. – 326 с. ISBN 985-476-262-9), ЭУМК, курсом дистанционного обучения в системе «Moodle» БГУ (https://eduit.bsu.by/course/view.php?id=64), девятью компьютерными тестами, лекционными материалами и литературой в электронном виде,

литературой читального зала библиотеки Института теологии. Семинарские занятия организуются посредством использования активных методов обучения (организация дискуссии, работа в малых группах, критический анализ современных гипотез о сущности и функциях религии), выбор которых производится в соответствии с целями, задачами и содержанием курса. Проверка текущих знаний осуществляется посредством компьютерного тестирования.

Данный курс затрагивает актуальную в религиоведении и философии религии проблему конципирования понятий “религия” и “религии”, требующую для своего разрешения адекватную общую теорию религии, которой с 70-х годов XX-го века после кризиса феноменологии религии не существует. Не в последнюю очередь эта проблема связана с дискретным функционированием религиоведческих дисциплин (так напр. история религий, социология и психология религии не имеют общей теоретической базы) и с противопоставлением систематического религиоведения философии религии.

Дисциплина «Аналитическое религиоведение» строится как теоретическая база, связывающая историческое, концептуальное и систематическое религиоведение, философию религии и теологию диалога. Для построения аналитического религиоведения применяется методика теории формальных языков. Ранее в феноменологии религии и систематической теологии неоднократно предпринимались попытки создания общей концепции религии и религий, однако следует констатировать, что они не имели научного успеха и в последние десятилетия заглохли.

То, как человек конципирует понятия «религия» и «религии» имеет свое значение не только для религиоведения и философии религии и эффект не только в плоскости религиозного, но оказывает воздействие на человеческую культуру в целом. По другую сторону атеизма, религиозного синкретизма, но также и по другую сторону узкой апологетики конкретного вероучения должен быть найден путь, который не просто нивелирует фактическое многообразие и множественность религий, не осуждает их идеологически и apriori отвергает, но относится к ним с уважением и интегрирует их как единое явление человеческой истории.

Современное религиозное сознание нуждается в процессе, направленном на осмысление идентификационных границ религий и безграничности религии. Современный религиозный человек, стремясь к истине, не должен считать себя исключительно обладающим абсолютной истиной, 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. Курс рассчитан на практикующих в вере специалистов по

религиям и подразумевает в дальнейшем свое практическое приложение в межрелигиозном диалоге.

В раздел «Управляемая самостоятельная работа» включены психологические формы аналитики установок восприятия религии различными типами религиозных личностей. В раздел «Рекомендуемая литература» добавлены авторские статьи в дополнение к учебному пособию и сборники аналитических материалов по межрелигиозному диалогу под редакцией автора, которые призваны помочь в дальнейшем практическом приложении полученных в курсе теоретических знаний.

Культура религиоведческой аналитики предполагает выстраивание логических связей в контексте изучаемых проблем. Одним из методических средств, которое облегчает этот процесс и помогает в решении учебных задач, являются визуальные схемы, встроенные в содержательную часть. Другим методическим средством являются формализованные в виде предикатных формул ключевые высказывания, подвергаемых логико-лингвистическому анализу. В «Теоретическом разделе» представлен конспект лекций с логико-визуальными схемами и предикатными формулами по узловым темам дисциплины. Кроме того, в этом разделе имеется «Словарь основных понятий», которые используются в тексте лекций или важны для межрелигиозного диалога.

К основным содержательным блокам ЭУМК относятся: 1) теоретический раздел (конспект лекций с логико-визуальными схемами, основные персоналии ученых); 2) практический раздел (задания для семинаров и управляемой самостоятельной работы); 3) раздел контроля знаний (тестовые задания и вопросы к экзамену); 4) вспомогательный раздел.

*Теоретический* блок, представлен, во-первых, конспектом лекций, в котором нашли отражение важные проблемы религиоведческой аналитики и межрелигиозного диалога, а также базовые понятия дисциплины. Конспект соответствует авторскому учебному пособию для данной дисциплины (Данилов, А.В. Единство и многообразие религии. Аналитическое религиоведение и теология диалога. – Минск: Изд. центр БГУ, 2004. – 326 с. ISBN 985-476-262-9), а также интернет-сайту дисциплины на образовательной платформе «Moodle» БГУ (https://eduit.bsu.by/course/view.php?id=64). Наиболее проблемные вопросы программы детально разбираются как на семинарских занятиях, так и во время дискуссий неоднозначным вопросам.

*Практический* блок ориентирован на анализ оригинальных философских, теологических и религиоведческих текстов, выбор которых объясняется их аналитической значимостью или полезностью для ведения межрелигиозного диалога. Управляемая самостоятельная работа организуется в форме коллоквиума. Она ориентирована на практическое овладение определением типов личностей и умение характеризовать особенности их религиозного сознания.

В разделе *контроля* знаний особый интерес для студентов представляет список вопросов к экзамену по данной учебной дисциплине. Их спецификой является включение всех обсуждаемых на семинарах и затрагиваемых в тестах вопросов. Компьютерное тестирование (9 тестов) по всем темам дисциплины является значимым фактором, играющими роль не только для текущего контроля, но и для формирования промежуточной и итоговой рейтинговой оценки.

*Вспомогательный* раздел (элементы учебно-программной документации образовательной программы, перечень учебных изданий и информационно–аналитических материалов, рекомендуемых для изучения учебной дисциплины) выполняет функцию учебно-методического обеспечения курса, отражая, в целом, его содержание и базовые источники.

# 1. ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ РАЗДЕЛ

Конспект лекций «Аналитическое религиоведение»

Введение

Эти лекции затрагивают актуальную в религиоведении, теологии диалога и философии религии концептуальную проблему понятий «религия» (един.числ.) и «религии» (множ.числ.), требующую для своего разрешения адекватную общую теорию религии, которой с 70-ых годов XX-го века после кризиса классической феноменологии религии не существует. 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.

Тема единства и многообразия религии актуальна, что видно по многочисленности публикаций, связанных с ней. Новацией здесь является совмещение аналитического религиоведения с теологией диалога. Я строю мою работу как теоретическую базу, связывающую историческое, концептуальное и систематическое религиоведение, теологию диалога и философию религии. Для построения работы мной применяется методика теории формальных языков. Ранее в феноменологии религии и сравнительном богословии неоднократно предпринимались попытки создания общей концепции религии и религий[1], однако, мы вынуждены констатировать, что они не имели научного успеха и в последние десятилетия XX-го века заглохли.

То, как человек операционализирует понятия «религия» и «религии» имеет свое значение не только для религиоведения и философии религии и обнаруживает действие не только в плоскости религиозного, но оказывает эффект на динамику человеческой культуры в целом. По другую сторону атеизма и религиозного синкретизма, но так же и по другую сторону 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 достоинством и постигал их как единое явление человеческой истории.

Я отрицаю возможность абсолютной безрелигиозности у человека (см. тема 2, разделы 1,3; тема 4). Каждый человек относится к некоторой религиозной установке смыслополагания, целеполагания и ценностной ориентации, в силу чего обладает явной или латентной религиозностью. Тогда под научной

[1] Среди особо видных концептуальных новаторов следует упомянуть Эрнста Трёльча и Пауля Тиллиха.

объективностью в религиоведении я понимаю 1) выявление исследователем своих внутренних конститутивных установочных факторов, видоизменяющих восприятие исследуемого им предмета, а иногда даже и сам предмет (напр., 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.

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

Различные политические силы и экономические организации в мире постоянно 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 следствий особенно характерных для средних социальных слоев, влечет за собой обильное произрастание т.н. «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, а зачастую и отсутствие рефлексии основ прокламируемой веры (индивидуалистическая редукция религии). Так, например, по данным исследований фонда «Общественное мнение» в современной России лишь 6,5% от всех именующих себя приверженцами Русской Православной Церкви соответствует минимальным требованиям своей веры, и 1,7% – основным требованиям; сходная картина характерна так же 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*, что чем больше дезинтеграция социальных групп, тем сильнее в плоскости религиозного сознания рядовых членов социума размываются идентификационные границы между религиями и верованиями; 2) *возможно*,

что 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 их религиозности в целом является секулярная светская культура. Согласно социологическим исследованиям, проводившимся в России в середине 90-х годов XX-го 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. Частота исповеди и причастия является для православного верующего индикатором его вписанности в собственную религиозную традицию, т.е. она в Православии – архимедова точка для устойчивого развития в жизни индивидуума и, как следствие, общества.

Из идентифицирующих себя русскими православными 44,1% никогда не читали Священное Писание, 28,8% хотя и читали, но не могут ничего 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. Кратко сформулируем: воспринимает ли 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: так современный православный может ругать иудаизм, а мыслить в категориях иудаизма; он может исповедовать учение метемпсихоза (более чем двукратная реинкарнация души), активно использовать магические и оккультные практики, верить в астрологические прогнозы и т.д. и т.п. Ситуация с православными верующими отражает положение дел в других религиозных системах. Так по статистическим данным, все без исключения татары в Беларуси идентифицируют себя с исламом. Однако среди них доля лиц, регулярно совершающих обязательные молитвы в мечетях, составляет только не более 28 %. Итак, 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 не укоренены сознательно в своей вероисповедной позиции, т.е. в конкретной религиозной традиции, и их религиозность продолжает оставаться латентной. Речь идет тогда о возможных вариантах религиозных предложений в плоскости этой скорее латентной, чем

традиционной религиозности. При ныне политически провозглашаемом требовании внерелигиозного культурного контекста в общество неконтролируемо внедряются неизвестные, невыявленные постановки религиозных вопросов с неизвестными перспективами социального развития. При сохраняющейся латентной религиозности [2] традиционный культурный контекст еще сильнее размывается и на этом профитируют т.н. «новые религиозные движения»[3].

Ситуация усложняется еще и тем, что современная политическая организация мира с дифференцированными и поликонфессиональными социумами ставит перед религиями не проблему секуляризации, а проблему плюрализма. Религия утрачивает характер культурного традирования, формирующего человеческую судьбу, но все более и более становится объектом свободного выбора в условиях плюралистического рынка религиозных символических систем. Эта динамика непосредственно связана с ростом интолерантности в сфере религиозного сознания. С одной стороны, интолерантность образует естественный противовес против неограниченного релятивизма, при котором утрачиваются смыслы и цели, т.е. разрушается культурно-религиозная подоснова существования человека и уменьшается его способность к выживанию. Но 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 понятными, то он вполне может позволить себе быть толерантным по отношению к верующим других религий и конфессий, которые по собственному «недомыслию» отклоняют само собой понятное. 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» противонаправлены интенциям демократического государства. Религия представляет интерес для государства, так как религия не частное дело. 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. В связи

---

[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.; Mildenberger M. Die religiöse Revolte. Frankfurt a.M., 1981. – 318 S.

с этим государство подходит к анализу религии 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 (этос, внутренние установки, убеждения, смысл жизни, целеполагания, мотивации, идеалы и т.д.), в формировании которых участвовали традиционные религии. Поэтому государство имеет интерес и в дальнейшем взаимодействии с этими религиями и должно признавать их вклад в государственное благосостояние, способствовать традиционным религиям. Демократическое общество живет активностью своих граждан. Одной из немаловажных сторон такой активности является религиозная активность. Поэтому вектор этой активности небезразличен государству.

В связи с вышесказанным, 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 такой статус религии, который полностью уравнивает между собой любые религиозные проявления в обществе, в т.ч. уравнивается индивидуальная религиозность и общественные формы проявления религии. Характерным примером является 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 (ср. высказывание Томаса Джефферсона: «Я сам себе секта», что нашло отражение в поправках к конституции относительно религии). Эксклюзивизм в восприятии религии особенно характерен для восточных автократических государств, когда религией признается только одно религиозное движение, 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 религиозные общины не получают статуса религии и, соответственно, не имеют определенных государственных привилегий и льгот, определенным образом ограничены в своей деятельности (напр. Германия).

Итак, ситуация «неустойчивого» религиозного сознания, чтобы не ввергнуть человечество в апокалиптическую атомизацию, нуждается в корригирующем процессе, когда мог бы быть найден срединный путь между

релятивизмом и абсолютизмом. Это является актуальной задачей в первую очередь 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 повседневным событием. Глобализация экономики и политики и ассимиляция культур привели человека в состояние взаимодействующего соседства. Последователи различных вероучительных общин живут друг рядом с другом, постоянно соприкасаются, приходят во взаимодействие. Поэтому более уже не существует никаких религиозно или культурно замкнутых регионов человеческого обитания. Следовательно, человеку современности необходима способность к совместной жизни с инаковерующими. Он должен обладать умением встречать их без предварительных условий со своей стороны. Он так же должен быть открыт для их религиозных ориентаций и интенций, чтобы смочь их действительно понять, однако, без отказа от собственной позиции. Совместная жизнь, взаимообмен в процессе диалога может быть углублен до методического подхода к религии, который представляется родственным подходу герменевтики[4] и подчиняется тем же ограничениям. Но внутри этих ограничений он обладает большей глубиной проникновения, чем религиоведческий подход, исключающий теологическую компоненту [5] . Когда религиоведение осознает ограниченную глубину проникновения в исследование 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 себя исключительно обладающим абсолютной истиной, 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. Итак, этот аналитический материал рассчитан на практикующих в вере специалистов по религиям и подразумевает в дальнейшем 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 a.M., 1973. – 454 S.

## 1.1. Единство религии

### 1.1.1. 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 и далее продолжать жить в изолированности, они брошены в единый тигель истории, они активно обмениваются своими идеями и значительно взаимовлияют друг на друга, иногда сознательно, а иногда и бессознательно. Итак, в нашу эпоху к жизни вызван новый синтез культур.

Арсенал разнообразных религий сегодня не является достоянием умов исключительно ученых-теологов, которые в свою очередь ныне контактируют с коллегами из других религий не только в плоскости идейных баталий, но большей частью за столом диалога. Культуры мира еще никогда 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 следующую объективную проблему:

Существует плюралитет или множественность религий, и каждый религиозный человек чувствует внутреннее противоречие в таком положении дел, потому что множественность в конечном счете означает не только ***много***образие, но и ***разно***образие.

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 непонятна.

Религиозная экумена переживается сегодня как актуальная и настоятельно требующая разрешения проблема религии. Мартин Лютер Кинг подчеркивал в своих выступлениях: «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». Я хотел бы 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 напр. в начале-середине XIX в. прусскую масонско-розенкрейцерскую политику объединения конфессий, на втором этапе которой была государственно создана Объединенная лютеранско-реформаторская церковь [6], а на третьем этапе разыгрался т.н. «кёльнский спор», приведший к конфликту во взаимоотношениях между Католической церковью и прусским государством[7]), но и положительную (как напр. II Ватиканский собор, экуменические контакты Сиро-яковитской церкви Кералы[8] с индуизмом и исламом). В свою очередь «экуменизм снизу» является для христиан закономерным следствием понимания болезненности разделенного состояния Церкви Христовой.

Итак, сегодня никакая религия не может и впредь игнорировать другие религии и существовать в изоляции. Религии, как и народы, необходимым образом пребывают в сообщении друг с другом, но их сосуществование – это только первый шаг, ведущий к религиозной толерантности, а во втором шаге достигается уже более глубокое взаимоотношение, чем просто толерантность. Затем начинается путь к открытому диалогу, т.е. к третьему шагу, который означает взаимообмен и обоюдное стимулирование собственных сокровищниц религиозной мысли. Этим самым религии укореняются на пути к обоюдному взаимопониманию.

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 её совершенную полноту. Чрезвычайно важно осознавать тот факт, что мы как люди обладающие свободой способны значительно препятствовать движению истории, можем искривлять и зацикливать ее ход.

Напряжение между единством и многообразием может ввергать в 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 проистекает безрелигиозность и равнодушие, являющиеся путем к атеизму; человек опасно балансирует над пропастью духовной смерти. Чтобы преодолеть эти экстремальные восприятия религии необходимо найти золотой срединный путь, необходимо открыть новые подходы к пониманию религии и, тем самым, переосмыслить прежние понятия религии по-новому.

---

[6] Einheits Kirche Union

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

[8] Юг Индии.

### 1.1.2. Принцип единства

#### 1.1.2.1. 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 *e;scaton* 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 постоянно действующая в истории истинная религия, или, лучше сказать, таковая должна существовать, и она лежит в основании всех религий человечества. Т.е. 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 обладают в различных формах и степенях большим или меньшим совершенством, раскрытием истины и чистотой. Эта «религия» в религиях представляется тогда 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. Все религии представляются в данной гипотезе различными вероисповеданиями, двигающимися параллельно друг другу и в итоге, в эсхатон, в конце исторического человеческого паломничества встречающимися в одном пункте.

Гипотеза предусматривает двойное основание. Первое – это антропологическое. Существенной чертой человека как целого (и, особенно, человеческого духа) является то, что он не успокаивается и не реализует самоисполненность, пока он не достигнет единства. Где правят балл 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 заключает 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 и философский характер и относится к собственной сущности религии. Человек наблюдает в религии

трехступенчатую структуру, которую он пытается в процессе своей рассудочной деятельности (теология относится к сфере этой деятельности) гармонизировать и объединить:

1) действительность по ту сторону здесь-бытия

2) есть предельный смысл, ценность и цель[9]

3) человека.

Здесь, как мы видим, сущность религии напрямую связана с сущностью человека, а одной из принципиальнейших характеристик сущности человека 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 как человек – значит находиться в отношении к нечто или некто 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 как результат 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 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 сознавание 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 предельный трансцендентный смысл, на Бога. Он постигает его во взаимоигре свободных личностей. При этом, как отмечает Виктор Франкл, «чем более всеобъемлющ смысл, тем менее он постижим. Бесконечный смысл необходимо

---

[9] Энтелехия.

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

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 взаимоигра свобод реализуется в истории, потому эти смысл и установка являются историческими величинами. Человек исторически обращен на Бога, Который преддает нам посредством своей божественной свободы смысл и установку веры в форме исторического события.

Тот, у кого религиозность отсутствует на сознательном уровне, будет все же в какой-то степени религиозен бессознательно (напр. вера в высший порядок, всемогущество разума и т.д.). Сюда относится и феномен так называемой латентной религиозности, свойственный секулярным обществам нашего времени (напр. 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 интеллектуал, 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 не причисляли себя ранее к адептам религии. В том случае, 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 предстоит 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, выражаясь в религиозных понятиях, движется к Богу, богоуподобляется, обоживается (греч. *θέωσις*). Эта формальная схема представляется общей всем религиям.

---

[11] Франкл В. Человек в поисках смысла. М., 1990. – С. 88.
[12] Portmann A. Biologie und Geist. Zürich, 1956. – S. 63.
[13] Франкл В. Человек в поисках смысла. М., 1990. – С. 129.

И буддизм, эта парадоксальная «религия без Бога», несмотря на разную в вероисповедных деталях терминологию не составляет здесь никакого исключения, хотя и отказывает человеку в последней действительности (субстанции). В буддизме, как и в индуизме, нет Бога как личности (Ангуттара-Никайя III, 62), но в том же буддизме существует абсолютное: дхарма (учение), и цель – нирвана, являющаяся последней действительностью, и путь – путь просветления через дхарму, есть и ставший знаковым человек. Да и политеизм признает наличие абсолютного и пути к нему, и даже более того, среди богов существует не только иерархия, но и, в конечном счете, полное иерархическое единство пантеона. Итак, рассмотренная нами формализованная схема подходит всем феноменам религии.

1.1.2.2. 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 соглашаться 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 многообразие человека. 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:

$\exists!y\,(WR(y) \wedge y \subset \bigcup xGR(x) \wedge \bigcap xGR(x) \subset y)$

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 требует от такой истинной религии или 1) 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), или требует 2) 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 удовлетворяет данным научных исследований. Второе требование вызывает у человека психологическую фрустрацию, которую он и хотел бы преодолеть с помощью религии.

Последняя идентификация указывает на трансцендентно-имманентное единство религий (причем имманентное подчеркивается здесь более), и хотя это на первый взгляд очень простое представление, но 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 не может даже при огромном желании не заметить противоречащие друг другу черты в различных религиях. Некоторые ученые пытаются преодолеть эту трудность или когда они занимаются лишь тем, что они сами наименовали развитыми религиями (и при этом игнорируют т.н. примитивные формы религиозности), или когда они рассматривают единство всех религий как формальное и абстрактное понятие, которое обще всем религиозным феноменам.

В первом случае религиоведы исходят из точного феноменологического изучения предмета, чтобы ввести затем личностные «культуроведческие»

оценки. Во втором случае они так глубоко закапывают т.н. ядро в землю, что оно уже не может являться ни для какой религии животворящем семенем, но выхолощенной абстракцией нашего рассудка.

2) Вторая трудность заключается в том, что этот зародышевый принцип уже не может быть никакой исторической религией, но, в лучшем случае, идентификационным ядром всех религий. Однако религиозный человек живет не исключительно одними корнями, но в основном плодами религиозного древа. Чисто семенное ядро не предоставляет ему функциональную защиту и мировоззренческую ориентацию в здесь-бытии, ожидаемую им от религии как живого древа 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 её место поставить абстрактную квинтэссенцию религии, которая не в состоянии удовлетворить многообразные религиозные потребности человека. Этот процесс мы наблюдаем, начиная с Нового Времени.

Даже если мы предположим, 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.

### 1.1.2.3. Антропологический фактор и многообразие 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). Из различия этих антропологических уровней берут свое начало плюрализмы 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 превосхождение 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 т.ч. и деградация) задаются полярностью внутреннее-внешнее, имманентное-трансцендентное. Эта полярность – условие существования системы. Внутренняя неравновесность системы – форма нормального существования системы 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 не детерминирован полностью 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. Словами Фомы Аквинского (1225 или 1226-1274), человек – это „*unitas multiplex*“ (латин. многослойное единство).

Итак, человеческая природа многослойна и многообразна. В этом смысле можно сказать: совершенного человеческого естества не существует. Каждый человек своим собственным способом осуществляет совершенство человеческого. Если верно утверждение, что каждый человек в той или иной степени является *homo religiosus*, то каждый глубоко религиозный человек имеет свою религию (т.е. как минимум и традиционная для общества религия будет в его личном прдставлении носить отличительные особенные 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 что социальное предстоит им лишь как абстракция с определенной широтой вариаций, то индивидуумы вновь и вновь придают общественно действенной символической системе свои инновативные импульсы. Особенно этот процесс заметен в этнических религиях[14], но имеет место и в традиционных религиях. 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 Капила.[15] 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 на религию или не-религию 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

[14] Elkin A. P. Aboriginal Men of High Degree. Sydney, 1945. – 393 P.
[15] VII в. до н.э., основатель дуалистической философской системы санкхья.

путем от человека к Богу[16]. Постоянное 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 это единство с другой стороны не может быть чисто трансцендентным и дезинкарнированным (развоплощенным). История религий показывает нам, что религии повествуют о наличии множества богов. Это признается и самими религиями. Библия не будет здесь 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»); Даниил 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. Как примеры приведем 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 тысячами[18] богов в индуизме скрывается неименуемый и незримый Всесвятой (санскр. *garbha-grha*): «в Нем все боги есть одно [едино]» (Атхарва Веда XIII,4; ср. Риг Веда I,164,46: «Индрой, Митрой, Варуной, Агни его называют, а оно, божественное, …что есть одно, вдохновенные называют многими способами. Агни, Ямой, Матаришваном его называют»; а так же 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 так же

[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.).

[17] Ägyptische Hymnen und Gebete. / Hrsg. Assmann J. Freiburg, Schweiz, 1999. – Nr.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 Упанишадам.

упомянуть более позднюю концепцию тримурти: триединство верховных богов индуизма Брахмы, Вишну и Шивы, они изображаются с одной головой и тремя ликами. Когда древние греки употребляли понятие «Бог» (o` qeo.j), то 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 и 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* (лат. Бог свободный, почивший от дел), самоограничивающемся Господе всех сил[19].

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 при том единство нельзя путать с единообразностью 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, 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 энтитета[20],
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, нашей задачей будет увидеть, что существуют как единство, так и многообразие, и, прежде всего, что принцип единства реализуется преимущественно не в сущностно-эссенциальной сфере, а в области

---

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

[20] От латин. *ens* = существующее; 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 ouvsi,a, ср. u`po,stasij.

экзистенциального. Очевидно, что это единство в обозримом времени не достижимо, однако, оно уже присутствует как динамическая сила.

Целью этой книги является показать, что эта динамическая сила действует в наши дни, чтобы пробудить наше чувство ответственности. Быть сознательным и дальновидным религиозным человеком означает сегодня, прежде всего, быть незакрытым по отношению к религии или нерелигии наших ближних.

### 1.1.2.4. Концепции соотношения религий

Если цель возникновения религий – отделиться от ложного пути к трансцендентному совершенству (спасительность религии), и итоговое направление этого процесса отделения верно, а сам процесс постоянен, то в ходе исторического развития религии, правильно развивающиеся, 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 никакой спасительностью, поэтому бессмысленно соотносить религии друг с другом по степени совершенства. Если бы было нужно определить три предыдущие формы соотношений в нескольких кратких предложениях, то это можно сделать следующим образом.

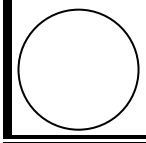
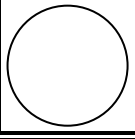
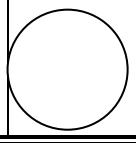
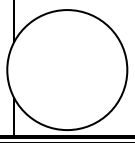
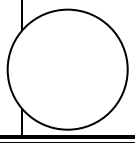
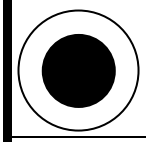
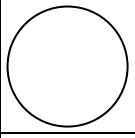
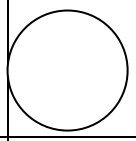
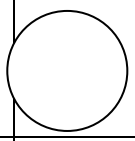
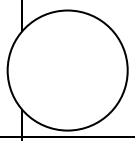
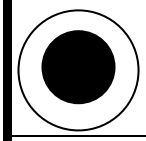
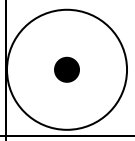
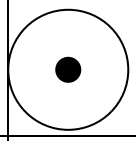
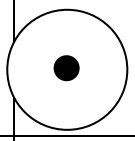
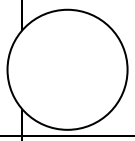
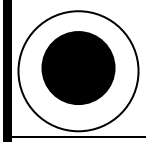
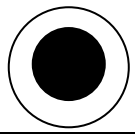
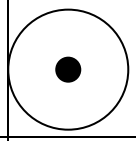
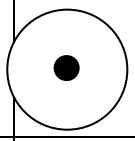
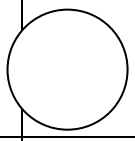
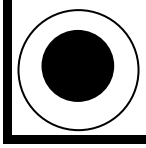
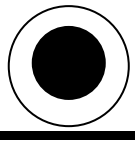
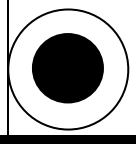
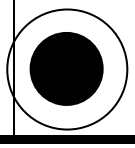
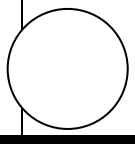
Соотношение между религиями ни в коем случае не синкретизм. Почему? Синкретизм прокламирует: все религии одинаково хороши и одинаково недосовершенны, все они – равноценны. Но тогда отрицается сам принцип возникновения новой религии как отделения от ложного пути к Богу, предлагавшегося другой религией, а совершенствование и развитие религий, составляющие основу иерархичности, невозможны. Это так же и не соотношение избранности (эксклюзивизм). Смысл эксклюзивизма: «моя» религия единственно истинная и совершенная, а все прочие – ложные религии, 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 и истинной религии, они реализуют в различных степенях 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 единой структуре религии.

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 в теистических понятиях, 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, еще раз. Существует четыре теоретически возможных варианта интеррелигиозного соотношения по степени совершенства (в теологии, религиоведении и философии религии): эксклюзивизм, инклюзивизм, синкретизм и атеизм (таблица 1). Но в последнее десятилетие XX-го 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 ведется много дискуссий и споров по ее поводу [21]. Неоднозначность ее восприятия в научных кругах, как я считаю, вызвана ее неоднородностью.

**Таблица 1 – Концепции 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).

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

Существуют две формы этой концепции: левая и правая. Левый плюрализм не признается ни Православной, ни Католической церквями и развивается в основном преимущественно в англоязычном регионе (США, Канада, Англия), но также и в Германии (особенно Мюнхен). Это направление чаще всего называют «плюралистической теорией религии» или «плюралистической теологией религий». Ведущими представителями её 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 действенна независимо друг от друга. Итак, некоторые религии-современники равноценны и равноспасительны, а, следовательно, независимы от Иисуса Христа, как Он конципируется внутри христианской теологии[22].

Эта религиозно-плюралистическая теория, очень модная ныне на Западе, делает попытку 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 определённое отрицание абсолютной (религиозной) значимости аксиологии своей веры, хотя «плюралистическая теология религий» и утверждает по этому поводу, что абсолютные ценности веры каждой религии остаются совершенно непоколебленными, потому что религия – это носитель абсолютных ценностей, или же она вовсе не религия, а пространственно-временная версия философского идеализма.

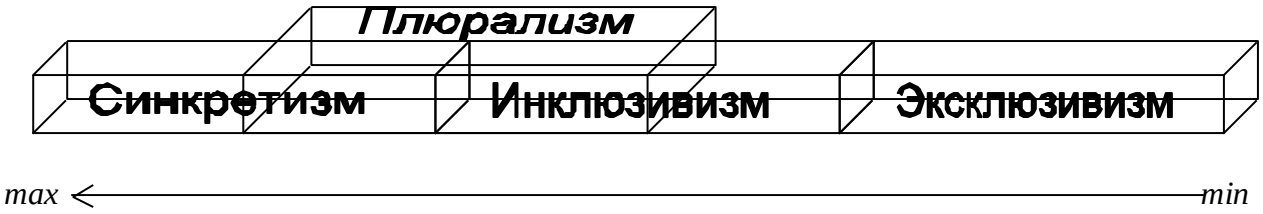
Однако правый плюрализм не внерелигиозен и не сверхрелигиозен, как вышеупомянутый левый. Его представителями являются Ганс Кюнг, Раймундо Паниккар, Райнхольд Бернхардт, Уильям Бурроус, Виллард Окстоби, Ульрих Шён, Ульрих Манн и Пауль Шварценау. Призыв правого плюрализма ко всем религиям быть взаимооткрытыми в содержательной своей части звучит как мужественное вопрошание религии, обращенное к себе самой. Такое

---

[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 Aufklarung 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.

вопрошание предохраняет религии от стагнации, дезадаптации, дисфункции и, в итоге, отмирания. Если левый плюрализм встраивается в синкретизм, то правый плюрализм позиционируется в инклюзивиме (рисунок 1). 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 (напр. религия Ветхого Завета и религия Нового Завета – см. Ганс Кюнг). Левый плюрализм, утверждая сущностную равноценность ряда религий из одного исторического периода (напр. христианство и буддизм – см. Пол Книттер), не отрицает возможность их диалектической иерархичности.

**Рисунок 1 – Плюрализм в системе концепций межрелигиозных отношений**




*вектор роста энтропии религиозности*

Формула правого плюрализма практически повторяет слова раббана Гамалиила, авторитетного в Талмуде и известного в Новом Завете как учитель 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 неё, 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 друг другу открытые религии во взгляде на реальность Бога. Они служат предостережением 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 на друга открытом со-переживании и со-бытии религий, т.е. об активном вопрошании: 1) об абсолютной и 2) об исторической истине каждой религии (ср. формулировку профессора католической теологии Медарда Келя из Франкфурта на Майне[23].

1.1.2.5. Путь к единству и Мессия

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

[23] Kehl M. // Katholische Nachrichten-Agentur -ÖKJ. 1996. № 33.

Однако задачей самой книги не является доказательство этого тезиса, это уже не задача религиоведения и философии религии, а апологетики. В задачу книги входит показать, 1) что существует основополагающее единство религии, не только в виде некоей абстрактной квинтэссенции, но обладающее онтологическим и историческим характером, и 2) что существует динамическое единство подлинных религий, не в форме неопределенной и неустойчивой религиозности вообще, но как становление в общечеловеческую и кафолическую религию. Т.к. наш анализ является религиоведческим, а не религиозно апологетическим, то из него не выводится идеологема, что такая религия есть в действительности Православная Кафолическая 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 кафоличности (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:

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 (греч. Христос) 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 что они 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 1) и 2) следует: христианство лишь тогда претендует быть истинной религией, когда оно вполне серьёзно воспринимает свою кафоличность (соборность), универсальность, когда оно признаёт, что оно присутствует везде, где живет религиозная истина без оглядки на её 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

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

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 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 так же высказывание представителя александрийской богословской школы раннего христианства, Климента Александрийского[28], по поводу элевсинских мистерий[29], что в них «есть предугадание истины».

Вышесказанное означает, что Христос, истинно живой Христос, Бог и Человек, начало и конец, единородный Сын Божий и перворожденный всех творений, через которого всё стало быть, что стало быть, что Он не является исключительной монополией некоторой особой религии, и что 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 что Он заключает и несет в себе всё то, что онтологически не против Него.

Мессия – это не только историческая данность, но и антропологическая заданность человека (см. далее раздел «Типы личностей»), которая может поведенчески реализовываться в ответственности человека за людей и все творение вцелом. Эммануэль Левинас писал в связи с этим, что ответственность за другого означает «быть-для-другого-человека» в терпеливой самоотдаче как собственно «для-Бога» (à-Dieu). Ответственность за другого – расставание с собой, пустота неба нашего детства и путь к религии взрослых. Это – открытие

---

[25] Ок . 100 - ок. 166 г. н.э.

[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). Книга 3, глава XXV,1 / Сочинения святаго Иринея, епископа Лионскаго. — СПб, 1900.

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

[28] Климент (Тит Флавий) Александрийский (ум. до 215) – 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 её 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.

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 Мессией.[31] 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 так же 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 вероисповедания. [33] В этом отношении Мессия с каждой религией, но не в каждой религии. Царство Божие растет денно и нощно 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) $\forall x\,(M(x) \wedge \neg G(x, \iota\chi) \supset \exists y(S(y) \wedge P(y, x) \wedge V(y, \iota\chi)))$
Здесь M:=человек; G:=онтологически быть против N; S:=душа; $\iota\chi$:=Христос; P:= принадлежит; V:= связан с.

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.

---

[31] Lévinas E. Difficile liberté: essais sur le judaïsme. Paris, 1976. – P.120.
[32] Соловьев В.С. Собрание сочинений. Брюссель, 1970. том 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 святаго Иринея, епископа Лионскаго. – СПб, 1900.

В контексте с евангельскими словами, утверждающими, что тот, кто не против Христа, тот с Ним, непосредственно следует высказывание Спасителя: «Посему говорю вам: всякий грех и хула простятся человекам, а хула на Духа не простится человекам; 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 что 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.

### 1.1.3. Опыт – мистерия – миф

#### 1.1.3.1. Религиозный опыт

Слишком часто христианами забывается, что Церковь – это таинственная реальность, именно полноценная сущность с телом, душой и духом, паломническое место путника, тварного бытия на пути к совершенному исполнению себя, или, говоря на христианском языке: 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 о религии, приемлемая для людей различных вероисповеданий. В прошлом это было почти немыслимо, сегодня может быть возможно. Однако трудность ведения такого разговора остается, потому что это тяжёлая задача, быть понимаемым и принимаемым (акцептируемым) адептами разных религий, ибо экзистенциальная со-игра религий с одной стороны усиливает их восприимчивость, а с другой стороны очевидно порождает и опасность дешевого эклектизма, который в целом представляет собой не религиозный синтез, а религиозное отчуждение.

Если говорить с представителями вероисповедания, резервирующими только за собой подлинную православность или правоверность (я имею ввиду 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 человек, ведущий разговор в таком ключе, будет выглядеть среди адептов своего же вероисповедания подозрительным на ересь, т.е. вызывать реакцию отторжения. При таком разговоре всеми его участниками будет испытываться неловкость, а религиозные чувства многих будут просто ранены. Если же не вести такого разговора, то останешься недопонятым и в конечном итоге неверно понятым верующими других религий. В дальнейших темах книги будет предпринята попытка осмысления и представления в аналитически редуцированном виде принципа кафоличности религии, когда одновременно будет предпринята попытка выявить понятийный язык, приемлемый для межрелигиозного диалога.

Проанализируем теперь логически ситуацию с мистической реальностью в религиях. Все религии заявляют себя как путь к единственной религиозной вершине и к онтологическому единству мистической, таинственной реальности. Такой мистической реальностью для христианского сознания является Церковь. Всматриваясь в историю религий, мы будем вынуждены 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 внутреннейшем 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 неимоверное 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 существует также 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 вещей: 1) своеобразную экзистенциальную единственность и абсолютность каждого истинного религиозного опыта и 2) объективно-рефлексивную реальность этого опыта. Исходя из этой ситуации с религиозным опытом 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».

#### 1.1.3.2. Единая мистерия

Содержательным предметом истинного религиозного опыта является «*мистерия*» – космотеандрическое единство действительности, нераздельное и неслитное единство космоса, Бога и человека. Человеческая открытость на

истинное направлена на внутреннейшую тайну действительности. «Истинным» надлежит тогда называть религиозный опыт, когда он затрагивает именно космотеандрический 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, реализуется и осуществляется в нашем мире одна и та же мистерия, причем каждый раз в некотором ином аспекте себя самой. Сказанное вовсе не означает, что эта действительность имеет много имен, и каждое имя есть новый аспект, новая манифестация или откровение реальности. Однако каждое такое имя служит педагогической цели, подводит к осмыслению этой неделимой мистерии и выражает ее. Здесь 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» (Деяния 17,22-23).

Для верующих различных деноминаций эта мистерия связывается с различными именами: Христом, Вишну, Буддой и т.д. Отсюда для адептов религий возникает неосознаваемая или неверно осознаваемая опасность тривиального эклектизма, 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 чём в XIX-XX вв. многие деятели индуизма заявляли открыто (Свами Вивекананда, Рабиндранат Тагор, Махатма Ганди, Рамакришна и т.д.). В последние столетия христианство показало себя богословским восполнением индуизма (напр. учение о тримурти) и определенным обращением индуизма. Христианство обогащает индуизм доселе отсутствовавшей в том трансцендентной действительностью в религиозном целеполагании. 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 заниматься разрешением этой дилеммы не входит в задачу религиоведения, но в задачу основного (или систематического) богословия. Религиоведение и философия религии служат помощью 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. Первым правилом для верующего становится тогда благоговение перед своей верой и уважение иных вер. Но вера не доказуема, а лишь показуема. Показуемость же 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, т.е. принятого всеми. Заниматься разработкой терминологии этого языка входит в задачу тех, кто претендует на кафоличность своей веры.

### 1.1.3.3. Миф и перемифологизация

#### 1.1.3.3.1. 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 также и религиозные надежды и идеи. Секуляризирование по воле Церкви (*saecularusatio*) 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 теологии. [34] Секуляризм определяется как деградация секуляризирования. *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, секуляризирование – 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

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

теологической точки зрения, секуляризирование не является обязательно отпадением от Бога. Секуляризирование – скорее этап на пути человека к Богу. Принцип полярности мира и Бога выводит на три различных понятия секуляризирования [35] : 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 перефункционируются, запрещаются или обретают противоположное значение. Таким образом, распространение христианства сопровождалось секуляризированием 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 приспосабливало 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 стороны следование ее внешней организации схеме Римской империи: имперские иерархии, должности, титулы и звания стали моделью. Этот процесс часто именуют *imitatio imperii per sacerdotium* (лат. имитация империи священством). Это – факт секуляризирования, обусловленный не жаждой 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.

Христианство за два последних столетия подверглось секуляризированию гораздо больше, чем осмеливались на то в своих мечтах наиболее категоричные вольнодумцы. Церковная власть представляется ныне отзвуком прошлой власти,

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

а вера характеризуется индивидуальным произволом. Религия становится сегодня товаром потребления частного пользователя, произвольно манипулируемым и замещаемым. Даже сам 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 мы призваны Богом для исполнения долга человеческой жизни по законам разума и его максим. Бог, в реальности которого был еще убежден Вольтер, 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 человек.[36] Но 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. Итак, он осознает себя брошенным на произвол самого себя. Но психологически это трудно вынести. Как здоровый человек, потребляя необходимое питание, не размышляет о протекающем в внутри него обмене веществ, а доверяет это своему организму, так и религиозный человек, принимая на веру смысловую систему этого мира, доверяет, 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 секуляризированном 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. Секуляризирование, изначально выступившее в юридическом облачении как экспроприация церковного имущества, охватило за

[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.

последних два столетия 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 демократия,[37] а также в принципиальном философском понятии достоверности, со времен Декарта определяющем познание[38]. 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 секуляризированное сознание попадает в пропасть мышления. Это – та бездна, от которой содрогался Кант. Тогда бытие начинает проваливаться в саморазверзающейся под ногами человека бездне. Человек, отрицая сверхприродное как иллюзию, присвоил себе землю с ее богатствами и теперь угрожает своему собственному существованию. Люди настолько далеко зашли, что могут полностью искоренить друг друга. Никакой вид живых существ не заблуждался настолько. 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 секуляризируется вплоть до бесчеловечности.

Но человек, чтобы целеполагающе действовать по отношению к ценностям жизни, нуждается в осмыслении порядка историко-социальной действительности. Человек как человек реализуется не на уровне природных инстинктов (на котором он функционирует как животное), а на символическом эпиуровне 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? Здесь область мечты о возвращении потерянного рая. Творение, грехопадение, воскресение и спасение – христианские этапы на том пути. Всякое культурное обновление – это принятие новой поведенческой

---

[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.

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.

Мы находимся сегодня в «конце Нового времени», когда вся человеческая цивилизация и культура ввергнись 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, которым человек в отличие от животных не управляется (за исключением исключением чисто биологических отправлений). «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 социо-культурным

порядком, опосредуемым для него значимыми другими, которые несут за него ответственность».[40]

У животного сразу за обработкой информации (зрительной, слуховой, обонятельной и т.д.) моментально следует действие, диктуемое инстинктом (безусловным, условным рефлексами 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 целеполагание 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. напр. 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 (к этому мы вернемся позднее: тема 6, раздел 2 «Содержание понятия „религия“», пункт а). Перемифологизация не является демифологизацией, но омифологизацией с целью вновь обрести полноту смысла откровений в религиозном сознании. Но 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 определяется как вихрь энергии в вакууме. Предварение такого понимания мы встречаем, например, в дзен буддизме: «Материя – это пустота, пустота – это материя». Даосизм учит: «Дао

---

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

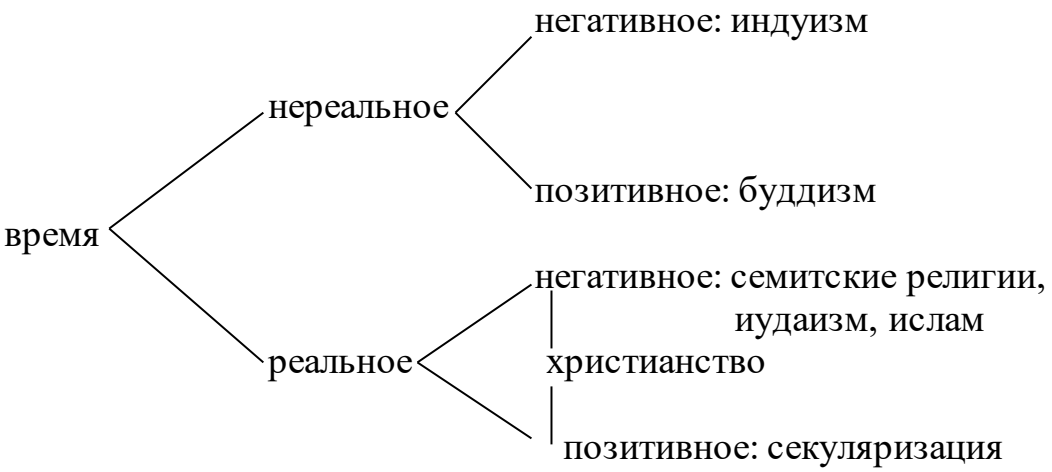
[41] Habermas J. Warum die säkulare Gesellschaft und die Religionen aufeinander hören müssen / Речь при получении премии мира, 15.10.2001. http://www.berlinews.de/archiv/2436.shtml

совершенно пусто, но при пользовании им его, пожалуй, не наполнить».[42] Сходное мы найдем и в мистике других религий. Вакуум содержит в себе полностью все возможное, что подлежит природным законам. Но реальность возникает лишь тогда, когда она полгается 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 временно́й 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 временно́м 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 так же является царством человека и космоса.

Рассмотрим вышесказанное в контексте истории религий. Для простоты восприятия применим схематическое изложение материала (рисунок 2).

**Рисунок 2 – Аксиология времени в религиях.**




1.1.3.3.2. 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 глубоко идущие трансформационные процессы. Нынешнее постсекулярное общество расширяет

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

границы религиозного сознания. Это значит, что предыдущая работа религии над мифом требует продолжения. Необходима поступательная перемифологизация религий как актуализация религиозного сознания в секуляризированном 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». По-новому 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 чего ему нужен персонализм, лишенный религиозных черт. Тогда 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 смыслосообщающей системой интерпретации мира как целого и всегда имеет культурно-специфическое облачение, мифологизирована культурой (Хорст Райман, Райнер Дёберт, Томас Лукман, Никлас Луман, Питер Бергер, Дарио Сабатуччи, Эрни Пайл).

Именно поэтому развившаяся секуляризированная культура требует перемифологизации религий для того, чтобы религия продолжала оставаться самой собой, не вырождаясь в политизированный фундаментализм. Перемифологизация задействуется, 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 соотнестись с авторитетом науки, обладающей в секуляризированном обществе монополией на познание. И, в-третьих, оно должно соотноситься с предпосылками современного правового государства, конституирующего профанную мораль.

Секуляризированная 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 т.н. нео-эзотерическими религиями современности.

Требование перемифологизации и новой «секулярной религиозности» остается пока без ответа, что ведет к маргинализации этих религий в секуляризированном мире. Такая маргинализация с одной стороны приводит эти религии к тому, что они поступательно 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 стороны 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, секуляризированном 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 только 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 христианством[43]. Такие

[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-табаййюн», 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

партии стремятся к установлению своего тоталитарного господства в государствах, но тем самым усиливают в другой, большей части населения своих стран процесс адаптации христианских ценностей.

Перемифологизация направлена в первую очередь не на верующих, а на тех членов нашего общества, которые считают любую форму религии 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 политических партиях, среди представителей индустрии, а так же в средствах массовой информации и искусстве до сих пор касательно религиозного феномена 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 секуляризированному миру, мы должны преодолеть раскол между техническим разумом и религиозным сознанием, между консумизмом повседневности и духовной аскезой.

1.1.3.3.3. 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 взаимосоотносимая полярность трех конститутивных полюсов целого: божественного, человеческого и материального. Человек концентрирует их в себе и является поэтому «тринитарной мистерией», которая выражается в его религиозности.

Эта антропологическая *constitutio* человека предполагает и религиозную. Существует много религий, но не существует религии религий. Сверхрелигия или абсолютная кафолическая 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

---

для борьбы с христианством в Индии. Следует отметить, что в 30-е и 40-е годы XX-го века эта индуистская партия находилось в близких отношениях с Национал-социалистической рабочей партией Германии, возглавлявшейся Гитлером, и активно поддерживала фашизм в Европе.

современный цивилизованный мир почти потерял или, по крайней мере, очень часто искажает и извращает.

В одной книге по религиоведению и теологии невозможно проанализировать 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 противополагающем в области религиозного.

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

### 1.1.4. Психологические установки восприятия религии

#### 1.1.4.1. Интровертивный и экстравертивный полюса

Первый контакт, но не с самой проблемой восприятия соотношения религий, а с простыми людьми, интересующимися этой проблемой, а также и со специалистами, изучавшими её, позволяет распознать две экстремальных психологических установки (Людвиг Ланге). Я буду обозначать 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 мы 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. Мы назовем ценностную ориентацию экстравертированной личности на религию центробежной установкой.

Прежде чем перейти к краткому описанию этих двух установок мы должны сначала осознать, что они являются психологическими тенденциями. Очень часто религиозная контроверза – 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 простости 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!

Мы можем подробно описать центробежную и центростремительную установки, показать, какие взгляды имеют представители этих установок на проблему соотношения религии и религий, хотя большинство из них не отрефлексировало 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-русских отношениях, атомных бомбах, современном искусстве, европейской интеграции и тому подобном, и из его ответов сделать заключение по его установке касательно восприятия религии. Нашей задачей, естественно, не является описание чисто психологических установок, но лишь интерпретация этими установками проблемы соотношения религии и религий.

1.1.4.2. Центростремительная установка

Люди с этой психологической установкой будут акцентировать свое внимание на очищении всякой религии, когда они указывают на её сущностное ядро. 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 вовсе никакой. Истинная религия – не столько внешняя форма выражения какой-то религии, сколько её дух и её интенция. То, к чему затем сведет свою речь человек центростремительной установки, не прозвучит 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.

1.1.4.2.1. Негативная центростремительная установка

Негативная сторона этой установки заключается в опасности подпасть под обманчивое и размытое чувство религиозности вообще, дающее некоторым представителям негативной центростремительной установки ощущение того, что каждый человек – брат, но в действительности такой представитель этой установки 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 и красоте и совершенстве собственной религии. Отсюда вырабатывается точка

зрения: «Что касается до 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 исполнит наша религия свою миссию и приведет к благословенному миру в мире. Только так мы обретем спасение».

Негативная центростремительная установка не является принципиально фанатичной и односторонне ограниченной, хотя и скрывает в себе такую опасность. Но 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, благовествуемую 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.

#### 1.1.4.2.2. Позитивная центростремительная установка

Позитивный аспект центростремительной установки требует, как и негативный, 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 ставит ударение на конкретности религии и традиционализме следования вере, позитивная делает акцент на универсальности религии и модернизирующем втором обращении внутри каждой религии.

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

1.1.4.3. 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 истинная религия позиционирована для представителей этой установки 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 исторические институции – 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 им подобных направлениях. Мы можем также и здесь различать между позитивной и негативной центробежными установками.

1.1.4.3.1. 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 есть в своем роде 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 всё это в конечном итоге представляет собой особую разновидность религиозной установки.

Представители этой установки цементируют устои секулярного общества. Они положительно относятся к иерархическому структурированию общества. В условиях религиозных кризисов склонны к поддержке представителей негативной центробежной установки.

1.1.4.3.2. 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 они не будут следовать принципу собственной исторической эксклюзивности и готовы распроститься со своими старыми традиционалистскими привязанностями. Исторические религии настолько жизнеспособны, насколько они готовы очиститься в этой универсальной религии человечества. Эта новая форма религии есть, по существу, 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».

Эта 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 индивидуализму 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 (таблица 2), чтобы достичь лучшего понимания нашей 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.

**Таблица 2 – Психологические установки восприятия религии.**

| | центростремительная установка | центробежная установка | |
|---|---|---|---|
| позитивная | 1) инклюзивизм + правый плюрализм<br>2) религия универсальна<br>3) очищение всех религий приводит их к истинной религии | 1) агностицизм + атеизм<br>2) истина универсальна<br>3) отказ от всех религий приводит к истине | абстрактность и теоретичность |
| негативная | 1) эксклюзивизм + фанатизм<br>2) религия локальна<br>3) очищение конкретной исторической религии приводит к истине | 1) синкретизм + левый плюрализм<br>2) истина локальна<br>3) отказ от конкретной исторической религии приводит к истинной религии | конкретность и практичность |
| | a) историческая религия – отражение истины<br>b) истина – внутри исторических религий | a) историческая религия – дегенерация истины<br>b) истина – вне исторических религий | |

1.1.5. Анализ диалектических предпосылок

1.1.5.1. Unitas – pluralitas

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

Это высказывание, ставшее в плюралистическом обществе, к сожалению, для многих расхожей поговоркой, есть логически неудачная формулировка. Своим *contradictio* (латин. противоречием) оно вскрывает истинное положение вещей: 1) ведь если все «религии» «одинаковы», то существует только одна религия; 2) но если говориться 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, мы не понимаем под религией конгломерат разнообразных внешних и второстепенных черт без объединяющей их сущности. Никакая существующая религия не согласится с этой 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.

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 B:=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.

Присвоим высказыванию $\forall x(AR(x) \supset \neg SR(x)) \wedge \forall x(R(x) \supset AR(x)) \wedge \forall x(R(x) \supset SR(x))$ имя φ, тогда возможны два варианта:

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

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

Иными словами, возможны два модуса «одинаковости» религий: 1) или провозглашаемая одинаковость фундаментальна и сущностна, и, следовательно, существует только одна религия, а мы тогда не можем, собственно, говорить о «религиях», или 2) эта одинаковость случайна и не сущностна, и тогда существует множество принципиально различных феноменов, но они не являются религиями.

Нет нужды давать дальнейшее объяснение сказанного. Однако с помощью логики можно доуточнить 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 или, 1) что «все религии суть религии» (потому что «сущность» делает вещь тем, что она есть), но это высказывание – тавтология; или, 2) что «все религии суть различные формы одной сущности религии».

Именно это-то и дискутируется многими богословами и религиоведами в нашем проблемном поле[44], а именно, 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.

---

[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. – S. 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.

различные религии, или 2) что все разнообразие форм религии иррелевантно (несущественно), потому как «религия» – это лишь «сущность» религии.

С помощью диалектического анализа мы можем 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 «религия или одна, или множественна» разрешается посредством одного из двух различных образов смыслополагания: эссенциального или экзистенциального.

### 1.1.5.2. Эссенциальный образ смыслополагания

Эссенциальный образ смыслополагания оперирует, прежде всего, с понятием, с универсальным «R» и очевидно, что понятие «R» должно быть всегда одно и то же, иначе мы говорили бы о $R_1$, $R_2$,… $R_n$ 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. тема 2, раздел 3: «Антропологический фактор и многообразие форм религиозных феноменов»). Если мы понимаем под золотом определенный химический элемент, с определенным числом молекул, расположенных в определенном порядке, то существует лишь одно золото. Фальшивое золото уже не золото. Оно может сходно выглядеть, но не является золотом. 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».

#### 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 религии, т.е. они вовсе не религии, а имеют лишь видимость, иллюзорное подражание религии подобно тому, как фальшивое золото вовсе не золото.

#### Эссенциальный минимализм

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

1.1.5.3. Экзистенциальный образ смыслополагания

Экзистенциальный образ смыслополагания в отличие от эссенциального занимается не столько чистым понятием «религия», сколько эмпирической экзистенциальной формой отношений феноменов, именующих себя религиями, а не формой их явлений. 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».

Итак, мы сталкиваемся здесь 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 в целом, 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 собственно интересует 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.

1.1.5.4. Религия как комплексный антропологический факт

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

Различность предполагает единство, не только отличаемость, но и сходство, или же 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 не совершенная экзистенция. Она – комплексный антропологический факт, вмещающий в себя Бога, мироздание и человека, в его временно́й форме паломнического на этой земле здесь-бытия.

### 1.1.5.5. Субстанциальный и функциональный методы мышления

Мы можем исследовать наш вопрос с точки зрения одной из уже описанных психологических установок. Мы можем попытаться с помощью философского интегрирования применить ту или иную из упомянутых психологических категорий к нашей проблеме. Это будут вполне легитимные методы научного исследования, если мы зафиксируем задействованную психологическую установку в пролегоменах нашего исследования. Но продуктивнее будет попытаться преодолеть однобокость 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 нашей основной проблеме мы должны обратить внимание на одну из важнейших эпистемологических черт нашей культуры, характеризующих ее с момента возникновения экспериментального естествознания.

Одной из главнейших черт нашего времени, придающей нашей 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, которую не знала еще 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, повлёкшая за собой глубокий прорыв в человеческом образе мышления.

Интерес переместился с «почему» на «как», с умозрительного познания сокрытых «оснований» вещей на экспериментальное открытие результативных «способов» существования, короче: с философско-метафизического познания на естественнонаучное. Сначала философия была практически естественной наукой, в конце концов, она превращается 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 мы могли бы назвать функциональным мышлением. Естественная наука занимается не столько тем, что есть вещи, сколько тем, как они себя ведут, т.е. занимается их функционированием, их функциями. Философия, напротив, обращена к субстанции вещей, к их структуре, сущности и т.п. Это субстанциальное мышление задействовалось в течение многих веков в основном статическим образом, так что практически не оставалось возможности для динамического субстанциального мышления. Субстанциальная динамика и философское мышление зачастую рассматривались как несовместимые. Но это не так, и философское мышление не имеет права быть исключительно статическим субстанциальным методом мышления. Введение динамического мышления в философию является большой услугой, которую естественные науки оказали философии. Констатация этого факта имеет определенное значение для нашей темы.

Существует два способа рассматривать религии. Первый занимается статической структурой каждой религии, а именно её природой, вероучительными положениями религии с их статической формой как состоявшимся фактом, с аксиологией религиозной символической системы. Второй способ занимается динамической функцией каждой религии, а именно её воздействием вовне, тем, для чего она 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 не эксплицируются до конца.

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

Долгое время в философии религии преимущественно использовался статический субстанциальный метод анализа, в связи с этим и систематическое религиоведение (феноменология религии) занималось 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 мне представляется, что вышеупомянутое динамическое мышление может привести к тому, чтобы 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 плодотворным для дальнейшего развития науки. Итак, перспектива развития религиоведческой методологии представляется нам как синтез статического субстанциального, динамического субстанциального и функционального мышлений.

### 1.1.5.6. Дилемма «спасение – проклятие»

Если религия претендует на обладание спасительным благовестием, она должна настаивать на том, что отпадение от неё означает утрату спасения. Для ряда религий эта утрата восполнима, если человек следует некоторым иным путём 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. Или, формулируя 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 (напр., 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 двоякой 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 между религией, с одной стороны, как конкретным экзистенциальным восполнением 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 рефлексивной формой выражения, становящейся через вероисповедание исторической и социальной величиной и способствующей 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 этим подразумеваем, что истинные положения должны в них присутствовать, иначе религия являлась бы ничем 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 неадекватно в образах и подобиях («…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, исповедываемому 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 волей.[45]

Понятия «вера» и «религия» не эквивалентны. Религия – это объективное и внешнее, в то время как вера – субъективное и внутреннее. Религия основывается на своих собственных ценностях, независимо от того, верит в них кто-то полностью, или 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 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 недовоспринято 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 Шлетте[46]: 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, от деструктивного в этих религиях, пусть даже в отдельных случаях это и очень сложно, т.е. эти религии легитимны постольку, поскольку они могут способствовать прихождению 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 порядок, а

---

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

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

теологически – сотериоисторический, 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 слушатели 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 свидетельствует совесть их и мысли их, то обвиняющие, то оправдывающие одна другую)» (Рим. 2,12-15). «… 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 внутренно 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).

### 1.1.6. Анализ феномена «религия»

#### 1.1.6.1. 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 называется в индуизме «дхармой» (санскр. и пали: обязанность, добродетель, религия), в исламе «дин» (араб. обычай, обязанность, право, религия), 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), т.е. 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, т.к., собственно, путем достижения мистической цели единства человека и Бога является религиозный культ, который может быть как внешним, так и внутренним. Мы не должны упускать из вида этот двойной смысл религии, мистический и культовый, хотя мы, собственно, будем анализировать онтологическое и сущностное значение религии.

Перейдем теперь 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. мы должны ознакомиться с многообразием религиозных фактов. Они имеют с одной стороны историческую природу, а с другой стороны – 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. она должна иметь особый орган, чтобы выявлять специфические черты религиозных фактов. Религиозный феномен – больше, чем просто исторический факт, он одновременно 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].

Религиозный факт – это не только эмпирическая вещь, наблюдаемая посредством фотолинз наших глаз и кодифицируемая посредством нашего разума. Он не должен быть иррациональным и еще менее того внеразумным, 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* (лат. порочный круг), а – *circulus vitale* (лат. жизненный круг), 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 не распознает никакого цвета. 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 факты, 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 же 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, ни что иное, как целокупное человеческое усилие понимания религии изнутри: *fides quaerens intellectum* (лат. искать веру

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

интеллектом), что в христианской терминологии означает, ввести веру в сферу познавательных усилий нашего разума. Объяснение фактов – это интеграция полученных от этих фактов впечатлений в интеллигибельных (лат. постигаемых только разумом, а не чувствами; антоним – сенсибельный) 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 стороны 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 легитимность даже феноменологии религии в религиоведении. Но отсутствие в современном религиоведении общей концепции религии и религий – явление неутешительное, а без философии религии построение ее едва ли возможно.

### 1.1.6.2. Два метода осмысления феномена религии

#### Позиция исследователя

К исследователю традиционно применяется постулат объективности: научное представление религий не должно базироваться на предвзятой позиции. Объективность означает независимость позиции. Предпосылкой в современном религиоведческом подходе 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 является ни чем иным, как поздним дитя философии эпохи Просвещения. Оно устарело в своих предпосылках. Позиция того, кто описывает и анализирует какую-либо религию, всегда играет роль. Следовательно, позиция и роль должны быть точно определены в преамбуле религиоведческого анализа. Это тот первый методический шаг религиоведческой работы, от которого нельзя отказаться. Поэтому нам важно очертить возможные позиции религиоведческой постановки вопроса.

#### 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 плоскости специально 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 возникла теология 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 смысле обычного применения этого слова: конкретный опыт веры и религии формализуется и обобщается. Формируется абстрактный язык теологии, и строятся теоретические модели религиозного опыта. Это вызывает в свою очередь эффект защиты от теологии во имя «простой», непосредственной веры (этот аффект 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. Совершенно обще можно сказать, что религиозная рефлексия практически не встречается в религиях бесписьменных культур. Она в таких культурах во всех случаях представляет собой своеобразность того или иного ушедшего в размышление человека. Антропология религии фиксирует тот факт, что не происходит никакого институционализирования подобной религиозной рефлексии. Рефлексия остается индивидуальной и не институционализированной. Правда, выражения каждой религии, в т.ч. и автохтонных религий, в языковой плоскости представляют часто очень глубокомысленную и остроумную форму мышления: когда миф выводит в языковую плоскость элементарные вопросы жизни и фиксирует в языковой форме ориентацию в бытии, задействуя при этом в повествовательной форме отношение между жизнью и смертью, между природой и культурой, между зверем и человеком и т.д., то в этом проявляется особая форма мышления. Но эти достижения человеческой мысли остаются имплицитными, они не становятся рефлексивными и не достигают степени философской абстракции. В некоторых культурах, однако, совершается экспликация мифологического мышления, т.е. непосредственная религиозная реализация жизни восполняется еще и на дистанцированной плоскости мышления. Говоря об этом событии экспликации, мы констатируем, что христианство сформировалось в религиоисторическом 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 2 – начала 3 века начал складываться базис христианской теологии (догматика).

Импульс к осмыслению религии «изнутри» задается в религиозном контакте. Религиозные контакты вызывают различные образцы реакций, которые особенно характерны для религий с притязанием на эксклюзивность, к которым относятся иудаизм, христианство и ислам. Встреча этих религий с другими религиями запускает в первую очередь механизмы отграничения, двояко манифестирующие себя: 1)как миссионерский (пенетрирующий) напор и 2)как защита. В обоих поведенческих образах могут играть роль элементы рефлексии: 1)уже раннее христианство применяло к чужим религиям (и особенно к античному язычеству) средства теологического мышления, 2)чуть позже стало утверждаться, что христианство суть истинная религия, другие же культы, напротив, должно 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. Формируется теология миссии как ветвь теологической работы.

Характерно, что теология миссии в различные исторические и культурные периоды подвергалась серьезным трансформациям, а в недавнем прошлом она 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: 1) Выявились многие нездоровые последствия распространения христианской культуры и религии. 2) Нехристианские религии и незападноевропейские культуры, напротив, пробудились к новому самосознанию. Традиционная прежняя христианская миссионерская мысль все более и более ставится в самом христианстве под вопрос. И сегодня в христианских кругах, особенно среди теологов, часто встречается взгляд, что классические формы миссионерства должны быть заменены с помощью новых прогрессивных методик и мероприятий.

На место старой миссионерской модели, в которой христианство представляется как дающая сторона, а «язычество» (это понятие является на сегодня устаревшим) как принимающая сторона, заступила модель межрелигиозного диалога. Внутри теологии миссии формируется теология диалога. Разговор между религиями в дифференцированных обществах с поликонфессиональной организацией религии является сегодня прежде всего практической необходимостью: более уже не существует замкнутых на себя и закрытых для внешнего влияния религиозных областей, а там, где люди различных религий проживают совместно, они 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 по этому поводу 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 (напр. плотские формы благочестия, практики медитации и т.д.). Поэтому в христианстве сегодня формируется теология религий, утверждающая, что христианство нуждается в диалоге с другими религиями, чтобы найти свой собственный путь (без отказа от собственных основополагающих позиций). 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 та 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.

Религиоведческое осмысление религии

Наряду с методическим подходом к феномену религий, делающим собственное укоренение в одной религии исходным пунктом, есть и другой вариант подхода к феномену религий – с самого начала установить по возможности наибольшую методическую дистанцию к собственной точке зрения. Методическое дистанцирование не означает ликвидацию собственной точки зрения. Также и в этом случае религия собственного культурного контекста исследователя создает предпонимание религии в целом, предпонимание, которое нельзя элиминировать, даже в том случае, когда исследователь относит себя к агностикам: когда марксизм воспринимает религию как систему вероучения, этот подход является ничем иным как наследием протестантского понимания религии (католическо-протестанские дискуссии периода Реформации в Германии). Религиоведение сформировалось в западноевропейском культурном контексте. Причем, это не имеет ничего общего с этноцентризмом, но есть исторический факт. Культурно иначе сформированного религиоведения на данный момент просто не существует. Западноевропейский культурный контекст сформировался не в последнюю очередь под влиянием христианской религии. Поэтому религиоведы реализуют в своих исследованиях определенные антропологические установки: человек представляется первично 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 представляет в распоряжение религиоведа арсенал

ведущих вопросов. Так если на вопрос об универсальном религиозном опыте отвечается, используя понятие божества как нечто противостоящего человеку, то этот ответ вырос из предпосылок постановки вопроса, которые недостаточно контролировались и которые недостаточно фиксируются эмпирическим материалом.

Отсюда возникает методическое требование: первичные постановки вопросов, с которыми подходят для описания и анализа чужой религии, следует четко формулировать и фиксировать. 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, невыявленные 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: ими не всё охватывается в других религиях, которые анализируются настолько, насколько исследователь может ставить соответствующие им вопросы. При дальнейшем проведении исследования 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 в горизонте 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-го в.). В принципе, религиовед всегда выносит на предмет своего исследования и такие постановки вопросов, которые чужды этому предмету. Сам же предмет всегда имеет такие аспекты, которые скрыты из вида при интерпретации исследователя.

В процессе исследования постановки вопросов концентрируются в представления моделей. Функциональный анализ религий разработал два основных типа моделей: равновесия (гармонии) и неравновесия. Представители функционализма в религиоведении (Бронислав Малиновский [48] и Эмиль Дюркгейм [49] ) предпочитали так называемую модель гармонии культуры: различные культурные элементы дополняются в одном гармоничном целом; наука, магия и религия указывают на различные, друг друга дополняющие

[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.

способы деятельности для разрешения общекультурной задачи. С этой моделью гармонии тесно связана гипотеза, что религия обладает интегративным характером (т.н. 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) неудовлетворительно описываются с помощью этих моделей, и религия (особенно, если речь идет не о традиционной религии) часто обладает также 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, при политических и религиозных переломах и революциях. Эти модели выставляют на передний план динамику происходящего. Общественная динамика, связанная с религиозными трансформациями, рассматривается как позитивная, когда же религия, исполняет функцию стабилизации общественных отношений, то 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. Характерным представителем такой точки зрения является британский этнолог Морис Блох[50]. Понимание ритуала у него является вариацией на тему дюркгеймовского функционализма. Блох придерживается убеждения Эмиля Дюркгейма, что религиозные ритуалы способствую сохранению общества. Однако в отличие от Дюркгейма Морис Блох выдвигает на первый план внутреннее, участниками ритуала редко осознаваемое 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 аксиологические оценки в религиоведении принято тщательно избегать, т.к. они слишком напоминают миссионерскую полемику до 20 века, Морис Блох, используя неравновесную модель, отвергает свободный от оценочных характеристик способ рассмотрения и подхода к религии. Это, безусловно, является следствием встраиваемой 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.

[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.

Итак, обе модели имеют свои плюсы и минусы. Выбор модели зависит не только от характера обрабатываемого материала, но и от ценностных представлений исследователя (эксплицированных или невыявленных имплицитных). Так, например, марксист будет принципиально предпочитать модели неравновесия. Наиболее разумным поэтому, на мой взгляд, представляется, когда на эмпирическом материале испытываются различные (в т.ч. противоположные) постановки вопросов и разнообразные модели, имеющих 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 мы сразу отметим, что понятие «душа» привнесено в египетскую религию извне. Оно имеет свой исток в западноевропейской области представлений и означает нетелесную, неплотскую сущность человеку, 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 эти различные понятия души в египетской религии не подводятся под одно общее понятие. Египетское понятие *ka* представляется отчасти как женщина. По нашему пониманию речь здесь, следовательно, идет о некоторой «богине». Понятие *ba* отображается, как привило, в виде птицы. Но *ba* – это не только существо, соответствующее человеку (в Древнем Царстве оно считали, что оно имеется не у каждого человека, но 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 этих понятий подразумевает наличие смыслов, выходящих за рамки западноевропейской концепции души. Но вовсе не бессмысленно применять понятие души по отношению к древнеегипетской религии. Надо лишь отдавать себе отчет, что тем самым посредством религиоведческого метаязыка вводится классификация, чуждая самой египетской религии[51].

Другой типичный вопрос европейца направлен на историю и развитие предмета, соответственно, религиовед будет исследовать и развитие египетского понятия души. Этот вопрос получит ответы со многих точек зрения, но он остается чуждым древнеегипетскому самопониманию. В Египте также и в поздние периоды религии использовались древние тексты и, соответственно, древние представления продолжали жить и дальше, но без их смыслового воспроизведения (этот феномен не чужд и другим религиям, в т.ч. и христианству: на богослужении поются церковные песнопения, со многими из

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

которых современный человек может лишь с трудом идентифицироваться, а Символ веры, поющийся на литургии всеми присутствующими, ныне зачастую не является аутентичным выражением веры современного прихожанина). Процесс различения (не только в историческом измерении), являющийся для науки основополагающим, в области исследуемой религии часто находит лишь слабый отголосок.

Если эти наблюдения обобщаются, то тогда выявляется, что религиоведческое представление религии, контекстуальная подоснова которой чужда исследователю, как правило, не акцептируется адептом 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 библеистики, противоречат религиозному самопониманию фундаменталистов и пониманию ими Бога.

Следовательно, при религиоведческом исследовании следует сначала 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.

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 на межрелигиозную беседу и диалог, 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. Миссиология и религиоведение в этом смысле являются, следовательно, 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, элхасаиты, 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 в дальнейшем 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 западноевропескими христианами воспринимаются как чуждые их традиционному пониманию христианства. Здесь можно назвать, например, формирование новой африканской христологии, где Христос воспринимается как тотемный предок[52]. 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 обратные воздействия со стороны собственной религиозной подосновы и культурной традиции. Религиоведение, инспирируемое теологией религии, проводит межрелигиозный диалог особым образом: 1) оно исходит из того, чтобы понять собеседника через собственную религиозную подоснову; 2)оно допускает, что собственная традиция ставится под вопрос другими религиями. Поэтому в теологию религии привлекаются новые аспекты и постановки вопросов. Тогда собственная традиция продолжает встраиваться во всемирно-историческую ситуацию поликонфессиональности, требующую в современных дифференцированных обществах сосуществования возможных религий и мировоззрений, религиозную толерантность. Теология диалога сегодня – это один из сильнейших двигателей неоформулирования христианских вопросов и взглядов.

---

[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.

Вторая модель, будучи примененной к собственной религиозной ситуации, приводит к значительным позитивным результатам. Модель работает и тогда, когда предмет исследования – не чужая, но собственная религия (каким бы ни было личное отношение к ней). Тогда организуются новые постановки вопросов, которые представляются традиционной христианской позиции иррелевантными, незначащими, или, даже, не соответствующие положению вещей, но соответствующие исследованию 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 контексту своей традиции. Если в теологии диалога это относится в первую очередь ко встрече религий и, тем самым, к участию в религиозной жизни, то в религиоведении это в первую очередь обязано анализу, который естественно не может проводиться в «безвоздушном» пространстве.

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

### 1.1.6.3. 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 она – 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 и именуют философией. Такая философия религии может получить законное место в систематическом религиоведении, и в то же время она способствовала бы религиозному взаимопониманию.

В языке, используемом нами, 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 (санскр. *śūnya* – пустота; в буддизме махаяны – состояние, в котором отсутствует противопоставление реальности и нереальности, бытия и небытия, служит главным признаком нирваны; см. «Праджа-парамита-сутры») или нирваной (санскр. *nirvāṇa* – угасание; в буддизме – Абсолют и совершенное состояние, от которого зависит освобождение человека), познанием человеческой зависимости от Атмана (санскр. *ātman* – дыхание дух; в индуизме – единое духовное начало мира через саморефлексию которого Брахман творит сущее; напр. «Брихадараньяка упанишада», раздел Мадху I, 4-ая брахмана), обозначают человека как узел препятствий, стоящих на пути к полному осуществлению его внутреннего начала, все это будет выражать в разных словах то, что мы в христианской терминологии обозначаем как зависимость человека от Бога. Интерпретация и объяснение этой зависимости будут значительно отклоняться друг от друга, но различие во мнениях не отрицает наличие этого религиозного факта. В одном исследовании 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-го столетия, когда ученые пытались всесторонне понять религиозный феномен (см. напр. системы Джеймса Джорджа Фрейзера и Эдуарда Бернетта Тейлора и т.д.), и после попытки, предпринятой в первой половине этого столетия, разработать так называемую феноменологию религий (напр. 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 мы 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 также настоящая и будущая, т.е. человек полностью зависит от Бога и целью его жизни является 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 зависим

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 так же и собственное 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 временнóй экзистенции остатки прошлого, но они реализуют это без действительной ассимиляции прошлого с настоящим и устроения 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, так же 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 так же приходят в мир от Бога и возвращаются к Нему назад. Но они не имеют никакой религии. Единственно человек среди живых существ нашего мира имеет двойную черту: смыслополагающий творческий разум и свободную волю.

Иными словами, только человек сознает свою зависимость и может потому способствовать достижению цели своего бытия. Совокупность 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, без разницы, 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, т.к. 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, потому что то, что делает человека человеком является как раз собственным бытием путника, осознанно странствующего к осмысленной цели. Человек – особое существо, единственно обладающее 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.15,44-15,46). См. толкование в гомилиях Оригена († 253/254), а также в творениях св. Василия Великого[55] († 379) и св. Григория Нисского[56] († 394)). 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 развития.[57]

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

Мы можем рассматривать религию в двух различных аспектах:

а) 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 предицируется как религиозный тогда, когда он осмысляется некоторой социальной группой или индивидуумом из этой социальной группы как имеющий качественно бóльшую ценность, чем та, которую для данной

---

[54] «Сеется тело 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 устроении 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.

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 как религиозный в обеих группах, что является предпосылкой его переинтерпретации в этих группах, или же останется религиозным для меньшего числа членов первой группы, что является в свою очередь предпосылкой его десакрализации. В этом своем аспекте религия становится особым родом культурных ценностей (не повседневных и посюсторонних), которые как таковые мы должны исследовать и понять. Религия рассматривается тогда 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.

б) 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. тема 2, раздел 3: «Антропологический фактор и многообразие форм религиозных феноменов»).

Этот второй аспект ведет нас глубже к пониманию религий. Однако мы не можем *a priori* начать изучение религии сразу со второго аспекта, как это иногда предпринимается отдельными религиоведами, потому что предваряющим путем к антропологическому исследованию является феноменологический анализ. Антропологическая перспектива исследования, однако, 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 своим собственным специфическим методом.

Хотя первый метод (феноменологический) служит как базовый, второй (антропологический) имеет собственное право на существование, которое можно назвать онтономией. Философский анализ и многочисленные проведенные феноменологические исследования религиозной проблемы позволяют нам принять здесь как рабочую эту вторую, более синтезирующую и аналитическую перспективу, но постоянно держа в поле зрения и первую, иначе вместо религиоведческого исследования мы угодим в философский априоризм.

Если идти путем применения в нашем анализе обоих методов, то мы должны сразу отметить, что религия есть форма сознания зависимости от Бога, моя личная *religatio* (латин. – привязанность), инспирирующая мне средства, которым я должен следовать, чтобы восходить к Богу, т.е. становиться тем, чем я призван быть (осуществлять в себе самом абсолютное). Был употреблен термин «*religatio*». Поясню почему. Известно, что латинское слово религия имеет три различные этимологические интерпретации: 1) от *re-eligere* (латин. – восстанавливать; 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* – латин. уход от Бога, первородный грех, воздействие имманентного искупления, возвращение к Богу); 2) от *re-legere* (латин. – вос-сылать; Цицерон), что означает культ и почитание, которые оказывает человек Богу как своему Господу и Творцу, Началу и т.д.; 3) от *re-ligare* (латин. – вос-связывать; 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 коллективной. 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: простираться 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, должны исполнять в жизни 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, наши 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, т.к. 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. В третьем акте пьесы «Эмиссар» Габриэль Марсель 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 представляет собой не только вышеупомянутое онтологическое измерение сущности человека, но что она формирует и удерживает комплексные социальные структуры, задает

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

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 представления, которое мы имеем о человеке и наоборот, мы понимаем человека, когда представляем себе религиозный фактор, сформировавший его. Так как 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 то же 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 временно́е существо, но обладающее вечным предназначением, то и религия указывает на полярность между временно́й и вечной структурами.

Эти различные аспекты одной и той же вещи фундированы 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 – мыслящ, волящ и чувствующ. В то же время человек – общественное существо, обусловленное связями (*religatio*), причем не только по отношению к обществу, но он связан 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 временно́е существо с вечно-временным предназначением.

Т.к. религия охватывает человека целиком, то она задействует и настраивает все структурные уровни человеческой экзистенции, о которых мы и будем далее говорить. Чтобы подойти к комплексной проблеме единства и многообразия

религий с методической четкостью, мы будем различать девять структурных уровней в глубочайшей природе многослойной действительности, именуемой нами религией.

### 1.1.7. Структурные уровни и сущность религии

Т.к. религия является всесторонне связующим звеном между человеком и его абсолютным предназначением, то вид этого связующего звена определяется структурой самого человека. Тогда нижеприводимая девятимерная структура религии должна быть каркасом каждой религии. При этом мы констатируем, что наличие такой структуры в какой-либо конкретной религии не связано с ее истинностью или неистинностью.

Наша исходная точка 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 дана каким-то образом 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 способным обладать религией в принципе. В религиозном смысле наше антропологическое основание составляет с божественной волей относительно человека ни более ни менее как онтологическую пару, потому что исходная, направленная на нас божественная воля полагает нашу ценностную цель, что мы должны стать тем, как мы заданы, т.е. тем, чем создал человека Бог.

Мы будем использовать в нашем анализе термин «структурный уровень», потому что трудно найти более подходящее слово, а так же для акцентирования того факта, что каждый из нижеприводимых девяти аспектов суть основополагающий и принципиальный элемент религии. Прежде, чем приступить к дальнейшему анализу, необходимо сделать еще одно замечание. Хотя понятие «структурный уровень» относится собственно к гомогенному целому признаков, это не имеет места в нашем случае, т.к. рассматриваемые нами девять признаков не лежат в одной плоскости, а их базовые плоскости имеют между собой в ряде случаев общие линии пересечений. Хотя эти признаки являются полноценными составляющими религии, но они не в одинаковой степени важны. Поэтому их нельзя сравнивать без учета их структурной взаимосвязанности.

Мы можем определить антропологические уровни религиозной структуры следующим образом (рисунок 3, таблица 3): Человек – это постоянно становящееся существо, паломник (основание религии). Человек существует (1-

ый структурный уровень), а точнее сказать он осуществляется, становится в бытии, но он еще не реализованное бытие, не полнота бытия (8), он – временно́е существо (9). Его сущность по отношению к нему самому может рассматриваться как индивидуум личности, или по отношению к другим как социальный принцип. В первом случае он – мыслящ (2), волящ (3) и чувствующ (4), во втором он – общественен (5), материален (6) и духовен (7).

**Рисунок 3 – Структурные уровни религии.**

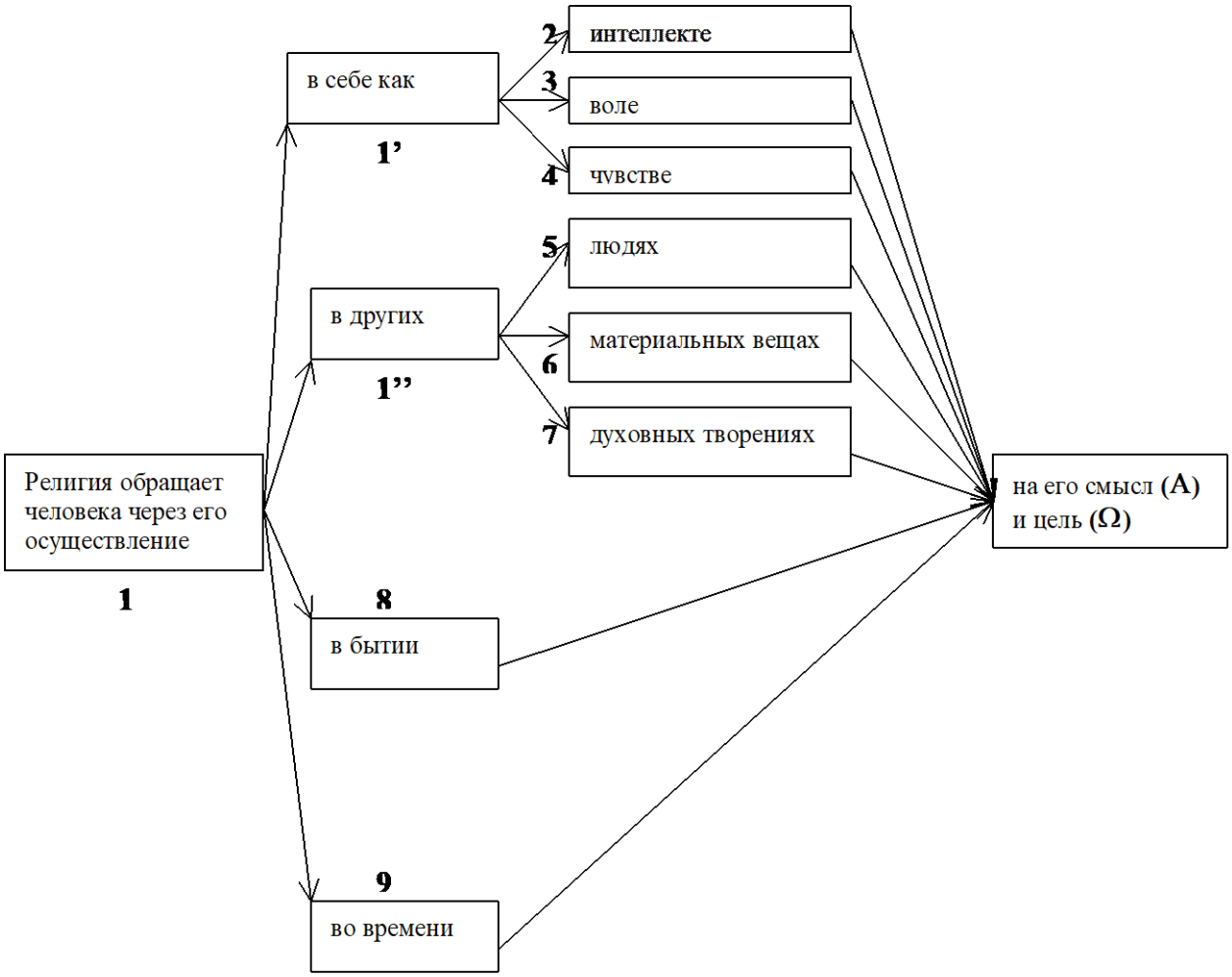


**Таблица 3 – Структурные уровни религии.**

| 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 |

Данную схему в полностью развернутом виде мы встречаем только в христианстве, в остальных религиях она редуцирована как минимум на один структурный уровень. Например, буддизм учит, что «я» не является тем, что оно имеет[59] (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 человеком[61], а человек, соответственно, не становится Богом[62] (редуцированная метафизическая цель заменяется чувственной[63]). 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 человеческого 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

[59] Санскр. anātman (пали. anattā) буквально означает «не-сам»: ātman понимается адвайтой в недуалистическом смысле как «пустота» без признаков (śūnyatā).
[60] Milindapacha II, 1, 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.

Христа, также отклоняются от сверхъестественного порядка и более или менее последовательно смещаются в сторону порядка естественного».[64]

Мы намеренно избегаем в этой схеме классификацию религий на монотеистические и политеистические. Такая классификация представляется сомнительной. Политеизм означает для религиоведения 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 лишь то, что богоявления или божественные эпифании многообразны на Земле и именно таким образом, что каждое из таких явлений без ограничений может быть «споклоняемо и сславимо» 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 или Христос должен был бы быть адоптирован Богом Отцом (не будучи сам Богом), или же Он должен был бы быть просто именем или «модусом» Божества (напр. в адоптационализме [адопционализме], модализме, несторианстве, патрипассионализме, монофизитстве и т.д.). Ислам учит об эпифаниях Аллаха через ангелов[65] и т.д.

Обратимся теперь к исследованию этого девятиуровневого аспекта структуры религии более конкретно.

### 1.1.7.1. Первый структурный уровень религии: религия как экзистенциальный фактор человека

Чтобы описать первый и наиважнейший антропологический и религиозный структурный уровень скажем просто: 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, 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, это – 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, предполагается 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 всё то, что я имею (мои случайные свойства). Я – простое единое существо, из каких бы компонентов оно ни состояло.

---

[64] Маритен Ж. Знание и мудрость. М., 1999. Часть I, гл.I, 3: Цивилизация и религия.
[65] Коран, сура 35,1.

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 здесь 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 Богу. И именно потому, что религия притязает определять всю полноту человека, то всякая религия утверждает, что она не просто обладает некоторыми истинами, но что она есть окончательная истина, т.е. базируется на внутреннейшей 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, - как 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. Но корень как таковой всегда невидим и невыразим, но очень часто бессознателен и неотрефлектирован.

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 ни чем иным, как понятийными рамками аффирмативного высказывания (утверждения), и всякий символ есть покров, обволакивающий

---

[66] Anguttara-Nikaya III, 134.
[67] Vinayapitaka III, 3f.

собой истину и действительность, покрывая которую он одновременно открывает её формальное состояние[68].

Однако здесь мы ещё 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 можно назвать экзистенциально-мистической, или иными словами: объективный и субъективный аспекты этого структурного уровня религии.

1.1.7.1.1. Сущность религии и логос человека

Сущность религии взаимосвязана с сущностным аспектом человека. Определяя человеческую сущность через разум и сознание, мы впадаем в ошибку, т.к. 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 что благодаря своему логосу человек обретает взгляд на самого себя.

Этот логос, представляющий собой с одной стороны нашу специфическую природу, а с другой стороны являющийся характерным инструментом нашего сознания, ответственен за наш познавательный процесс, наш опыт и разные виды знания. Но мы не являемся для самих себя насквозь просматриваемыми, мы – не *νόησις νοήσεως* (абсолютное самосознание) 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 будет вполне оправданно 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, откуда проистекает моё 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

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

высшего «не-сам» человека, являющегося «сам» Бога; или позитивным образом, как очищение «сам» человека, опять-таки являющегося «сам» Бога. На последней ступени обе интерпретации равноценны. Словами христианского богословия 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 – ещё-не-бытие. При этом мы не утверждаем, что он идёт 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 – существо, 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 религиоведческого дискурса, в отличие от конфессионально-богословского, не имеет смысла полемизировать об этом и описывать эту *sistentia* как тварную или нетварную, как равную божеству или неравную. Впрочем и в богословии этот вопрос не представляется разрешимым в земной жизни. Тварь, по словам Майстера Экхарта (ок. 1260-1327), не может проникнуть в основание души, но должна всегда оставаться вовне его.[70]

---

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

[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).

1.1.7.1.2. Индивидуум личности и мистическая сторона религии

Саморефлексия «я есть»

Основополагающий эссенциально-онтический аспект нашего существа обладает так же 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 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, собственно, 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 и 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 себя, получает экспликацию. Каждое существующее, 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 как наделенного разумом, или свободного или как соединение плоти и души, или как человека, но как нечто бытийствующее предельно конкретным и к тому же трансцендентным образом. «Я» познает себя как находящееся в диалоге множество иных «ты», соединяемое их вовне положенным 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 «$Я_1$», «$Я_2$» и т.д. Причем предшествующих означает не только в плане исторического времени, но и в плане иного позиционирования в бытии (в этом

отношении всякое «ты» с которым «я» вступает во внутренний, открытый диалог и со-бытие является для него пред-шествующим). 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=$Я_1$+$Я_2$+…+$Я_m$. 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, или иными словами: я не тождествен собственной жизни[71], 2)открытость индивидуума личности на окружающий мир других людей (интерсубъективность), 3) индивидуум личности столь же ценен, как и социум.

Механизм отбора у индивидуума личности

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

Отбор индивидуумом личности из открывающихся ему возможностей хотя и связан с его существующим внутренним составом ($Я_1$+$Я_2$+…+$Я_m$), но полностью им не детерминирован, потому что: 1)индивидуум личности как целое больше, чем его внутренний состав, 2)комплекс связей элементов его внутреннего состава неисчислим и допускает широкую вариабельность, в результате чего индивидуум личности функционирует как стохастическая (вероятностная) система, которая в своей жизни реализует принцип свободы. Итак, $Я_1$+$Я_2$+…+$Я_m$ 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 сыгрываются в систему, подверженную некоторым флуктуациям, отклонениям, зависящим от случайных факторов. Эта система фильтров отбора функционирует в дальнейшем как универсальный механизм смыслополагания, работающий уже не только с самим индивидуумом личности (самореферированность) и с человеческим миром ($Я_n$…$Я_z$), но и со всеми другими для индивидуума личности окружающими

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

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 упорядочиваются с областью действительного в единых рамках бытия. 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. Поэтому религиозность свойственна вочеловечивающемуся человеку, но не изначально присуща ему (для «маугли» нет Бога).

1.1.7.1.3. Типы личностей

Определение типов личностей через патологические характеристики

Осознать, что представляет собой нормальная личность, помогают сведения о душевных патологиях. Пограничная психиатрия, исследуя рамки патологий, выявляет тем самым 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. В терминах христианского богословия такую степень акцентуированного отклонения можно назвать степенью богоподобия человека. Человек рождается способным стать личностью. В христианских терминах эту способность можно назвать 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]… вочеловечилось, 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 действеннее, т.е. в большей степени обладает характеристикой творчества. Итак, характеристики свободы и творчества комплементарны и их степени прямо пропорциональны друг другу.

---

[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.

Уже 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 космоса[73]) и т.д.

Со времени античности, философа 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 этим названиям видно, что это – попытка установить зависимость темперамента от материального субстрата: холерик – желчь, сангвиник – лимфа и кровь, флегматик – слизь, меланхолик – черная желчь.

Однако позднее выявляется, что общество не раскладывается по таким типам личностей. Тогда создаются новые, улучшенные классификации и типологии. Одним из интересных примеров 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:

---

[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).

[74] Leonhard K. Akzentuierte Persönlichkeiten. Stuttgart, 1976. – 328 S.

норма → уровень акцентуации (зародыш психопатии), которая мешает адаптации к нормальной жизнедеятельности → психопатология (уродство).

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

В начале XX-го века немец Эрнст Кречмер (1888-1964) 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 пренебрежение к реальности; напр. Жан Кальвин), 2)циклоиды (синтонность, доходящая до чрезмерной зависимости от окружения, они говорливы, дружелюбны, ненастойчивы в целях, практичные («приземленные») люди с колеблющимся настроением; напр. Санчо Панса), 3)эпилептоиды (склонны к застреванию на переживаниях, они долго копят в себе, а затем – взрыв; напр. Иудушка Головлев).

На основе кречмеровской классификации возникает масса новых различных классификаций. Эмиль Крипелин добавляет класс лгунов и обманщиков. Ганушкин («Статика и динамика психопатий») добавляет графу конституционально глупых. Правда остается непонятным, что это за конституциональность. Курт Шнайдер[76] насчитывает десять отклоняющихся от нормы психологических поведенческих образцов (форм психопатий): гипертимик, поддепрессивный, шизоид, раздражительный, фанатик, неуверенный в себе, беспринципный, душевнохолодный, истеричный и инфантильный. Возникает вопрос, какой признак должен, собственно, служить классификатором? При произвольном выборе признаков получается неограниченное количество классификаций.

В любом случае можно определить три типа состояния личности: равновесное, акцентуированное и психопатическое. Они 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. Но акцентуаты важны обществу, потому

[75] Kretschmer E. Körperbau und Charakter. Berlin, 1921. – 192 S.
[76] Schneider K. Die psychopathischen Persönlichkeiten. Wien, 1950. – 150 S.

что они более творчески продуктивны, чем равновесные. Они дают обществу выдающихся ученых.

Классификация индивидуумов личности на основе вектора отклонения к психопатиям:

1) *Шизоид*. Для него характерны аутизм (общая форма – оторванность от реальности), причудливость, парадоксальность мышления, неадекватность психической жизни, интроверсия. Эрнст Кречмер образно описывал шизоидов, что они как римские виллы 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 или 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. Итак, 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. Т.е. отсутствие контактов они компенсируют схематизированием.

Для шизоида, близкого к эндогенному процессу, свойственно состояние «дерево-стекло». Он мягок и податлив как дерево в незначительных ситуациях и, одновременно, хрупок, как стекло. Он показывает 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:

А) *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, а, следовательно, глубоко переживают этические конфликты. В результате они часто уходят в мир собственной фантазии: напр. Дон Кихот.

Б) *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.

B) *Фершробен* (от немец. *Ferschroben* – чудак; термин введен Эмилем Крипелином). В 90% случаев это люди, ставшие психопатами после шизофрении, т.е. личности с характерологическими сдвигами. Возникает вопрос, могут ли быть 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 (напр. городской юродивый). Эти люди моментально бросаются в глаза в обществе. Иногда шизофренические сдвиги бывают позитивными для адаптации: исчезают десоциализирующие застенчивость и ранимость (в экстраслучаях юродивый активно призывает людей к тому, что открылось ему). Для фершробена характерно, что он всегда «невпопад», например, бомжи[77], бичи[78] и бродяги, не теряющие оптимизма. Их много в Западной Европе (лучше условия их выживания).

2) *Истерик* (от греч. *ʻυστέρα* – матка[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 Ясперс[80], 1883-1969). 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: a)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!»); b)инфантильность, духовная незрелость, эгоцентризм, центрированность всего на себе, отсутствие (глубоких) привязанностей к людям, c)неспособность к длительному волевому напряжению, d)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 недостатки) 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 шантажем,

---

[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 выражение «бешенство матки».

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

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 закончится смертью.

Духовная суть истерии – кажущесть. 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). Но Бог призывает человека не казаться, а сбываться.

Существует несколько вариантов истерии:

А) *Истерия magna* (латин. большая). Это истерический невроз, особенно часто встречавшийся в кон.XIX-го – нач.XX-го веков. Обычно это припадок у женщины на виду у всех. Но когда ее оставляют одну, то припадок сразу заканчивается. Сюда же относятся и параличи, которые моментально проходят от внушения. 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, т.к. такая реакция – это примитивная форма защиты. Примитивный или закомплексованный человек реагирует на все своим телом.

Преобладание в психике эмоционального над сознательным вызывает истерические психозы. Например, жена была неверна, и муж застал ее обнаженную 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. А через два – три дня в больнице все полностью проходит. Это истерический психоз. Все, что делает жена – не игра. Она верит в то, что говорит. Здесь подсознание оказалось умнее сознания.

Фрейд первым раскрыл механизмы истерии: а) конверсия – душевные проблемы выражаются телесными симптомами (напр. 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 *magna* могут быть и у неистерика, а, например, у шизоида.

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

В) *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.

Г) *Истерия мачо* (от «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.

3) *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. За этим следует резкий взрыв. 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, угрюмы и злопамятны. Развязка и взрыв могут наступить в любой момент. Таким людям свойственна садистическая сексуальность. Они – эгоисты.

Варианты эпилептоидной психопатии:

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

Б) *Вязкий эпилептоид*. Он – педант со всеми вытекающими отсюда последствиями. Такой человек заметен во время общих трапез, т.к. он чрезвычайно долго и тщательно пережевывает пищу. У таких эпилептоидов редки эмоциональные взрывы. Для них характерно, что все идет у них туго и медленно.

4) *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:

А) *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 беспокоятся о чем-то. Мельчайшие обстоятельства жизни вызывают у них массу переживаний (напр. 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.

Б) *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 саму уверенность, застегнуты на все пуговицы. Для них характерен

традиционализм (в т.ч. 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.

5) *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 самодовлеет: 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 несогласен 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 некритичны 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 так же ничему и не научают.

6) *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:

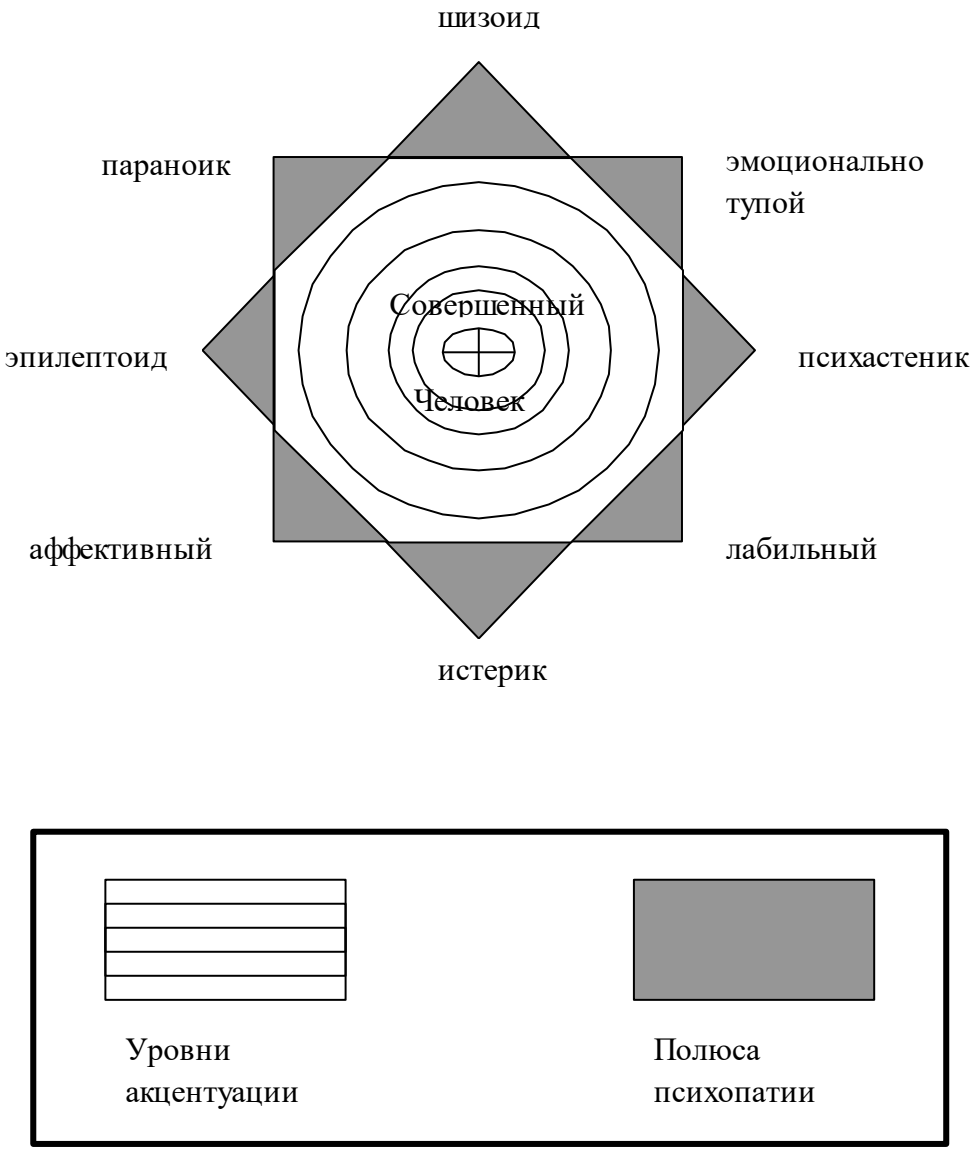
А) *Гипотимик* (сниженное настроение). Это конституционально депрессивный человек. Гипотимики – пессимисты и скептики. Они грустны и тихи, при этом очень обходительны в общении. Они могут быть заторможенными и унылыми. Но для них характерен эмоциональный резонанс: они относятся с пониманием к другому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

Б) *Гипертимик* (повышенное настроение). Такой человек проявит себя добрым и отзывчивым. В обществе он будет очень общителен. Он отличается неплохими способностями и для него характерно обилие планов. Однако такие люди редко доводят свои планы до конца. Они легкомысленны и у них отсутствует внутренняя дисциплина. Кроме повышенной активности, не приводящей к принципиальным результатам, они отличаются авантюризмом. На них нельзя опираться в жизни. Литературным примером аффективного гипертимика является Ноздрев из гоголевских «Мертвых душ», а из героев детских книжек – Буратино.

7) *Лабильный* (неустойчивый, безудержный, безвольный). Люди такого типа внутренне небогаты. В обществе их считают «пустыми» людьми. Они страдают нецелеустремленностью и непостоянством. Они 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 (напр. в армии). 50% алкоголиков и 70% наркоманов относятся к этому типу индивидуума личности.

8) *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.

**Рисунок 4 – Соотношение патохарактерологических расстройств и душевных страстей. Варианты патохарактерологического развития личности и религиозные грехи.**




Следуя логике вышеприведенной схемы, представляются бесперспективными попытки антропологической типологии массива общества, исходя из понятия «нормальный» или «совершенный человек». Согласно восьмиполюсной схеме патохарактерологического развития личности «совершенный человек» является осевой точкой центральносимметричной 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).

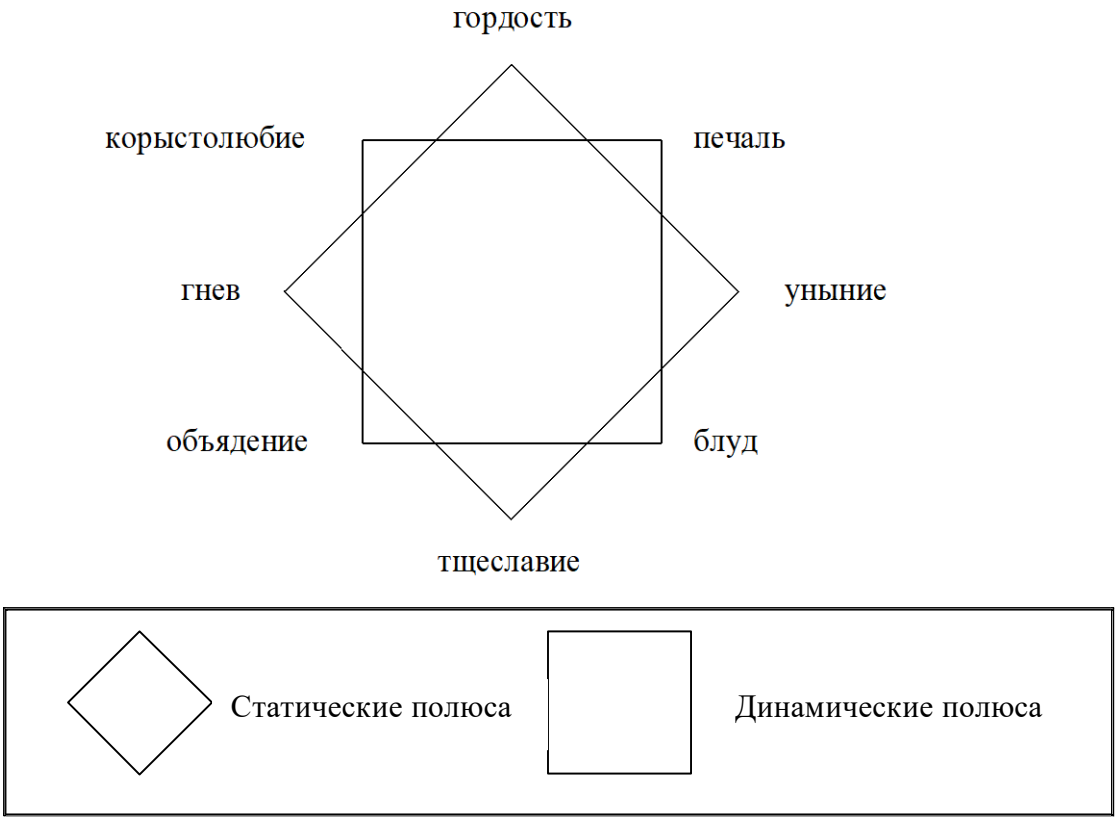
Согласно христианской терминологии осевая точка индивидуумов личности или «Совершенный Человек» – это богочеловеческая Личность или Богочеловек Иисус Христос, совершенный Бог и совершенный человек, пункт неизменного, нераздельного и неслиянного, неразлучного единства Бога и человека, пункт одновременно и имманентный и трансцендентный всякому индивидууму личности. Личность Христа сверхиндивидуальна: она одновременно 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 заданость 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 должен идти человек 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 интендируют 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. Будет наблюдаться так же утрата творческого начала в человеке и редукция качества его свободы. Вряд ли можно говорить здесь 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 полюса 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 полюса. К статическим относятся полюса: 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 (рисунок 5):

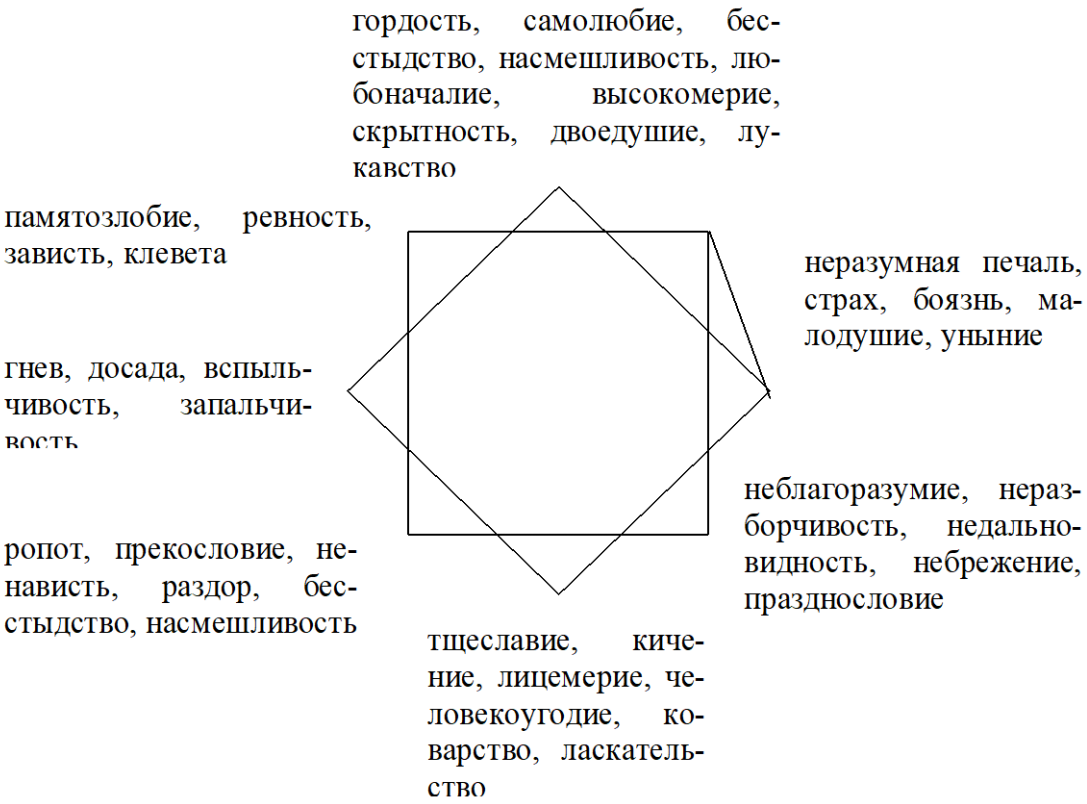
**Рисунок 5 – Типология душевных страстей по «Добротолюбию».**




У святого Исаака Сирина[81] мы находим практически такую же схему, с небольшой модификацией (в одном случае совмещает два смежных полюса в один). Схема святого Исаака Сирина интересна для нас тем, что он описывает грехи, свойственные душевным страстям. Классификация грехов против Христа у него соответствует вышеописанной классификации индивидуумов личности на основе вектора отклонения к психопатиям (рисунок 6).

[81] *Исаак Сирин* (Исаак Ниневийский) (ум. в кон. 7 в.), христианский писатель, монах-отшельник, отец Церкви. В 661 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).

**Рисунок 6 – Типология душевных страстей по св. Исааку Сирину.**




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

Здесь можно вновь вернуться к трехчастной структуре человека, представляющей собой триединство духа, души и тела.[82] Мозг человека не является первопричиной самого себя. Он – механизм с определенными функциями и целями. Он – биомеханическое орудие для формирования сознания, интуиции, воли, чувств. Функция механизма – улавливать и передавать силу. Он не является производителем силы. Так и мозг. Он не производитель, а проводник духовной жизни. Как механизм он способен к функциональному

[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 всесовершенная благодать и тела и души и духа в пришествие Господа [1Фес. 5, 28], говоря «тело» вместо «питательная часть», «душою» означая чувствующее, а «духом» - умное [самосознающее]» (Григорий Нисский, св. Об устроении человека. СПб., 2000. – С.33).

улучшению, т.е. эволюции. Тогда цель эволюции мозга – достижение необходимой 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 культуры. [84] 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 эмоциональные отношения, возникающие в результате социальной организации индивидуума (напр., интеллектуальные, эстетические, нравственные). «Духовность, свобода и ответственность – это три экзистенциала человеческого существования».[85] Тем самым они представляют собой не характеристики человеческого бытия, а его конститутивные качества. Тело (мозг) – арена борьбы индивидуума личности человека 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 рассчет.

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 личностью непосредственно связано с прояснением и интеграцией проявлений бессознательного, представляется в этой связи односторонней. Человек функционирует хорошо тогда, когда он не все выводит из своего бессознательного в сознание, но вместо этого более интегрирует иные ему индивидуумы («я») в свое сознание, 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», постоянно возделывая которые он может вырастить «джунгли». Пустыня как место абсолютной ясности научает совершенно другому. Мы должны вспомнить опыт немалого количества религиозных святых, да и самого

---

[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).

[85] Франкл В. Человек в поисках смысла. М., 1990. – С.93.

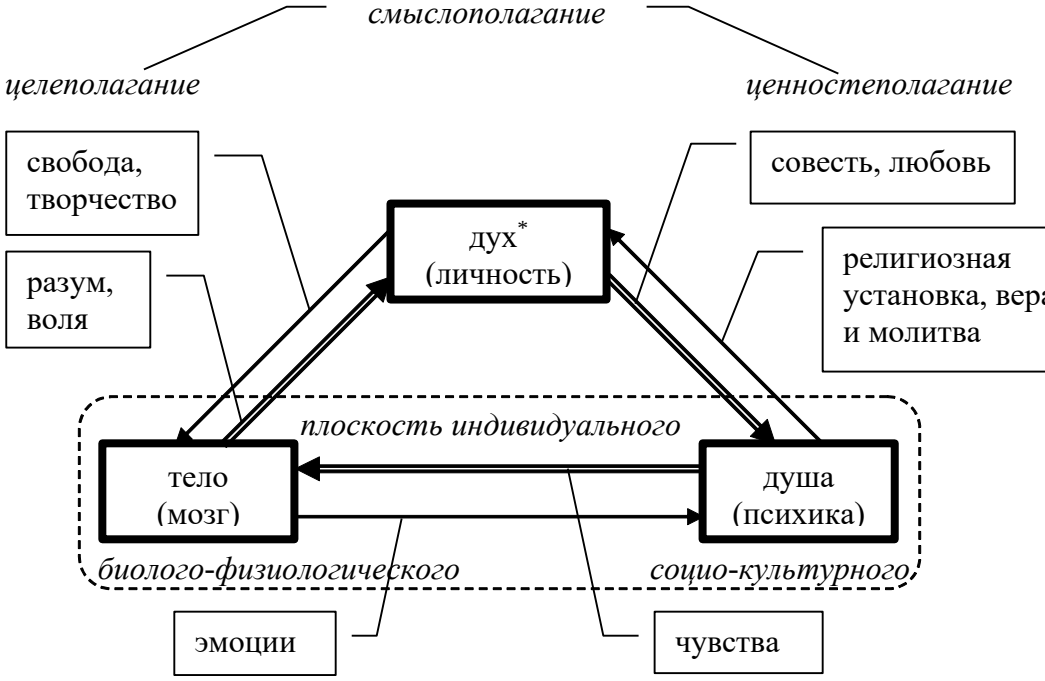
Иисуса Христа, которые удалялись в пустыню, чтобы обрести опыт истины. В скудности они испытывали богатство.

Религиозный опыт духовной жизни указывает, что существует закономерная взаимосязь между неполнотой и развитием, между утратой и обретением. Построение мозга подтверждает это. 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 можно 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 нарастает в истории. «Возможность духовного сущего ‘соприсутствовать’ иному сущему – это изначальная способность, сущность духовного существования, духовной реальности… Духовное сущее может не только соприсутствовать просто иному сущему. Оно, в частности, может и соприсутствовать равному себе, такому же духовному сущему».[86] Речь идет о переживаемом со-бытии, определяющем некоторое событие как духовное.

Духовность человека в акте смыслополагания (рисунок 7) 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. М., 1990. – С.94-94.

**Рисунок 7 – Акт смыслополагания.**




* «Дары духовные»: 1 Кор.12,1-11;13,1-13;14,1-40.

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 консонантность встречается не часто. Она скорее исключение среди людей. Нарушение консонантности в конкретной ситуации приводит к трансцендентному кризису человека. Тогда разрешение этого кризиса в жизни кажется ему невозможным. Однако такой кризис имеет две стороны: 1)опасность удлинения вектора акцентуации в сторону полюса психопатии, 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.

1.1.7.1.4. 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 вывел при исследовании квантовой механики 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-ом 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 принципиально отличаются от этого. Была выработана масса моделей соотношения духа, души и тела, отражающих мировоззрения их создателей: идеалистические или натуралистические, рационалистические или эмпирические. Некоторые экстримисты среди монистов утверждают даже: мозг и дух – понятия с одним содержательным объемом.[87]

Мозг человека создавался в процессе эволюции живого. Дарвинизм объясняет усложнение и развитие мозга через давление 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. Но даже убежденный монист вряд ли скажет, что и обезьяны имеют дух, тем более рыбы и примитивные организмы. Хотя обезьяны способны чувствовать, мыслить и желать, но они не обладают способностью оперировать словами.

Однако никто не сомневается, что у человека есть дух. Если говорить о мозге человека как о том 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 никакого

[87] Churchland P.S. Neurophilosophy. Cambridge; Massachusetts, 1986. – 546 P.

аналога генетическому коду.[88] Но, положим, что когда-нибудь будут объяснены эмбриональные истоки мозга. Все равно 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 редукционистского объяснения человеческого духа. Основанием для анитиредукционизма служат следующие моменты: 1)иначе придется свести интенциональный характер состояний духа 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 были бы в противном случае бессодержательными понятиями психологии подобно понятию флогистона в наивной термодинамике.

Методология естественных наук кроме редукции не предполагает других возможностей анализа и объяснения. Поэтому будут постоянно 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 немыслимое многообразие гормональных и электрофизиологических взаимодействий миллиардов нервных клеток.

И здесь мы опять-таки видим необходимость редукции: мы должны вычленить 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 считает важной для процесса *X* 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

[88] Purves D. Lichtman J.W. Principles of Neural Development. Massachusetts, 1985. – 433 P.

утопическим: мы всегда будем сталкиваться с нередуцируемым, но важным, “остатком” в теориях о человеческом духе.[89]

Вышесказанное означает, что наивный реализм касательно соотношения духа и действительности недопустим. Согласно развитой в XVIII веке Иммануилом Кантом теории познания чувственные данные не отражают ни действительный мир в духе (как предполагает метафизика реализма), ни 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, действенность 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 такие гуманитарные науки 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 – это ни что иное как селективное разрушение информации. Структурализм считает в связи с этим, что действительность является абстрагированным от феноменального мира ансамблем структурных трансформаций. Но тогда чувственные данные становятся осмысленными, когда они трансформируются так, что покрываются уже содержащейся в духе структурой.[90]

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 содержался

---

[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.

лишь имплицитно в отображении. 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 прежде уяснить, каким образом сила света изменяется от места к месту в отображении.[91]

В нейробиологии были разработаны теории[92], подтверждающие кантовскую эпистемологию и поставившие перед человечеством новую проблему искусственного интеллекта. То, что кантовские категории обозначаются как априорные, означает для индивидуума, что они были заданы ему в полном значении уже при рождении. Но как выявили в дальнейшем исследования Жана Пиаже[93], когнитивное развитие детей доказывает, что кантовские категории возникают 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 отличаемых друг от друга ступенях развития. Это филогенетическое и онтогенетическое объяснение кантовских категорий получило название эволюционной эпистемологии.[94]

Итак, наивный реализм не может объяснить человеческий дух, но также 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, что человек отчасти животное, а отчасти божество, т.е. человек живет как внутри, так и вне природы. Такое понимание мы встретим, например, и в религии додинастического Египта, и в семитских

---

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

религиях. Погребальные обряды доисторического человека свидетельствуют нам, 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, незаменяемость, святость, ценность, цель. Но особенно важна для проблемы соотношения тела, души и духа свободная воля человека. Неприродные духовные свойства основаны в Боге, а не в животных. Философы и теологи с Платона и блаженного Августина до Рене Декарта и Иммануила Канта занимались парадоксом человеческого существа, наполовину животного, наполовину божественного.

Точка зрения этики, строящаяся в русле Платона, гласит, что ведущее ценностное суждение о “добре” и “зле” не выводится из натуралистических размышлений о роли человека подобно животному в природе (Аристотель), они неприродны. 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 не полностью подчиняться причинным силам природы. Если бы не было такой полной детерминированности, то биология не была бы естественной наукой. Вопрос скорее ставится о том, не может ли быть свободная воля природным свойством человека. Некоторые философы прямо утверждают это[95]. 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. квантовомеханических) и макрофизических (т.е. хаотических) случайностей.

Но все вышесказанное не означает, что природе присуща свободная воля, потому что существенное для свободно воляще действующей личности – 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

[95] Dennett D.C. Elbow Room. The Varieties of Free Will. Cambridge; Massachusetts, 1984. – 200 P.

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 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, выходящие за пределы природных свойств человека.

Парадокс природных и неприродных свойств личности может быть осмыслен в контексте понятия комплементарности Нильса Бора.[96] Бор использовал слово “комплементарный” не в повседневном значении, подразумевающем, что две части представляют одно целое. Бор имел здесь в виду фундаментальное свойство природного мира, которое несовместимо ни с наивным, ни со структуралистским реализмом. Он ввел понятие комплементарности в 1927 г., чтобы обозначить отношение между описаниями света как волны и как частицы, которые отражают важные особенности феномена света. Эти две черты света являются комплементарными свойствами действительности: хотя оба свойства понятийно несоединимы, но в то же время невозможно показать, что они находятся в прямом или эмпирическом противоречии. Основание этой невозможности лежит в том, что анализ света как волны или частицы требует исключающие друг друга методы наблюдения. Объект исследования и инструмент исследования взаимно незаменяемы. В своем докладе от 1929 г. “Свет и жизнь” Нильс Бор распространил свою идею комплементарности 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 между двумя принципиально отличными субстанциями: *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 дуализма на эпистемологический дуализм: 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

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

детерминированности. Те редкие люди, которые отбраковывают одно из этих понятий, - это 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 рассматривают его как разумного субъекта, чьи действия определяются автономной свободной волей и творческим созиданием.[97] 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 ничем иным как религией. Человеческая свобода предполагает ответственность за смысл, цели и ценности перед другими личностями, а в пределе – перед сверхличностью, Богом, Который превосходит личную совесть человека. В силу этого религия внутренне присуща, свойственна человеку, а религиозное сознание является характерной и ничем незаменимой формой сознавания и осмысления человеком мира и себя самого. Религия организует реализацию человека как личности.

### 1.1.7.1.5. Символическое смыслополагание и религиозный символ

Символическое смыслополагание

Сама личность представляется символом абсолютного Бытия, характеризуемого через полноту свободы и творчества. Не являясь абсолютным Бытием, личность через осмысление 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 личности 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» (1Кор. 15,28). С помощью религиозного смыслополагания абсолютно трансцендентное человеку из неопределимого делается определимым [98] . 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

---

[97] Stent G.S. (ed.). Morality as a Biological Phenomenon. Berkley, 1980. – 295 P.
[98] См. Luhmann N. Funktion der Religion. Frankfurt a.M., 1977. – S. 26.
[99] Франкл В. Человек в поисках смысла. М., 1990. – С. 127.

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 прекрасное (*fascinans*)[101].

Свойства символа

Символ обладает свойствами имманентности и трансцендентности по отношению к символизируемому, поэтому он может связывать имманентное и трансцендентное для человека. Через это связывание он обретает некоторое участие (*μέθεξις*) в действующей силе им покрываемого (ср. агенс-каузальность). В трудах св. Иоанна Дамаскина сформулировано учение об иконе, как религиозном символе. Божественность сообщается (передается) иконе производным образом как божественная *’ενέργεια* (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 здесь 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 была развита позднее в сочинениях св. Феодора Студита: «Икона есть отображение [*παράγωγος*, *σκιά*, *’αιτιατόν*] прообраза [*’αρχέτυποσ*, *’άιτιον*]. Прообраз и отображение различны по природе [*φύσει*, *κατ’ ’ουσίαν*]. Икона предлагает (представляет) только форму [*‘η σχέσις*] плоти, а не ее природу (существо) [*‘η φύσις*], и тем представляет она божественность менее. Таковая отображена настолько, насколько она едина с представляющим ее телом. Что высказывается о прообразе, может быть высказано так же об отображении, не непосредственно [*κυρίως*], но омонимически.» Божество присутствует в иконах «по относительному их к

[100] Франкл В. Человек в поисках смысла. М., 1990. – 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.

Божеству причастию, так как и они участвуют в благодати и чести»[102]. Так образуются понятийные пары «*φύσις - ’ενέργεια*» 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. Т.е. с одной стороны символ актуализирует покрытое им, а с другой стороны покрытое символом остается недоступным для человека. Через религиозный символ святое является профанному одновременно имманентным и трансцендентным. Поэтому богословие, систематизирующее закономерности религиозных символов (в т.ч. и языковых мифологических понятий), моделирует амбивалентные конструкты святого (напр. «символы веры»).

Функции символа

Важной представляется указательная функция символа (*τό σύμβολον*). Символ есть обозначающее (X), которое покрывает собой им обозначаемое (Y). Указательная функция может реализовываться символом различными образами и средствами в различных плоскостях религиозной символической системы (1.плоскость языка – мифологии и богословия, 2.плоскость действия – культы, ритуалы, обряды, 3.плоскость визуального – изображения, иконы, архитектура, сакральные географические объекты, 4.плоскость слухового – культовая музыка, 5.плоскость обонятельного – 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 узы (ср. богословское обоснование целибата).

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

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

врага. Потрясание 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 указывания требует знания дополнительной информации. Например, изображение первыми христианами Иисуса Христа в виде рыбы. Если традиционное величание «*Ἰησούς Χριστός Θεοῦ Υἱός Σότερ*» (греч. Иисус Христос Божий Сын Спаситель) 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 социо-культурную 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 и в разные исторические периоды крестное знамение накладывалось большим пальцем, указательным, указательным и средним, «щепоткой» из большого, указательного и среднего, всеми пятью пальцами.

### 1.1.7.1.6. Религиозное смыслополагание и религиозный опыт

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, укореняющее бытийствующее в бытии, позволяющее бытийствующему быть некоторым определенным образом. Человек, согласно патристическому богословию, имеет совершенный и конкретный проект своего «сам», своего человеческого бытия[103]: это – Иисус Христос, предсуществующий образ Божий. Человек – отображение этого образа. Ориген формулирует это так: «Перворожденный всей твари есть

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

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 ценростремительно обращается индивидуум человека. Поэтому личность – это предваряющий человека и предданный человеку принцип его индивидуального бытия. В христианских богословских терминах можно определить личность как образ Божий в человеке (см. Быт.1,26-27). Тогда дальнейшая теологическая дефиниция личности невозможна, ибо образ Божий (как и все, что у Бога) прост, т.е. сверх категориален и, следовательно, неопределим. Поэтому в христианской патристике мы не найдем четкого определения понятия «образ Божий», но оно всегда рассматривается контекстуально для решения конкретных антропологических задач. 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 функции[106], закрепляя за ней предикаты[107] «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. Словами св. Климента Александрийского: «Человек становится образом Божиим в том, что со-работает с Ним в воссоздании самого себя».[108] Или 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 личностно. «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.

---

[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.

[108] Климент Александрийский. Педагог, 2, 10 // Patrologiae cursus completus. Series graeca. 8, 497B. Ср. Быт.1, 27-31.

[109] Григорий Нисский. О девстве. 12 // Patrologiae cursus completus. Series graeca. 46, 369C.

Итак, личностно-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 и 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 не важно как определяет человек 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 (здесь 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.

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.

Этот опыт человеческого «сам» разумеется не имеет ничего общего с так называемым онтологизмом, т.е. с интеллектуальной интуицией абсолютного Бытия, бесконечности и вечности[111], и именно в силу двух оснований: во-первых, потому что этот опыт – вовсе не интеллектуальная интуиция и не может ей 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, это – наше существо из, для, в, через

---

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

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

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» имплицирует 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.

Мистический опыт

Важно подчеркнуть, что слово опыт использовано здесь не в психологическом или сентиментальном смысле как своего рода человеческое чувство, но оно обладает антропологическим и метафизическим смыслом. Этимологически слово *experientia* означает экзистенциальное перешагивание дверного порога. Человек находится 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* (лат. опыт, проба) происходит от латинского глагола *ex-perior* (исследование), т.е. от префикса «*ex-*» и корня «*per*». На санскрите «*par*» (*pi-parmi*) означает вести, по-гречески «*Περάω*» – проходить через (отсюда: латин.– *porta* [дверь], *peritus* [опытный, искусный], *periculum* [опыт, проба], немец.– *fahren* [везти], *erfahren* [испытывать, исследовать, узнавать], *die Erfahrung* [опыт], англ.– *fare* [проездная плата, ездок], *ferry* [перевозить, переезжать], русс. – *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. В христианской терминологии можно сказать, что это познание энтелехийного бытия человека, это предвосхищение цели человеком возможно благодаря тому, что все это в надежде уже является настоящим. Надеждой 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 у есть символ для *x* именно тогда, когда *x* и *y* имеют нечто общее.

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

Если ненуминозный (профанный) *y* является символом для нуминозного *x*, то существует нечто общее обоим.

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 *y*, который, в силу своей сопричастности *x* через элемент *k*, воспринимается как символ *x*. Поэтому у нуминозного *x* может быть столько символов *y'*, сколько элементов *k* определяют его соприкосновение с профанным (ненуминозным). Если же *y* 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 найти, подобрать интеллектуальное выражение для этого опыта и перевести его на язык «да́ршаны» (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 верующие акцентируют в пророке не столько социальное начало, не воспринимают его как создателя новой религии, но они 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 тем внутренним критериумом, чтобы опознать мессию.

Этот мистический опыт может быть более или менее охватывающ и глубок, и 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 – это 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 – тоже божественный подарок.

Габриэль Марсель в третьем акте «Эмиссара» 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 мы можем привести здесь различение 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, опытом нуминозной действительности[113], 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, 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 в законах. Однако это не исключает, что возможны и неподходящие транспонирования, или же, что ядро этого (мистического) опыта не будет полностью отражено. Но в задачу религиоведа не входит судить об этом. Человек не может описать природу этого опыта не только потому, что этот опыт неизречим, но и, собственно, потому, что его транспонирование в человеческих понятиях требует задействования некоторой специфической и обусловленной исторической культурой терминологии конкретной религии.

Описание на метаязыке христианского богословия

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

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

---

[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=святое–(моральное+рациональное).

случаях нечто из Бога, от Бога, для Бога; причем человек, как он является, как он есть, есть у Бога, он не отделен и не независим от Бога.

Человек не един (монизм) и не двойственен (дуализм). Аналогичное решение предлагает и 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»[114]. Это значит, что Бог обитает во внутреннейшем 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 не был бы возможен социум как единое проявление человека в истории.

Вещи есть, они 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.

Религия и религиозное учение

Граница человека как бытийствующей системы определяется через редукцию человеком комплексности бытия, обозначаемую как смыслополагание. Интенционально охватываемое человеком помещается смыслом на горизонт трансцендентных возможностей. Граница человека как системы посредством смысла указывает за пределы самой себя. Смысл трансформирует непостижимое в постигаемое. Эта трансформация осуществляется как кодирование в символах. Символ покрывает собой несозерцаемое непостижимое и делает тем самым 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. Тогда 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 (to.. su,mbolon означает с одной стороны договор, соглашение, а с другой стороны – признак, пароль или кодированный знак, т.е. опознавательное указывание; и то и другое играет роль в церковно-религиозном применении этого понятия). Отсюда амбивалентность и парадоксальность религиозного мышления.

---

[114] «10 шлока об Атмане»/ Шри Шанкарачарья. Семь трактатов. СПб., 1998. – С.12-13.

Религии учат, что для обретения мистического опыта встречи с нуминозным человек должен быть чист и особым образом открыт на проникновение 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 и имеет учение и стремится развить полновесную систему религиозных учений, но обе эти вещи, религия и ее учение, не идентичны между собой.[115] Христианство, например, утверждает, что оно является религией Христа, но Христос не написал ни одного предложения, не предложил скомплектованного учения или некую замкнутую религиозную систему. Новорожденный ребенок, принимая крещение, еще ничего не знает об учении, однако, он – христианин и член Церкви. Религии аборигенов Африки, чтобы привести совершенно иной пример, без сомнения – религии, или что же они такое? 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 так же 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 рыбочеловека, древнегреческие дельфийский культ и элевсинские мистерии и т.д.). Мы не касаемся здесь еще и 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 плоскость (здесь трудность религиоведческой описательной работы). Мы только подчеркнем: человек легко забывает, что учение – это всего лишь транспонирование, т.е. трансформирующий перенос абсолютной, целостной сферы мистического опыта в некую иную, а именно 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

[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.).

человеческим существом на земле, потому что полнота интеллектуальной интуиции лежит по ту сторону наших природных возможностей понимания. Ошибка будет тогда 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 православных и католических теологов сегодня практически общепринято признание учения о творении *ex nihilo* за принципиальную христианскую догму. Но догма – это не аристотеле-схоластическая формулировка или даже понятие творения, но «*res significata*» (лат. вещь обозначающая), 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, т.е. Церковь может их акцептировать, чтобы они обрели догматическое выражение, т.к. 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 ни 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 Предшествующего 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 первичном онтическо-мистическом структурном уровне формула «творение» или «не-

творение» имеет мало значения, потому что всякое «созданное» понятие не способно ни выразить 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 оба используют совершенно различные выражения, потому что их историко-культурные подосновы и ментальные концепции, в которых фундируют их формулировки, различны.

Религиовед не говорит, что оба учения могут быть истинными и не говорит так же, что здесь речь не идет о пропасти между учениями. Пропасть 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. Иначе такие «научнообразные» интерпретации будут разрушать религиозные откровения и исторические религии во имя их психологизации. Но следует признать, что мы не имеем права исходя из наличия чисто различных учений заключить о существовании различного религиозного опыта, различных целей и намерений, т.е. мы не можем на основании данного факта сделать вывод о существовании дивергенции в первичном человеческом опыте реальности. Но 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 тогда о ней говорить, и как можно тогда характеризовать это трансцендентное бытие, в том числе и негативно? Однако будет недостаточно, и в общем неправомерно, сказать, что апофатический метод не объясняет ничего позитивно, 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 имплицирует 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 то основание, 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 формулируется по-разному то, как причастны: отблеск, искра, творение, действие, опустошение и т.д. Это – конкретный знак, что человек не располагает никаким словом, 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. Важная роль мифов и религиозных символов отвечает главным образом этому первому структурному уровню.

### 1.1.7.2. Второй структурный уровень религии: религия как интеллектуальный фактор человека

Человек не только индивидуум со своим «экзистенциальным инстинктом» ориентации в бытии. Он так же разумное и духовное существо с двумя определенными чертами, которые мы обобщающе именуем разумом и волей. Если религия должна вести человека к его совершенной полноте, то она должна дать ответ и его разуму-интеллекту и звучать эхом его сердца. Человек может любить Бога воляще, 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 разумеет и разумеет, 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 в возможности 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.

Религия проявляется в этом структурном уровне как даршана, мировоззрение, выработанное предками и отцами, которые традировали индивидууму учение, истины и догмы, которые помогают ему понимать его сущность и достигать его цель. Религия есть, в связи с этим, 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 никоим образом речь не идет о том, чтобы объективно надиндивидуально принять различные ряды формулировок и чисто теоретически подтвердить учение. Напротив, здесь 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.

Никакая религия не является философской школой, но каждая религия имеет более или менее развитые вероучительные положения, некоторое количество фундаментальных истин, которые принято именовать внутри религий догмами и которые содержат в себе провозвестие исцеления или спасения человека. Если религия стремится, чтобы ее учение было общепризнанным среди ее адептов, то 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.

Только в том случае, если интенция жизни человека ориентирована на достижение истины, он может обрести истину. Не догмы религий, но 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

[116] «Ля иляха илля-ллах!» – формула исламского вероучения, выражающая догмат единобожия. Троекратное произнесение этой формулы вместе с ее продолжением (и Мухаммад – посланник Аллаха) перед официальным лицом составляет ритуал принятия ислама. Эта догматическая формула повторяется мусульманами постоянно и является частью

одной определенной языковой формуле. Это более означает: ты можешь вести осмысленную человеческую жизнь с детства лишь тогда, когда ты действительно убежден в экзистенции единого и истинного Бога и тем самым исполняешь цель своей собственной экзистенции.

Религиозные догмы суть не только общезначимые для адептов религии утверждения. Догма – это не только философски сформулированное вероучительное положение. Так, например, индуистские догмы не изложены письменно ни в одной книге. Однако индуизм имеет вероучение и основополагающие догмы, хотя они и не сформулированы полноценно или не провозвещены авторитарно. Догмы индуизма – это все то, что может быть сказано о специфической сущности индуизма. Так упанишадские махавакьяни[117] – это догмы в индуизме веданты[118].

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

1.1.7.2.1. Догматическая сторона

Во всех религиях мы именуем интеллектуальные формулы изложения основоположений религии догмами (в противоположность известному обиходному словоупотреблению, утратившему сакральный смысл). Нет нужды подчеркивать, что когда мы применяем существительное «догма» или прилагательное «догматический», мы выступаем против обиходного употребления этого слова, которое в нефилософских языках Европы означает прямо противоположное тому, что является значением этих слов.

Слово *dogma*, как оно звучит на латинском *placita*, происходит от греческого глагола *δοκέω*, означающего «казаться», и его первичный перевод есть «мнение». В Греции оно с одной стороны означало профессиональное мнение врача, философа, ученого и т.д., а с другой стороны – парламентское демократическое решение агоры. Итак, это слово имело два основных предметных отношения. В обоих случаях первичным смысловым значением было взвешенное и тщательно продуманное мнение, которое на основании этого свойства передавалось народу, хотя таковое мнение не было доказуемо, но приемлемо, т.к. исходило от законного руководства. В последней фазе

---

большинства молитв, ее пять раз в день публично выкрикивает муэдзин с минарета во время произнесения азана.

[117] Махавакья (санскр. важное высказывание) – каждое крупная формула в Упанишадах, открывающая о единстве самости (Атмана) и конечной реальности (Брахмане). 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 (санскр. завершение Вед) – 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).

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, т.к. она основывается в конечном итоге не на каком-нибудь человеческом авторитете, но на божественном откровении («изволилось Духу Святому и нам…»,- такими словами начинаются вероучительные положения Вселенских соборов Церкви). В нашу задачу, однако, не входит восстановить за этим словом его изначальное значение, но только уяснить объективную сторону этого 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. Существует 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.

Но 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 силы для человека. В других случаях политеизма опять-таки 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). Тогда божественное действие может полностью, без остатка изливаться в мир. Оно может изливаться христологически 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 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 для других религий христианского догмата троичности Бога – вопрос об адекватном представлении

этого догмата для них. Только при этом условии будет возможен конструктивный межрелигиозный диалог, способствующий развитию в области этих религий, только так может осуществиться миссия Церкви по отношению к религиям.

Уже в средние века христианскую мысль занимал вопрос, как можно объяснить мусульманам вероучение о троичном Боге. Один из крупнейших западных мистиков Раймунд Луллий (1235 - ок.1315) с детства находился в непосредственном контакте с мусульманами, потому что на его родине, острове Майорка, население было поликонфессиональным: христиане, иудеи и мусульмане. Как миссионер в беседах с мусульманами о свойствах Божиих он исходил прежде всего из принципа абсолютного блага Божия, который признается и в исламе[119]. 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, как сообщающееся соотношение между Отцом, Сыном и Духом. Если бы троичности не было в единстве Бога, тогда следовало бы, что Бог до сотворения человека был менее совершенным. Раскрывая далее учение о триединстве Божием, Луллий подводил слушателей к тайне Боговоплощения как кенозиса[120], к тайне богочеловечества 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 до этого считали. 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

---

[119] Коран, суры 7,43; 33,4.

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

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 случае – личная индивидуальность. Однако как догмы они остаются различными и противоположными.

Особой чертой догм всех религий является их притязание на священное или, даже, божественное происхождение. Догма – не человеческая истина, которую можно понять разумом, но данная свыше истина, сверхчеловеческое откровение, которое должно воспринимать, понимать и осознавать, и чья роль и авторитет божественны. Ни один основатель 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.

Преемственность 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 святые, и на их основе поступательно развивается консистентное[121] религиозное учение.

б) Каждая религия имеет догмы не только *de facto*, но и 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 же для еще меньшего числа тех, кто может воплотить в своей жизни мистический опыт, но и для обычных

[121] В семантическом смысле консистентность означает, что в некотором множестве высказываний все высказывания одновременно истинны, в синтаксическом смысле,- что в ряду высказываний не встречается никакого контрадикторного противоречия.

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, но к тому же наивной и простой, имеющей понятное внешнее выражение. Она не может строиться на некоем сложном или эзотерическом учении, она не может даже 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 между божественным духовным откровением и человеческой, интеллектуальной структурой. Догма – это более чем формула, но без интеллектуального выражения нет никакой догмы. Догма – не структура формулы, построяемая 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.

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

1.1.7.2.2. Доктринальная сторона

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

Мы сейчас аналитически восходим из глубиннейших и темных для нас слоев нашего бытия в царство разумного или, даже, рационального света. Все три зафиксированные до этого момента структурные подуровни расположены далеко по другую сторону слоя нашего специфического, собственно человеческого образа 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 мы 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 (откровения), нужное человеку для уразумения этого провозвестия. Тогда каждая религия необходимо должна иметь в какой-то мере некоторое учение.

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

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

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

в) 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. Далее, вероучительная система не может быть замкнутой на себя, т.к. догма по своему определению – это постоянно открытая дверь в трансцендентное. Так же она не может обладать совершенно четким и очевидным рациональным представлением. В связи с этим Рудольф Отто, а за ним и Карл Барт, выделяет в религии три ступени фиксации «совершенно иного» (раскрытие нуминозного в *mysterium tremendum et fascinans + Majestas + Energie*): 1) ступень непостижимого, 2) ступень парадоксального[122] и 3) ступень антиномичного [123] . Высшей представляется ступень антиномичности, характерная для христианских догм[124].

---

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

$A \to B \supset A \qquad \neg A \to A \supset B$

[123] Антиномия выражает одновременную имманентность и трансцендентность чего-то чему-то. В теории множеств описывается принципом схватывания: 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, или имманентно или трансцендентно, приводит здесь к нарушению принципа бивалентности. Формально это выглядит следующим образом:

$\exists x \forall y (y \in x \equiv \neg(y \in y))$

$\exists x (x \in x \equiv \neg(x \in x))$

$\neg \exists x (x \in x \equiv \neg(x \in x))$

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

Догмы задействуют человеческий дух, который не всегда в состоянии привести в согласие между собой комплементарные (дополнительные), противоположные или представляющиеся несоединимыми догмы рациональным способом: брахман и мир, свобода и благодать, шуньявада и дхарма и т.д.

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

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

Поэтому мы можем говорить о значимости и о слабости каждого учения. Так как человеческая природа социальна и разумна, то доктринарной стороне религии отводится важное значение, потому что она прямо ответствует этим обеим сторонам человеческой природы. Невыразимый мистический опыт вряд ли может быть передан в его первозданности и без помощи учения. Может представляться очень сложным, чтобы подобрать подходящие объяснения сумме догм или понять ее. В противоположность этому разработанное учение приемлется человеческим разумом, может легко схватываться, получает без затруднений наше согласие, действует на понятном уровне, доступном 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 символическую систему о Боге, человеке и мире, и оно ведет человека от признанных истин повседневности к более или менее понимающему и осмысляющему познанию аксиологии и целеполагания мира, т.е. к религиозному пониманию. Учение может быть латентным или изложенным, фиксированным устно или письменно, но убедительно убеждающим. Исходя из сказанного религиозное учение необходимо, стремится быть универсальным и представляет человеку общую картину бытия, ориентирующую его в мире. Каждый человек обладает каким-то запасом разума, осваивающим собственную веру в религиозном учении и достаточным для понимания в известной степени 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, чтобы обрести понимание 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.

Томизм[125] и скотизм[126] в рамках одной католической схоластики признают, например, одинаковые догмы и утверждают о себе, что они суть вероучительные интерпретации одной веры, но, однако, они представляют собой две различные вероучительные системы[127]. 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 уравнять его положения, мысли с абсолютной истиной и религией. Кризис в конце XIX-го и начале XX-го века рациональной христианской теологии, инспирированной картезианством, должен служить тому предупреждающим примером.

д) 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, чьим выражением притязает быть это учение. Есть православные христиане, соответствующие вероучению, но которые на деле – плохие православные или

---

[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, т.н. *formalitates*; понятия могут отличаться друг от друга, но не внедуховные аспекты, напр. вегетативная, сензитивная и т.д. силы не существуют в человеке раздельно, но разделяются как понятия), индетерминизм, *haecceitas* как принцип индивидуации (*haecceitas* – форма, через которую *kompositum* является некоторым определенным бытием).

[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, т.к. форма является последней реальностью существующего, придающей индивидуальность и универсальность индифферентной *natura communis*. В противовес томизму скотизм так же утверждал примат воли над интеллектом и примат единично-конкретного над абстрактно-всеобщим. Скотизм находился в оппозиции томизму.

вовсе никакие. 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 доктринарная сторона – это интегрирующая составляющая религии и что 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 так же не может быть и исключена из этого пространства, составляющего одну из важнейших плоскостей человеческого существа. 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.

1.1.7.3. 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 он желает и любит, он не только «понимает», но он 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 со многих точек зрения составляет ее характерную черту, т.к. цель религии – это исцеление и спасение, и спасение – это не только интеллектуальное дело, но самое главное – экзистенциальная цель. Религия представляет собой практическое стремление более, чем теоретическую школу. Верно, что эта практическая сторона внутренне зависит от теоретической, но теория или учение были бы немыслимы без другого существенного структурного уровня религии, интенционального.

Термин «интенциональность» был известен уже в период схоластики, но впервые был введен в терминологию теоретической философии Франца Брентано [128] (1874) как характеристика «модуса представления» душевных феноменов: «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] Брентано подчеркивает, что «любой психический феномен характеризуется содержательной отнесенностью, направленностью на объект» [130] . Поэтому

[128] Brentano F. Psychologie vom empirischen Standpunkt. Bd.1. Leipzig, 1924. – 278 S.
[129] Брентано Ф. Избранные работы. М., 1996. – С.20.
[130] Brentano F. Psychologie vom empirischen Standpunkt. Bd.1. Leipzig, 1924. – S. 60.

всякий душевный акт (напр., 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 менталитета.[131] Сознание не равно самому себе. Оно постоянно трансцендирует самого себя, обретая свою содержательность через преодоление границ себя. Сознание принципиально содержательно и предметно. Гуссерль различает между реальными и интенциональными содержаниями. 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 человека.[134] Интенциональная структура имеет по Гуссерлю специфическое свойство, обозначаемое им как аксиологический горизонт сознавания. В нем-то и происходит интерсубъективное конструирование смыслов. Это горизонт нравственной ориентации человека, организующий его религиозное сознание. Позднее Даниэль Клемент Деннетт развивает теорию интенциональности [135] . Интенциональные высказывания нельзя оценивать как описания действительного. Они позволяют сделать понимаемой этическую ориентацию и поведение индивидуумов через кодификацию их желаний и убеждений.

---

[131] См. работы Гуссерля: «Логические исследования» т.2 и далее (1901), «Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии» (1913), а так же в «Картезианских размышлениях» (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, т.е. когерентного опыта, который в обоюдных корректировках удостоверяется как процесс опытного согласования». (Прехтль П. Введение в феноменологию Гуссерля. Томск, 1999. – С.78-79).

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

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, т.к. они снабжают смыслом человеческую субъективность, а на коммуникативном уровне важны для исследования знаковые системы, т.к. они позволяют нам оперировать общими, разделенными на всех значениями и обозначениями».[136]

Если верно утверждение, что человек «приговорен к смыслу»[137], т.е. 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. Но 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, т.к. 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.

Итак, при помощи интенции человек самотрансцендируется (полагает себя и окружающую его предметность на внешний им горизонт) и 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: a) религиозных образов, b) религиозных идеалов, c) ритуальных действий. Религиозная интенциональность является составляющей «символической системы».[138] Она характеризуется Жаком Ваарденбургом как «избыточная ценность», т.к. ее интенции лежат за пределами повседневных потребностей (и противополагаются 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, т.е. каждый акт сознания обладает

---

[136] Waardenburg J. The language of religion, and the study of religion as sigh 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.

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

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 будем вслед за Максом Вебером 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 формируется: 1) намерениями человека (личность *x* имеет намерение *y*, 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 этос[141], 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 и 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.

---

[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.

[141] Этос обозначает внутренний строй чего-то и характер его воздействия на человека, на намерения человека и его 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 Максу Шелеру, этос субъекта. «Мировоззрение, а также поступки и действия субъекта, - пишет Макс Шелер в *Ordo Amoris*,- всегда находятся под правлением и этой системы» (Шелер М. Избранные произведения. М., 1994. – 341-342 с.). 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, напр. семья, и т.д.

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 рассматривали бы нашего партнера как недочеловека и непримиримого врага. Религиозная встреча различных вероисповеданий станет лишь тогда религиозным трудом, когда она основывается на этическом базисе личной открытости и откровенности.

Человек может теоретически не соглашаться со своим партнером иной веры, но все равно оба будут убеждены тогда, что они стараются ради истины и имеют одинаковую этическую установку обоюдного уважения и подлинного стремления к взаимопониманию во имя высшей истины.

Именно откровенная встреча с верующими других религий позволяет нам в дальнейшем не только расширять наш интеллектуальный горизонт, но и наш этический базис. В интеллектуальной области нам, пожалуй, трудно, а то и не возможно, соглашаться друг с другом, однако мы открываем глубокую экзистенциальную общность в нашем этосе и интенции на истину. Мы открываем нас 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 идеи относятся к интеллектуальному структурному уровню, но фундаментальная этическая позиция может быть одинаковой. Всякое чистосердечное и счастливое супружество между представителями различных религий может служить тому примером. 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 в религии относятся законы, культ, таинства, обряды и т.д. Мы не имеем в этой книге времени исследовать эти важнейшие объекты религиоведения. В нашу задачу сейчас входит различить между внутренней (этической) и внешней (ритуалистической) сторонами этого третьего структурного уровня религии.

1.1.7.3.1. 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 как путь к первичному благу и метод достижения цели земных странствий, т.е. метод достижения всей полноты человеческого бытия и средство раскрытия человека в полноту бытия. Это составляет собственно 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, но более – действительный путь жизни, ведущий человека к его исполненности и лежащий в основании каждого закона. Деистический период европейской культуры (XVII-XVIII вв.) отпечатал в сознании многих людей вплоть до нашего поколения, что моральность полностью независима от какой-либо догмы и, даже, от Бога, и что она 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. Мораль 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, но потому что она ранит первично 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. Поэтому 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.

Итак, эгоизм не соответствует действительно человеческому поведению, или точнее, социальному действию. Любовью к другим людям реализуется 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, тем

самым обретая 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, т.е. общество в интеракции с харизматическим индивидуумом придает им религиозный статус неподвластного исторической релятивности. Структура социума переосмысляется в свете выявляемых нормативных образцов социального действия, и образцы социального действия легитимируются в общественных институтах. Затем отдельные индивидуумы этого социума осваивают общественно легитимные нормативные образцы социального действия, они интернализируются в индивидуальное поведение, т.е. индивидуум в интеракции с обществом 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 подвергается с помощью религиозного осмысления коррекции и трансформируется в контролируемое социальное действие, т.е. 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 желает не только просветить его дух и интеллект, но руководит им на пути к его самоактуализации. «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 в процессе его самоактуализации. 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 понимает человек под своей целью. Моральный путь не является внешним путем, которым человек должен прошагать, чтобы достичь своего назначения. Человек стоит на пути, он – странник, который должен сам проложить свой путь, в известном смысле он – сам путь, восходящий или нисходящий, но неким образом интендированный целью пути, которая является собственной целью здесь-бытия.

---

[142] Франкл В. Человек в поисках смысла. М., 1990. – С. 58-59.

Этот третий интенционально этический структурный уровень глубоко укоренен в человеческом существе и ближе человеку, чем второй, интеллектуальный структурный уровень, рассматривающий человека как сознающее существо. Но 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 эту конечную цель, религия формулирует свои моральные законы: люби Бога и своих ближних, следуй своей дхарме, не желая за то вознаграждения и т.д. Они формулируются по-разному в разное историческое время и в различных культурах, но их ядро, их этос остается тем же самым. Возьмем, например, категорический 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 там 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. Так же и священное писание индуизма Махабхарата учит: «Поступай с другими так, как хотел бы, что бы они поступили с тобой». Императив «намерения действия» является нормативом и для других религий Индии, как буддизм и джайнизм (принцип ахимсы). Не будет исключением Китай с его конфуцианской концепцией жэнь: «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, внутренни и отражают сущность человека в противоположность социальным законам государства. Поведенческая роль индивидуума не устанавливается социумом и государством, как ошибочно предполагала философия Нового времени. Религией легитимируется социальное действие как «подобающее» выражение морального закона, а уже на этой основе государство формирует и формулирует свои социальные 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 законы, относительны. 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, к их выполнению нельзя принудить или принудительно 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, чтобы исполнить их, чтобы он мог реализовать свое собственное существо. Обобщающе говоря, именно в этосе почти все религии согласны между собой. Но 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 религиозное обучение заменяется в поликонфессиональных государствах обучением морали в школах, где учатся школьники разных вероисповеданий. Согласно взгляду, соответствующему этому подходу, религии различны и не универсальны, а секулярная мораль напротив 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 имеет божественную ценность через эту потенцию, он не релятивируем и не редуцируем в этом аспекте.

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 Кюнга[143]). При этом следует тщательно преодолевать ошибку идентификации религии с моралью или ограничение религии моралью. И здесь открываются еще два момента, обильных на выводы:

а) Сходство этик (а не этоса) в различных религиях не столь уж глубоко, что выявляется, когда они сталкиваются лицом к лицу. Здесь, по-видимому, имеет место прямо противоположное тому, что было выявлено в случае с догмами. При представляющейся с первого взгляда различности догм в религиях мы можем зачастую открыть глубокое согласие в принципах подходов религий к формированию догм. 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.

---

[143] Принята «Мировым парламентом религий» (сентябрь 1993 года, Чикаго, США). Ср. Küng H. Projekt Weltethos. München, 1990. – 191 S.

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 действительным таковое действие. 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 норм благой деятельности встречается в религии с догмой как выражением высшей истины благого действия. Человеческая совесть может лишь тогда оправдывать свое «чувство», свое устремление, интенцию или моральное суждение, если отталкивается от интеллектуального основания, если базируется на осмысленной разумом истине. Совесть имеет как социальную, так и интеллектуальную подложку, она не является нечто 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 ни 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 необходимо обязан вопрошать об основании предписания. Почему я не должен убивать человека, желающего убить меня (напр., сопротивление насильнику)? Почему я не должен убивать врага (напр., освободительная война, приговор преступнику) или страдающего старика или безнадежно больного (напр., эвтаназия), чье существование в мире представляется бессмысленным? Затрагивает это предписание любую форму жизни или только человеческую жизнь (напр., принцип ахимсы, невреждения всему живому, в джайнизме)? Возможно ли жить не убивая? Не включает ли в себя это предписание вообще запрет на зло по отношению к другим существам? Может ли быть оправдано причинение боли? Существует ли иерархия зла и иерархия жизни, позволяющая или, даже, заставляющая убивать или причинять боль, чтобы спасти тем самым высшие ценности или более совершенные существа или большее количество существ, чем убиваемых?

Ответы на все эти вопросы явно зависят от теоретического учения о значении жизни, особенно человеческой жизни, цели жизни, иерархии живых существ, права авторитета, природы общего блага и т.д. Все это аспекты,

которые далеко выходят за область этики. Ответы на эти вопросы укоренены в доктринальной сфере и зависят от предельного горизонта видения положения вещей в мире, от ориентации в действительности как целом, а, значит, от религиозных установок и веры, которой явно или латентно обладает человек.

б) С другой стороны, онтономию моральной совести не следует переоценивать. Именно в своей совести человек обладает органом суждения и различения между добром и злом. Каждая религия не только согласится со всякой другой религией в общеэтическом высказывании: «доброе дело должно быть исполнено, а злое – избегнуто», но она выскажет и 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. Но история доказывает и опыт подтверждает, что моральное суждение в значительной мере зависит от теоретических идей, т.е. от догматического образа видения у индивидуума (внутренний догматический фильтр).

Практические соглашения и целеобоснованные компромиссы бывают необходимы, но не достаточны. Здесь действуют две причины, два основания. Первое основание состоит в том, что моральное содержание любого вида деятельности позиционируется не в материальном воплощении действия, но в намерении действующего. Если человек не убивает из страха перед полицией или адом или из-за социального окружения или его давления, то он не может утверждать, что он – совершенно моральный человек. Он способен найти бесчисленную массу возможностей ликвидировать своего врага не убивая его. Если человек отвергает стерилизацию людей или аборты, потому что это в его обществе не принято или конфликт еще не всплыл на поверхность, то нельзя утверждать, что этическое отношение здесь такое же, как и у человека, которые поступает 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), но моральность действия несет в себе еще и известный метафизический элемент, проникающий, так сказать, действие до его ядра.

Человек еще не действует морально, когда желает совершить моральное действие, но он должен выполнить и его онтологические условия. Пример может послужить пояснением к сказанному. 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, но действие, ведущее человека, даже пусть длинным путем, непрямо, но

ощущаемо к его изначальной сверхприродной цели. Для христианства действовать морально означает не просто некое «христианское» добавление к какому-то действию, но возведение этого действия в специфически сверхприродную сферу, как она понимается христианством. Учение христианской морали стремится не только сформировать «почтенного» человека, но оно желает, чтобы он стал святым, сыном Божием так, как эти понятия сформулированы в христианстве.

Видимая одинаковость интенции не служит доказательством утверждения об идентичности моральных законов различных религий. В этой связи становится ясно: нельзя недооценивать то положение вещей, что почти все религии обладают ритуалом, тайнодействиями и жертвами.

Богослужение – это не церемония, от которой можно просто отказаться или произвольно ее изменить, но богослужение 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). Но 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 может иметь место и 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, осамостоятельнивание 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 Руссо[144], ср. исследования Роберта Нелли Белла[145], Филлипа Эверетта Хаммонда[146] и Германа Люббе[147]).

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 будет различна от религии к религии, но заложенное в их основании притязание на истинность интенции богослужения остается тем же.

1.1.7.3.2. Ритуалистическая сторона

Помощь, предлагаемая религией человеку, чтобы посредством морального закона достигать совершенства, не только внутренняя, теоретическая и личностная, но и внешняя, практическая и 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 историей и обществом. Здесь – область многих религиозных предписаний, служащих лишь вспомогательным средством. Они помогают при исполнении долга, являются поддержкой человека в трудные часы, дают возможность для развития и органического роста в более совершенное состояние.

Религия – это не чисто теоретическое учение или идеология, но 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, напр. у австралийских аборигенов) защищает и утверждает следующий взгляд: для полноценной человеческой жизни необходимо использовать молитву или медитацию, чтобы тем самым человек мог достигать высшей степени своего бытия. Но религия не останавливается на этом. Она показывает человеку, как следует достигать эту степень, и сообщает ему о необходимом минимуме для такой жизни. Так Православие решительно требует, чтобы еженедельно, а именно в воскресенье, все верующие участвовали в таинстве евхаристии. Ислам, индуизм и другие религии также предлагают

---

[144] Rousseau Jean-Jacques, Le contrat social 1762 = Oevres complètes III, Paris 1964, русск.изд.: Ж.-Ж.Руссо. 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. немец.изд.: Zivilreligion in Amerika, in: 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] Lübbe H. Religion nach der Aufklärung. Graz, 1986. – 336 S.

примеры к тому. Например, обязательная ежедневная молитвенная практика в исламе – салат (пять молитвословий в течение дня: фаджр, зухр, аср, магриб и иша).

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 и как и когда следует их выполнять (см. «Введение»).

Если редуцировать религию лишь к этим малым предписаниям или если принять, что она учит ничему иному, как этим ограниченным правилам, то собственная сущность религии была бы ложна понята. С другой стороны очевидна и опасность нерефлектирующего формализма и рабского служения букве. Однако эти практические предписания являются так же 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 речь тогда идет об однобоком воспроизводстве давних добрых обычаев.

Другой опасный пример злоупотребления и деградации – это не только религиозный формализм и уже упомянутое фарисейство, но и магический характер религиозных форм. Действительно, магический подход наличен на многих уровнях религиозного осмысления, начиная с утверждения психофизической сверхприродной формы причинности, т.е. веры, что чисто природный акт обладает автоматическим и непреодолимым воздействием на сверхприродную сферу, и до мыслей, что для достижения полноты своего существа 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, то это вводит человека в состояние аффекта. Здесь-то и срабатывают магические способы реакции на повседневность, причем уровень цивилизованности человека не важен.

Итак, магические способы реакции человека – проявление аффективного целеполагания в повседневности. 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 осмыслять 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 магические и религиозные формы мы встречаем в истории 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. Примеры великих религиозных деятелей в ходе истории должны прояснить эту точку зрения. Здесь речь идет о важном пункте встречи религий, несмотря на их многочисленные значительные различия и на этом интенционально этическом структурном уровне.

Однако напомним факт, который следует учесть современным синкретистам и спиритуалистам, что Шанкарачарья [148] и Иоанн Креста [149], возьмем эти два примера мистических натур, которые были чрезвычайно склонны не обращать внимания на «низшие» структурные уровни религии, никогда даже не помышляли о возможности отказа от ритуальной стороны религии. Рамакришна [150], учитель Свами Вивекананды [151], может быть синкретистом. Он может считать, что все ритуалы второстепенны, и тем самым казаться другим верующим религиозным революционером. Но его 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 вероучения (догматику) и морали (этику).

### 1.1.7.4. Четвертый структурный уровень религии: религия как чувственно-эмоциональный фактор человека

Человеческие силы – это не только чистый разум и трезвая воля. Существует третья человеческая сила, которая не перекрывается двумя другими и укоренена в природе человека. Она имеет чрезвычайное практическое значение для формирования человеческой жизни на земле, это – царство чувств.

Нам не нужно разбирать здесь антропологическую проблему природы чувств (т.е. представляет собой человеческая экзистенция триединство разума, воли и чувств или лишь двуединство разума и воли), т.к. этот вопрос не

---

[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 Индии, вдохновлявший освободительное движение в Индии. Последователь движения Брахмо Самадж. Ученик Рамакришны и основатель всемирной Миссии Рамакришны.

относится к существу этой темы. Что бы ни представляли собой изначально чувства, но 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 своей волей, но и своими чувствами, тогда религия должна давать ответ на этот человеческий мир чувств. Вопрос очень деликатен, т.к. даже малое искажение значения религиозного чувства, все равно в какую 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 было бы и неверно полностью исключить из религии царство чувств, как это произошло с классической феноменологией религии (кроме теории «нуминозного» у Рудольфа Отто). Религия – это не только чувство, но 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 между внутренним обращением человека как эмоционального существа и внешней реакцией религии, охватывающей весь мир чувств человека.

1.1.7.4.1. Эмоциональность человека

Человек – эмоциональное существо. Он может быть движим убеждениями разума и определяться волевыми установками, но, несмотря на это, на практике он будет руководствоваться собственными чувствами, и это относится к большему числу 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 ответ ему как цельному индивидууму. Склонность человека к эмоциональной переработке того, с чем он сталкивается в жизни, столь сильна, что такие религиозные добродетели как благочестивость, благоговение, любовь, жертвенность, молитвенность и т.д., которые первично ни в коем случае не относятся к этому структурному уровню, представляются в религии почти исключительно эмоциональным аспектом (как и мистика еще не так давно уравнивалась с метафизическим опытом). Религиозность падет жертвой эмоционального переакцентирования и трансформируется в ритуализм, если религию ограничивают чистыми эмоциями (простонародная поговорка: «где нет веры, нет утешения»), а с другой стороны из религии не может быть полностью исключена эмоциональная сторона. Есть религиоведческое 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 взаимокомпенсацию и, даже, нейтрализацию экстремумов, когда не следуют срединным путем гармоничной жизни.

Не только народный, «популярный» вариант религии (в отличие от «элитарного» варианта религиозных специалистов) порождает на свет этот структурный уровень, как будто бы он был своего рода концессией эмоциональной слабости человека. Именно собственная природа человека делает этот структурный уровень с точки зрения социальной психологии одной из важнейших составляющих религии. Если бы религия не была инкарнирована в эмоциональной сфере человека, она вряд ли бы обладала такой спонтанностью и повсеместностью в сегодняшнести и повседневности. Однако укоренение религии в сегодняшнести и повседневности не только не снижает интенсивность земной жизни человека, но она проникается глубоким смыслом трансцендентности, служащим мощным стимулом реализации ставимых задач.

Со всех рассматриваемых сторон мы подходим к целостному, глубокому пониманию религии и защищаемся от излишнего упрощенчества в представлении ее в виде модели. Несмотря на возможные преувеличения, натяжки и действительную опасность переакцентирования этого структурного уровня религии требуется подчеркнуть важное значение эмоциональной стороны религии, если мы хотим преодолеть искушение чистого теоретика и безрелигиозного ученого анализировать собственное неотрефлектированное предпонимание религии как вероучительной системы, а не ее саму как чувствующий организм.

Религия – более чем просто чувство, она – интегральная, антропологическая реальность, которую как таковую не позволимо 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, его религию.

Человеческая жизнь на земле – более чем проявление силы воли и логический рассудок. Человек нуждается в конкретном и теплом прикосновении мира чувств. Исходя из этой связи, соединяющие человека с землей и другими нечеловеческими существами (без этих связей человек был бы своего рода интеллектуальным роботом) являются связями преимущественно чувственной природы. Да и отношение человека к Богу должно носить личностный характер (требование в религиях любви к Богу), и лишь тогда, когда подлинная жизнь чувств интегрирована в духовность человека, человек может приобщаться посредством личного прочувствования к сфере высшего бытия, обретать невозмутимость и спокойствие в духовной гармонии жизни.

1.1.7.4.2. Религиозное чувство

Напор человеческих чувств столь велик, что почти все человеческие устремления несут в себе его следы. Как наш материальный космос практически не содержит в себе субстанций в химически чистой форме, в той же малой

степени в человеческом мире вряд ли найдется сфера человеческой действительности, свободная от эмоциональных воздействий. Возможно, первый шаг феноменологии религии – открытие этого чувственно обусловленного аспекта религии (Рудольф Отто). Религия является в действительности *prima facie* (латин. первым делом, прежде всего) не рядом учений и поведенческих правил, но сложной системой ритуалов и церемоний, которые призваны к тому, чтобы претворить в жизнь человеческую потребность полного раскрытия жизни чувств. Вторым шагом феноменология религии открывает, что чувственный аспект – это всего лишь один из аспектов и, скорее, вид внешней оболочки (покрывала) некоего более глубокого измерения.

Аналитическое религиоведение не может в процессе интерпретаций исключить из религии чувства. Страх, тоска, но и радость, доверие, любовь и т.п. представляются первичным религиозным опытом, или лучше сказать, человеческим опытом, внутренно связанным с религией (см. Фридрих Шлейермахер: чувство абсолютной зависимости; Рудольф Отто: чувства тварности, таинственного ужаса, любви ко всемогущему, греха). Даже то, что мы именуем профанным (или мирским) опытом представляется транспонированием из религиозной или сакральной сферы. Несмотря на все интерпретации присутствие религиозного в мире чувств человека – это неоспоримый факт. Великие моменты жизни человека, когда сила чувств достигает кульминации, такие как рождение и смерть, любовь и доверие, представляются одновременно наиболее религиозными моментами. 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 (Бронислав Малиновский[153], Питер Браун[154], Арнольд Гелен[155]), 3) социальное переструктурирование индивидуума

[152] Durkheim E. Les formes élémentaires de la vie religieuse. Paris, 1968. – P.610.
[153] Malinowski Bronislaw, *Magie, Science, and Religion (1925)*, London: Souvenir Press, 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.

(Арнольд ван Геннеп[156], Жан ля Фонтэн[157]), 4) релаксация (Корнелиус П.Тиле[158], Хуго Ранер[159], Фриц Штааль[160]).

Существование религиозного чувства представляется настолько само собой разумеющимся фактом, что это вызвало к жизни теорию, рассматривающую возникновение религии как проекцию человеческих чувств (см. теорию Людвига Фейербаха (1804-1872): человек обладает религиозным чувством абсолютного и бесконечого, 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 основополагающе является чувственно-ориентированным существом.

Жажда бесконечности и тоска человеческой личности по совершенству и исполненности полнотой изначально управляют онтическим движением существа человека, а это выражается в динамике его духа и воли. Онтическая тоска формирует все стремления человеческого существа и именно соответственно особенностям каждого человеческого темперамента. Это – не только итоговый философский анализ, выявляющий контенгентность [161] человека. В действенном и всеохватывающем, хотя и поверхностном, отношении это есть жизнь человеческих чувств, стремящихся к исполненности и полноте и 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 ни в каком дальнейшем изложении.

В каждой религии есть одна или несколько линий благочестия, подчеркивающие важность этого структурного уровня. Мы уже заметили, 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 религии 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 акцентуировании ценностей и ценностных иерархиях, когда содержания и интерпретации сферы религиозных чувств отходят на второй план.

---

[156] Gennep A. van. Les rites de passage. NY/Paris, 1969 – 288 P.; немец.изд.: Uebergangsriten, Frankfurt a.M., 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.

1.1.7.5. Пятый структурный уровень религии: религия как общественный фактор человека

Человек – не единичное существо, как по способу существования, так и по принципу становления. Его личность, которой предопределяется его онтическое место в бытии, задается ему как абсолютная установка к обожению, которая может реализовываться жизнью или не реализовываться в силу каких-то внешних или внутренних причин. Индивидуум же человека относителен, если применять этот термин в его первичном этимологическом значении как неделимое и онтологически отделенное (отдельное, самостоятельное) от других существо. 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, т.е. 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). Человек индивидуально ориентирован на других людей и другие на него, чтобы реализовать личность.

Сама цель человеческой жизни обладает общественным характером. В конечном счете, спасение человека – не сугубо индивидуальное дело и не отделенное от других людей спасение. Точнее говоря, небеса – не «частное удовольствие» и понятие нирваны – это острейшая, пожалуй, преувеличенная ответная реакция на эгоистическую идею высшей цели. В индуизме человек переживает мокшу[162] не отдельно от других людей, и вечный мир – не состояние одинокого и индивидуального пребывания. Итак, 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 другие их аспекты или изменяет внутреннее устроение 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, особенно в наше время, одна из труднейших задач человеческой жизни на земле. Между экстремумами повседневного бытия именно религия гармонизует человека и призывает его к высшему.

---

[162] Мокша (санскр. от *muc* или *mokṣ*: освобождение, спасение). Четвертая и окончательная артха («цель») индуизма, освобождение из цикла смерти и перерождения (сансара). Мокша достигается преодолением незнания (авидья) и желаний. Пути мокши представляют собой картографию индуизма (особ. 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).

Этот структурный уровень проливает в свою очередь луч света и на болезненный опыт труждающихся на поприще религиозного взаимопонимания. Здесь необходимыми добродетелями являются терпение и мужество. Так как религия не частное дело отдельного человека, то он обязан терпеливо ждать и не должен презирать ритм вещей и других людей, заданный извне. Так как религия – не частное дело человека, то он не должен позволять другим лишать его мужества, тем другим, которые не имеют никакого понятия о религиозной жизни или преследуют его.

Религии были столетиями разделены географически и политически и межрелигиозное непонимание стало поэтому хроническим. Противоядие было бы хуже, чем сама болезнь, если бы некая элита, презирая настоящий *status quo* и будучи заинтересованной в гармонии между религиями, создала бы новую религию для немногих избранных и новое вероисповедание для «великодушных» и тех, кто не верит слепо. Но такие люди не могут и не имеют права задавать идеал единства (здесь: объединения) религий и избраннического (элитарного) понимания религии. Как и в прежде рассмотренных структурных уровнях мы будем различать здесь внешнюю и внутреннюю стороны пятого структурного уровня религии.

1.1.7.5.1. Экклезиологический аспект

*Ἐκκλησία*, экклезиологический аспект означает здесь не столько организацию, сколько организм; и не внешний порядок членства, но внутреннюю структуру общины. В нашу задачу здесь не входит изложение всех внутренних онтологических нитей, которыми люди связаны друг с другом, но мы хотим лишь указать, что религия должна каким-то образом развивать этот экклезиологический аспект. Например, молитва, сопереживание другим, проповедование, служение, любовь к ближним и т.д. Все это суть религиозные категории, относящиеся также 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 свое 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 и горизонтальное измерение и представляет собой пространственное соединение между людьми.

Религия признает взаимопроникновение человеческих стремлений, сверхиндивидуальную ответственность и воздействие индивидуальной деятельности, неважно, 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 он как религиозная душа понимает, что его путь – лишь часть (особенная) всеобщего, универсального пути человечества. Следуя своей стезе, он будет постоянно открывать, что с его путем перекрещиваются другие пути, и что он испытывает воздействие от касания следов иных трасс, получает импульсы и указания, и что он также влияет на изменение других.

Каждая религия социальна не только потому, что она организует жизнь более чем одного индивидуума, но потому что она сознает глубокое единство человеческих существ между собой и стремится его гармонизовать. Если мы будем утверждать, религия – лишь индивидуальное дело, что с эпохи Просвещения является широкораспространенной идеологемой, 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 того же основания религия несомненно показывает свой социальный характер. Основанием экклезиологического структурного подуровня, как и для прежних уровней, 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 личностности, и личностность – это сверхиндивидуальное качество человека, то религия, занимаясь ориентацией личности, будет общественна, социальна и экклезиологична. Но возможна и такая 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 требование, обращенное ко всему человечеству (мировые религии: христианство, ислам, буддизм махаяны), хотя чаще религия представляет собой отдельный специальный аспект общего решения, будучи историко и культурно конкретизированной формой религиозного освоения мира (этнические религии Австралии, Африки и т.д., национальные религии: иудаизм, индуизм и т.д.). Действительно, многие религии ограничили принцип религиозной универсальности на базе национального, географического или культурного единства, 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 своим образом ориентирует человека на что-то иное, чем исключительно индивидуальное спасение, потому что религиозное спасение – не индивидуалистская, ни с кем не связанная судьба, но органическая, экклезиологическая 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, изложенная им в сочинении «Тотем и табу»[163] и развитая в гипотезу об убийстве предка как начале формирования религии в сочинении «Моисей и монотеистическая религия»[164], 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 к выводу о том, что смысл вневременного единства человечества является одним из формообразов религиозного сознания в целом.

Религия – не только для современного западного человека с его высокоразвитым чувством индивидуальности и его самосознанием. Религия – для людей всех времен и всех культур. Это известный факт, 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 будет с Японией и Китаем. Для индуизма и буддизма сами термины «индивидуальность» и «индивидуум» служат индикаторами инаковой им формы религиозной идентичности. В конце концов, в восточноевропейском и западноевропейском менталитетах налицо неадекватное наполнение понятия индивидуальности.

Так называемые «примитивные» или слабо дифференцированные культуры, как и многие другие культуры, предлагают нам примеры общественного сознания и коллективного опыта, предполагающие совершенно иной образ жизни, чем принятый нами. Христианская догма первородного греха может послужить нам примером к тому. Если бы человек был автономным индивидуумом, тогда эта догма была бы совершенно бессмысленна. (Отсюда становится ясно, почему в современном западном мире эта догма выходит из теологического обихода). Различные ритуалы инициации относятся к этой же стороне религии. Инициация – это не только пробуждение, установление нового

---

[163] Фрейд З. Тотем и табу. М. 1997.

[164] Freud S. Der Mann Moses und die monotheistische Religion // Gesammelte Werke aus den Jahren 1932 - 1939. Frankfurt a.M., 1999. – 141 S.

отношения, связи с Богом, но, собственно, введение, интеграция индивидуума в религиозную общину, верящую, что именно она – идентичный носитель действенного благовестия спасения.

Каждая подлинная религия есть тем самым в известной степени экклесия, церковь, т.е. 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 так же в свою очередь относятся к сущности религии, хотя они 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 (индивидуальная сила жертвенного служения высшим принципам) и тип (устойчивое следование традиционному мировосприятию и ориентированию, символико-ритуальная деятельность) интеграции граждан в историко-культурное пространство общества. Поэтому государство, желающее быть гарантом социокультурной стабильности, должно проявлять интерес по отношению к религии и способствовать традиционным символическим системам. В современном же мире наблюдается дефицит такого интереса, что привносит неустойчивость в современное развитие обществ.

1.1.7.5.2. Социологический и культурологический аспект

Людей объединяет не только одинаковость их природы, но связи истории, географии и нации. Человек – не просто индивидуум, но и 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.

Но внутри собственно 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. Религия стремится быть путем и провозвестием высшей истины для конкретного исторического человеческого существа. Следовательно, она говорит на определенном языке, принимает определенный характер и носит особое внешнее облачение (оболочку),

соответствующее ситуации пространства, времени, крови и культуры.[165] Так как исторический человек – индивидуум личности, поставленный в определенные социологические рамки, то его религия не может быть непривязанной к реалиям окружающего мира субтильной абстракцией или чем-то отчужденным от него и далеким его образу жизни, но она 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 должно так же 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 оно происходит, т.е. 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 из которых выражают угрозу божественной кары. Однако в двух первых видениях кара отклоняется. Амос принимает там 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 провозвестием протекает интенсивный процесс рационального осмысления откровения в контексте социокультурного восприятия.

---

[165] «Диалог с инославием вновь возродил понимание того, что единая кафолическая 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.).

Многие различия в ряде определенных религий представляют собой лишь социологические отличия. Представляется очевидным, что одна и та же религия в различных культурных, исторических, временных и пространственных условиях принимает различные формы, которые могут интерпретироваться внешним наблюдателем как совершенно разные религии. Исследование этой социологической надстройки представляется сегодня 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 формируется и обретает свое собственное историческое лицо религия. Все эти внешние формы выражения религии могут изменяться, т.к. 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 должна быть постоянно 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, причем опасную, действенной организации. Мы не будем здесь заниматься осуждением и описанием злоупотреблений или опасности чрезмерного акцентирования социокультурного подуровня религии, но мы должны просто уяснить, что и этот аспект относится к природе религии.

Подходящий пример представляет в связи с этим дискуссия, ведущаяся 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 в праве на существование местным религиям 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

[166] 52 г.- Апостол Фома прибыл по преданию в Кералу (Южная Индия). 345 г.- Сирийские переселенцы из Эдессы.

образом. Для нашей цели достаточно просто упомянуть об этой проблеме без ее дальнейшего рассмотрения. Однако для нашей особой темы взаимоотношения между религиями могут понадобиться некоторые краткие замечания.

а) 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 есть так же важный фактор религии. Обе существуют совместно и даже, иногда 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 можем их отделить друг от друга. Если бы мы, например, сказали, что индуизм вырос на индийской почве под солнечными лучами Индии, что он – полноценное эхо детей Индии на зов абсолютного, то это следовало бы было сказать и при описании индийской культуры, т.к. действительно, каждая культурная встреча с Индией является и религиозной встречей. Ложным будет утверждение, что можно ассимилироваться в индийской культуре и одновременно отвергнуть индуистскую религию, потому что даже секуляризованная индийская культура всегда остается плодом и дитя индуистской религии. Ассимиляция индийской культуры означает одновременно и ассимиляцию индуистской религии. Подобное мы увидим и в отношении других культур и религий.

Если обратиться к европейской культуре и христианству, то для неевропейца бросается в глаза, что его ассимиляция в европейскую культуру непосредственно связана с принятием системы христианских ценностей, сформированных церковностью духовных установок и образа мыслей в европейской истории, даже в секулярный период. Неевропеец, например, являясь мусульманином афганцем, переехавшим 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 конструкты. Христианство 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 смыслосообщающее, т.е. как легитимация мира, как он предстает в индивидуальном опыте. Христианство играет для европейской культуры несравнимо большую роль, чем это воспринимается секулярным сознанием. Именно в контексте христианства формировались не только такие основополагающие понятия европейской культуры как «личность», «свобода», «ответственность за мир и творение»,

«разум», «автономия индивидуума» и «социальная справедливость», но и такие институты как права человека и демократия в европейском понимании. Даже сама секуляризация представляется в конце концов явлением христианской истории и культуры (по этому поводу уместно вспомнить и признание из советского идеологического лагеря, когда Максим Горький бросает Богу: «мы Тебя и ненавидя любим, мы Тебе и ненавистью служим»).

Глава Белорусской Православной Церкви митрополит Филарет утверждал в одной из своих речей: «и секулярное развитие европейского общества продолжает все-таки базироваться на установках христианства… Секуляризированная 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. Секуляризм – это установка, подчеркивающая имманентность человека миру при отклонении всякой значимости религиозной веры[167]. Причем такое отклонение со своей стороны вовсе не застраховано от квазирелигиозных тенденций и не является внерелигиозным, но скорее – латентно религиозным.

Всякое устроение 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 смыслосодержание индивидуально-общественного бытия. Петер Бергер доказывает, что процесс, формирующий социальную структуру, принципиально религиозен и не может удаться без религиозной подосновы[168]. При общественных ролевых функциях религия выполняет задачу последней функциональной плоскости социальных систем и является гарантом единства комплексного дифференцированного общества.

Здесь возникает вопрос о ценностном месте религиозной традиции. Она, безусловно, обладает настраивающей и интерпретирующей функцией для

---

[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 Credulty. N.Y., 1992. – 218 P.

индивидуума в его опыте повседневности. Человек обретает свое место в «духовном порядке» через религиозную традицию. Религиозная традиция предзадает индивидууму формы его вопрошания, обращенные к миру, а следовательно, предваряет и возможные ответы индивидуума. Подоснова собственной культурной и религиозной традиции предоставляет человеку в распоряжение арсенал ведущих вопросов. Каждый культурный контекст сформирован его собственной религией, создающей пред-понимание и предвидение горизонта и перспектив общества с его культурой. Европейский культурный контекст сформирован христианством. Иначе сформированного 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 является первично индивидуумом, обладающим самостоятельной жизнью. Европейский религиозный опыт сформирован встречей с личным Богом, гарантирующим человеку свободу и творчество его бытия. Требование чисто внерелигиозного 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, невыявленные постановки религиозных вопросов с неизвестными перспективами социального развития. При сохраняющейся латентной религиозности[169] традиционный культурный контекст размывается и на этом профитируют т.н. «новые религиозные движения»[170], зачастую носящие для культуры, в которую они внедряются, деструктивный характер.

Современная индустриальная культура, стремящаяся к техническому вытеснению смерти с мыслью о вечном продолжении земной жизни (генная инженерия, клонирование не только терапевтическое, но и репродуктивное), пытается противопоставить себя христианской традиции как новаторство, однако, современная индустриальная производственная система имеет конкретные религиозные предпосылки, базирующиеся на социальном рационализме иудео-христианской традиции [171] . Но с конца XIX-го века эмансипирующаяся от своей культурно-религиозной подосновы индустрия

---

[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.; Mildenberger 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.

сформировывает искусственный (жизненно не необходимый и, более того, вредный для выживания человека) рынок предложения целей и ценностей[172], 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 чужды ему 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 того комплекса, который мы именуем европейской историей.

Но человек, чтобы иметь гарантию максимально функционально-способного состояния для достижения жизненных целей, нуждается в смыслосодержащем порядке социальной действительности. Человек реализуется не на уровне природных инстинктов, а на символическом эпиуровне культуры. Отход от религиозной традиции влечет за собой идеологическое утверждение о допустимости произвольной смены смысловых позиций. Утрата миром гарантированного его культурной и религиозной подосновой смысла задает человеческое неограниченное своеволие масштабом и порядком мира и приводит в итоге к чувству бессмысленности жизни вообще. Мы были свидетелями плачевного исхода советской «неокультуры».

б) Встреча культур всегда влечет за собой и встречу религий тех культур, и если должен произойти синтез культур, то он включит в себя и религиозный синтез. Базис межрелигиозного понимания в наше время, несомненно, создан культурным взаимообменом и социальными интеграционными процессами, происходящими в нашем мире (европейская глобализация). То же можно сказать и о прямо обратном процессе: культурный разрыв и социальная конфронтация влекут за собой религиозное противопоставление и фанатичную интолерантность (исламизм [173], политический индуизм [174]). Вышесказанное

---

[172] Ср. Соловьев В.С. Собрание сочинений. Брюссель, 1966. том 4, – С.176; том 8, – С.395.

[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 т.ч. и мусульманам).

[174] Идеолог - Кешавам Балирам Хедгевар, основные концепции: «хинду раштра» (глобальное индуистское государство), «политическая дхарма» (борьба за построение индуистского

можно изложить и иначе: религиозная встреча обречена на провал, если она не является одновременно культурной встречей, т.к. религия не может состояться без культуры и, прежде всего, не сообщаема вне культуры. Однако, диалог религий – это более чем просто симпозиум по культуре.

в) 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 следующую парадоксальную закономерность: чем историчнее какая-то религия (например, ислам или христианство), тем более она трансцендируется вовне определенных культурных границ.

Если религия существенно связана с культурой, то каждое изменение культуры влечет за собой религиозные трансформации, и каждое культурное развитие означает, по меньшей мере, религиозный кризис. Так называемые этнические автохтонные религии[175] представляют к тому множество примеров. К характеристике автохтонных религий бесписьменных народов относится то, что в них нет ничего раз и навсегда твердо установленного[176]. Такая религия базируется на постоянно обновляющемся социальном консенсусе и потому быстро интегрирует отклонения от прежней традиции, если налична социальная готовность признать таковые как традированные. Именно это и не имеет места в мировых миссионирующих (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 они стали затем самостоятельны по отношению к ним.

г) 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 так же, что некоторые из современных религий, как, 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).

д) Эти и подобные размышления ведут нас к чрезвычайно важному заключению, что встреча религий – это не только чисто религиозная встреча, что живое взаимодействие между религиями – не только чисто духовное дело или только чисто академические старания, но целостный и комплексный процесс,

---

государства). Характерна присяга «севаков» (добровольцев): «Добиваться… укрепления индуистской религии, индусской общины и индусской культуры», в т.ч. 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.

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, но взаимообмен предполагает собой 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 религию. Религии, как и культуры, могут не только развиваться, но и сущностно деградировать, т.е. переставать быть религией, трансформироваться назад в религиозную группу или секту, сохраняя культурную оболочку выхолащиваться содержательно, в конце концов, отмирать и вымирать. Человек в силах повернуть историю вспять или затормозить ее, ради политических целей можно противопоставлять культуры и религии, а тем самым 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 взаимоконтакта и разной степени своей истинности а) либо будут принимать внутрь себя в силу открытости своей структуры 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 как религии и отмирать;

2)точка схождения человеческих культур – вовнеположенная 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 вовнеположенной смысловой вершине, под которой следует понимать религию как таковую.

### 1.1.7.6. 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 с целым человечеством, но он соединен также и с целым космосом. Весь Универсум – это единство, и хотя человеку определено 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. Так как этот мир создан, как и человек, Богом, творится Им и удерживается Им, то он и возвращается к Нему (образом, соответствующим его собственной, специфической сущности). Это означает, что наш космос – не только 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 особенно этнические автохтонные религии постоянно предупреждают о дефектной тенденции «одухотворенных», «высших» религий забывать о природном факторе.

Этот космоматериальный аспект религии, хотя и представляет собой 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 является в то же время 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 религии продумали свое отношение к ней и обратили на нее свое 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 мы можем найти в буддизме (сангха[178]) и исламе (умма[179]), 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 религии[180], автоматически задающее смысл меры и покоя[181], 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.

И здесь мы можем снова методически различать между внутренней и внешней сторонами этого структурного уровня религии.

---

[177] Послание к Колоссянам 1,24: в греческом тексте стоит слово «sw/ma», 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.

1.1.7.6.1. Материальный фактор

Мы уже подчеркивали целостность природы религии, соответствующую целостности человеческого существа. Человек – это не только атман, душа, дух, но так же и тело, материальная структура. Религия выступает за спасение целого человека, а не только части его. Некоторые религии больше подчеркивают материальные элементы, другие, напротив, сильнее 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 играют таинства, символы, самскары[182] и ритуалы во всех религиях, имеет не только социологическое значение, но и обладает особой важностью для телесного структурного уровня человека. Человек – это не его плоть, но он имеет плоть. И 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 важного значения за этим структурным подуровнем. Различия между религиями проявляются в интерпретациях этого подуровня и в базирующихся на этих интерпретациях вероучительных принципах, но практически всякая религия согласится, что она не может отрицать плоть и что 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. От экстремальной мистической установки освободиться от собственного тела вплоть до грубейшего магического материализма простирается обширное поле возможных вариантов религиозных решений в этой области. Однако, никакая религия не равнодушна по отношению к материальной составляющей человека, чтобы полностью ее игнорировать и отрицать.

1.1.7.6.2. 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 по отношению к

[182] Самскара от санскр. *sam* (вместе) и *kṛ* (делать) – коллективные культовые практики в индуизме, обычно 16.

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 и 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 реляции [183] . 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 как Вседержитель.

Итак, отношение с Богом – не только человеческое событие, но 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 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 в их культурно и исторически обусловленных формулировках, а также в отношении устаревших космологических предпосылок, на которых они основываются, неверны. Влияние науки на христианскую интерпретацию Библии нельзя преуменьшать. Воздействие естественных наук на традиционные верования индуизма, чтобы взять другой пример, столь очевидны и во многих случаях так тревожны, что естественные науки ставят индуизм перед великой пробой, которую ему предстоит выдержать в ближайшее время.

С другой стороны, космологические аспекты религии могут представляться для самой науки 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,

---

[183] Существует еще третья реляция «Бог – Бог», которая воспринимается разными религиями различно: например, в моделях политеистической (плюрализм богов: Месопотамия, Др.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).

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. Обе, 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 пишет о теоретической конструкции природных законов, что они являются «секуляризированным откровением». «Откровение» указывает здесь на трансцендентный элемент в акте создания (творения), а «секуляризированное» на направление цели, т.е. 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 познавать, 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. Ораз мира, в конечном счете, всегда конструкция нашего понимания, именуемая действительностью. Ученый схватывает эту действительность в математических формулах и абстрактных теориях. Желает он этого или не желает, 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 указуют. Они представляют то, что они 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 и в горизонте технического прогресса и препятствовать низведению человека до роли шестеренки в универсальном механизме, указывая на его божественное достоинство и цель.

1.1.7.7. Седьмой структурный уровень религии: религия как духовный фактор человека

Мы должны кратко рассмотреть этот структурный уровень религии для полноты подхода к ее структуре. Детальный анализ седьмого структурного уровня – дело сравнительной догматики, методы которой еще предстоит разрабатывать.

Человек – это со-бытие и обитатель космоса, с которым он находится 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. Утрачивание людьми в современную эпоху смысла религии, которое некоторыми мыслителями не одобряется, а другими приветствуется, очень чувствительно наталкивается здесь на пробный камень. Символический, мистический и ненаучный образ, в который облачают этот структурный уровень религиозной действительности почти все традиционные религии, делает для современного человека сложным акцептирование религиозного образа невидимого духовного мира. Но никакая религия не может отказаться от веры, что человек в своем стремлении к спасению не одинок и что 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 многих недоброкачественных маргинальных явлений религии: суеверие, магия, страх привидений, бесчеловечные обычаи, сатанизм и т.д. Так же 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 смогли в итоге свести веру в действительность духовного мира *ad absurdum* (латин. до абсурда). 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 т.н. 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. Его вероятно нельзя открыть с помощью чистого разума, оно, возможно, принимается лишь верой, но оно 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 большого ряда 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. Мы представим лишь три основные идеи:

а) Феноменологически нельзя отказаться от традиционной и почти универсальной веры религии в мир духовных существ лишь на основании многочисленных заблуждений, связанных с такой верой.

б) Антропологически ставится обширная исследовательская задача: можно ли твердо установить воздействие и влияние таких духов? Следует только добавить, что нынешняя тенденция развития нашей культуры сближается с этой областью исследований.

в) Исходя из религиозной точки зрения ни один человек в своем чистосердечном стремлении осовременить и преобразить к лучшему свою религию не должен забывать, что вера в духов – непременная составная часть религиозной веры, как бы разнообразно ни были выражены интерпретации и формулировки этой веры. Человек не должен в этом вопросе 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 всяческих 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.

#### 1.1.7.7.1. 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 существует как однозначно фиксируемая связанность человека с человеком и человека с материальным космосом, так и связь между человеком и духовным миром.

Так как здесь речь идет об отношении между чисто духовным существом и воплощенным духом, то отношение должно быть личностно, свободно, незримо. При этом преимущество и инициатива – у более совершенного партнера, а именно 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 так же и их влияние, испытываемое им. Причем религия уведомляет, что свобода человека не повреждется посредством влияния ангельского мира.

1.1.7.7.2. 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 искусителей людей. Так как религия указывает на высшую над такими духами инстанцию, на Бога, Который является так же и Господом злых духов (напр., Иов 1-2, Захария 3,2), то искушение постоянно подчинено воле Божией и потому никогда не может оказывать тотально непреодолимое воздействие на человека. Человек тем самым не может стать беззащитной жертвой демонов. Одна из задач религии – усилить человеческое существо в его борьбе с диавольскими деструктивными силами и предоставить ему средства, чтобы выстоять это испытание и победно преодолеть его искушения.

Естественно, требуется духовная проницательность и религиозная грамотность для распознания того, что человек подвержен влиянию высших существ и что он должен активировать свое внутреннее отношение к Богу, чтобы смочь преодолеть искушения, которым он подвергается.

1.1.7.8. Восьмой структурный уровень религии: религия как метафизический фактор

С точки зрения религиоведческого анализа семь рассмотренных структурных уровней являются основными чертами религии. То есть, 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 мы должны попытаться проанализировать религию с помощью философского синтеза, т.е. мы должны рассмотреть религию как целое и подойти 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 мы должны выявить изначальные метафизические категории, в свете которых мы сможем увидеть сущность человека и, следовательно, собственную природу религии.

Человеку свойственно религиозное сознание, которое признает реальность Абсолютного Бытия, с которым оно себя соотносит с помощью смыслополагания. Соответственно и все религии тем или иным образом принимают условие реальности Абсолютного Бытия: Бог (Абсолют) есть единственное Бытие, а все другие (относительные бытии) 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 определенной религиозно-философской терминологии, не можем не ограничивать глубину анализа культурным контекстом европейской цивилизации, но будем надеяться, что большинство специалистов в 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 этим, что наше существо – действительное становление и мы есть то, чем мы становимся быть, т.е. 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 компонент: смысла его жизни и смысла его деятельности: S≡SL∧SA. Причем предельное целеполагание в контексте абсолютных ценностей ($Z^W$) составляет высший смысл жизни человека (*SL*): $Z^W$≡SL, а промежуточное целеполагание в контексте относительных ценностей составляет смысл деятельности человека (*SA*), куда относятся 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.

Смысл дологичен. Дологичность смысла жизни исследовал в своих произведениях Фёдор Михайлович Достоевский. В «Дневниках писателя» за январь 1877 года 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, несвойственным 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 некоторый 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 (т.е. значение *W* лежит в границах от ∅ до 1, где 1:= обладание истинными (конструктивными для осуществления человека) абсолютными ценностями, ∅:= отсутствие таковых или обладание ложными (деструктивными для осуществления человека) абсолютными ценностями[186]). В том случае, когда человек не понимает свою

---

[184] Розанов В.В. О легенде «Великий инквизитор» // Розанов В.В. Легенда о Великом инквизиторе Ф.М. Достоевского. М., 1996. – С.32.

[185] Розанов В.В. О легенде «Великий инквизитор» // Розанов В.В. Легенда о Великом инквизиторе Ф.М. Достоевского. М., 1996. – 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 Küng H. Projekt Weltethos. München, 1990. – 191 S.

предельную цель осуществления, для него отсутствуют абсолютные ценности, но 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 сметь убить себя. Кто смеет убить себя, тот тайну обмана узнал. Дальше нет свободы; тут всё, 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):

$\forall x(M(x) \supset \exists y(SL(y,x) \wedge y=\alpha(x)))$
$\forall x(M(x) \supset SL(\alpha(x),x))$

Т.е. 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, т.е. о предельной цели осуществления и абсолютных ценностях, является религиозным вопросом. 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 смыслосообщающей (целеполагающей и ценностноориентирующей) функцией для каждого человека, и существует только одно истинное решение этой функции:

$\forall x(M(x) \supset \exists y\ SL(y,x))$, $\forall x(M(x) \wedge \exists y\ SL(y,x) \supset RB(x)) \rightarrow \forall x(M(x) \supset RB(x))$
$\forall x(M(x) \supset RB(x,\alpha(x)))$

RB(x,y) := x имеет религиозное сознание об y.

[187] Достоевский Ф. М. Бесы. М., 1990. – С.123.

Т.е. 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 смыслосообщающей (целеполагающей и ценностноориентирующей) 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):

$$\forall x[RB(x,\alpha(x)) \supset \exists z(KF(z) \wedge D(z, \textit{что}\ RB(x,\alpha(x))) \wedge R(\textit{что}\ D(z, \textit{что}\ RB(x,\alpha(x)))))]$$

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. Т.е. 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. Т.е. и культура и религия одновременно являются производными религиозного сознания. Религиозное сознание облачается в некоторую культурною форму и представляет себя социуму в образе религии.

Всем людям свойственно религиозное сознание, являющееся смыслосообщающей (целеполагающей и ценностноориентирующей) 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 человека, но также и от предельной цели осуществления человека, т.к. сам человек полностью зависит от нее. В религии под предельной целью понимается нечто абсолютное, в основном именуемое Богом. Это означает, что антропологическое изучение религии не будет полноценно, если мы будем отделять природу человека от Бога, рассматривать человека как автономное существо лишь с внешним или внешне-онтологическим 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 стороны на природу Бога.

Мы выяснили, что религия первично зависит от абсолютного, потому что человек есть ни 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 обе стороны восьмого структурного уровня религии.

1.1.7.8.1. Имманентная сторона

Религия – человеческое измерение, укорененное в глубинах природы человека. Религия дает ответ не только тому, что именуется религиозными чувствами или религиозным инстинктом человека, т.е. его потребности к жертве и самоотдаче, к сверхчеловеческой любви и т.д., но 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 проектировать вовне собственную цель своего существования. Человек поставляет 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. Или в более простых словах: человек творит для себя Бога, потому что сам Бог создал человека таким. Те религиоведы и философы, кто утверждает 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, т.к. Бог создал и открыл человека. Человек открывает Бога, которого он желает и в котором он нуждается, потому что человек по своей сути – богожелающее и богонуждающееся творение.

Религия – имманентная характеристика человека, почему 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, т.к. этот голод и эта жажда есть неотъемлимые составляющие его сущности. Обращение человека к Богу означает извлечение наружу того, что личность уже содержит внутри себя самой. Тогда религия является тем смысловым началом, которое соединяет внешнее и внутреннее в человеке.

В конце концов, человеческая метафизическая тоска, сквозящая во всех его желаниях, влечениях и борьбе, – это тоска о Боге, тоска по обожению (здесь не является исключением в том числе и техническое развитие). Все, что человек, наконец, ожидает в своих стремлениях – это ни 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 мы видим расколотым в истории культуры на неимоверное число осколков, и каждый осколок 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-го века индустриальная идеология эмансипируется от своих метафизических религиозных корней и, тем самым, сформировывается искусственный (жизненно не необходимый и, более того, вредный для выживания человека) рынок предложения целей и ценностей[188]. Все это направляет процесс секуляризации в деструктивное русло. Утрачиваются выявленные в религиозной традиции смыслополагающие концепты и религиозное сознание впадает в латентное

[188] Соловьев В.С. Собрание сочинений. Брюссель, 1966. Том 4, – С.176; том 8, – С.395.

состояние. Это служит питательной почвой распространения психопатогенной метафизической фрустрации.

Современная индустриальная культура с ее чудесными частичными достижениями представляет собой, пожалуй, изумительнейший пример дегармонизации человека. Человек чувствует потребность восстановить утраченную 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 нашей индустриальной культуры. Человек сделался в нашем обществе средством, предоставив свои телесные и духовные силы и способности интересам индустрии, он стал отчужденным от своей самостности. 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 избегать с их помощью болезненную и воспринимаемую обессмысленной 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? Здесь область мечты о возвращении потерянного рая. Но 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 так же выводимые отсюда социальные концепции и задачи представляются сегодня для многих несогласующимися 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 вышеназванных причин многие стали воспринимать христианство утратившим свое былое социальное и культурное значение.

Однако это не соответствует действительности. Метафизический структурный уровень христианства позволяет воспринимать и осмыслять 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 непозволимо терять из вида, что его жизнь – это паломническое бытие и быть чересчур оптимистичным во взгляде на исполнение человеческих стремлений здесь на Земле. Религия – это не человеческое совершенство, но она – путь, целостный путь к полноте человека, к его божественной исполненности.

Здесь вскрывается очень важный аспект религии, дающий повод для размышления не только «современному» ученому. Один из глубочайших корней религии – это та часть человека, которая именуется сегодня 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 человеческое существо, притягивает и направляет бессознательные глубины человеческой души как магнит. Это объясняет не только открытый посредством глубинной психологии факт, что человек, не ориентированный в достаточной степени религией, легко теряет душевное равновесие и подвергается опасности угодить в одну из многих психопатологических пропастей, но объясняет так же, почему многие религиозные упражнения и руководящие установки религии соотносятся с этим слоем бессознательного и принадлежат ему.

Многие столетия религиозную жажду масс успокаивали санскрит, сирийский, арабский, древнееврейский, древнегреческий, латинский, церковно-славянский и другие литургические языки. И это несмотря на тот факт, что люди не вполне понимали или вообще непонимали значение употребляемых слов, им хватало 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, и именно тогда, когда человек начинает

размышлять о нем и говорить о нем. С этого момента салят[189] на арабском или литургия на латыни, например уже не будут считаться достаточными, хотя вплоть до этого момента времени они воспринимались как совершенно подходящие. Практическое решение еще труднее, если эта проблема затрагивает различные слои населения в дифференцированном обществе. Первым и предваряющим шагом всегда является формирование переводов и книг, доступных чтению, но они не могут остановить процесс трансформации богослужебного языка, действующий в истории религий с неотвратимостью. Так литургический церковно-славянский неоднократно подвергался модификациям и внутри богослужения Русской Православной Церкви встречается несколько разновидностей церковно-славянского языка.

Сходным образом, как здоровый человек, потребляя необходимое питание, не размышляет о протекающем внутри него обмене веществ, а доверяет это своему организму, так и религиозный человек, принимая на веру смысловую систему этого мира, доверяет, 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, можно сказать: через религию человек обретает уверенность, что в мире действует Бог, и Он знает обо всем наилучшим образом.

Поэтому человек с помощью религии преодолевает идиоторные депрессии, приводящие к заторможенности, как 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 тогда моторно нормален, он может не испытывать тоску и хорошо работает голова, но идея собственной малоценности пропитывает всю его жизнь. «Исповедь» Льва Толстого – яркий пример метафизической депрессии: 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 следуют нарушение аппетита и сна, исчезают все желания. Истина становится для него равнозначна бессмыслице, а жизнь оценивается как пропасть, где кроме смерти нет ничего впереди. Все это реально подводит к идее самоубийства («стремление прочь от бессмысленной жизни»), как психологически тщательно изложено в романе Фёдора 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, но решение и

[189] Ритуальное моление мусульманской общины, совершаемое всегда на арабском языке.

требование «убей себя!». Здесь единственное лечение – религиозная (иногда псевдорелигиозная, напр. коммунистическая) вера (неразумное знание), придающая смысл жизни.

Естественно, граничная линия между доверием и предположением, между верой и беззаботностью, между самоотдачей и фанатизмом и т.д. очень часто неустойчива и размыта. Но это еще не все. История показывает нам примечательный прогресс самосознания, рефлектирующий позиции нашего духа. Человек постоянно непосредственно вопрошает «почему», человек сознает себя все более и более рефлектирующим, особенно в отстраненности от племени, группы, касты, общества, семьи и т.д. Человек все более и более осознает свою индивидуальность в ходе истории. Снижение числа людей, избирающих для себя монастырскую жизнь, или растущее число разводов, или, даже, самоубийств вовсе не знак усиливающегося человеческого озлобления. Эти вещи находились до сих пор в основном в области бессознательного и почти непредставимого. Дети всегда переживали фазы, 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. Все это в прежние времена, когда религиозная традиция обреталась в семье [190] , а не выбиралась индивидуально, 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)нередуцируемые ни к чему иному и неснимающиеся религиозные проблемы остаются неназванными и необработанными[191]. Отсюда наблюдается рост латентной религиозности, которая легко принимает неконтроллируемый 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 т.н. «новых периферийных культов» (Хартмут Цинзер). Их участники не образуют прочных религиозных общин, посещая разные представления с различными формами экстаза и, тем самым, объявляя содержание этих представлений заменяемым и

---

[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 означают с одной стороны бремя, но с другой стороны здесь сильнее проявляется освобождающая и снимающая бремена функция религии, что более существенно: с помощью религиозного ориентирования многие трудноразрешимые или неразрешимые конфликты не должны преодолеваться на индивидуальном уровне, но обрабатываются в традиционных формах, предоставляемых религией, и становятся переносимыми через ритуальные формы, снимаются сомнения человека относительно себя самого.

неважным. Все это ни что иное, как попытки периодически избегать с помощью экстатических техник болезненную и воспринимаемую обессмысленной 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 обессмысливает повседневное. Это вызывает у человека метафизическую фрустрацию или экзистенциальную депрессию. Если раньше это было уделом малой части интеллектуальной элиты (напр. Лев Николаевич Толстой), то теперь это 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, и почему наше знание недостаточно и т.д. Потому что человек «открывает», что вторичные причины работают выгоднее и действеннее, чем первичная причина. Примером служат некоторые 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 квази-религиозный характер, появляются религиозные новообразования, питающиеся этим, как 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, т.к. 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 кон. XVII-XVIII вв. и т.д.).

Современный человек после открытия области бессознательного видит идеал медитации уже не в отказе от мышления вообще, но в глубоком размышлении о предмете, тем самым бессознательному существованию

наносится удар, оно понижается в своем статусе. Медитация сегодня требует от человека концентрации и, затем, исследования совести, выводов и решений, открытие линии жизнеустроения, намерения к действию и т.д. Итак, 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 чисто сознания. Для большинства людей звучало бы сегодня гротескно, 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 сознавание молитвы заступит на место самой молитвы.

Мы должны теперь заключить это отступление кратким формулированием основного тезиса. Бессознательное относится определенным образом к религии и «бессознательно» ведется религией к исполнению 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.

1.1.7.8.2. Трансцендентная сторона

Непредубежденная и аналитически исследующая философия религии открывает, что религия строится не только на природе человека, но 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 только не знает полностью свое собственное существование, но и не понимает своей собственной жажды, он не знает цель своих стремлений, он не достигает ни цели, ни глубины (или вершины) своего собственного существа. Он – только странник, находящийся в пути, и религия представляется не только имплицитным, имманентным ответом, восполняющим структуру его существа, но также и 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.

Необходимость трансцендентного в религии

Три аргумента помогут нам в понимании трансцендентной стороны религии. Первый – феноменологический, выявляющийся из факта существования религий. Второй – метафизический, выводящийся из природы бытия. Третий – диалектический, основывающийся на логической необходимости абсолютного.

а) 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, помогающей человеку, любящей человека, чтобы человек нашел путь к Богу и достигал тем самым свою цель, а именно совершенство и блаженство. Первый фактор каждой религии – действие, выступающее навстречу человеку из сверхчеловеческой, божественной области. В каждой религии существует в какой-либо форме и каким-то образом 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 экзистенциональный характер религии не может быть объяснен как чисто человеческая конструкция. Религия – не человеческое «хобби», но Божие дело. Религия – более дело Божие, чем человеческое.

б) 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, т.к. она каузально не дана в его настоящем.

Исходя из этого, человеку неизвестно не только экзистенциальное и конкретное основание цели его жизни, т.к. 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

[192] Франкл В. Человек в поисках смысла. М., 1990. – С. 73.

задается человеческому существу, т.к. 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, запрограммировано вложенная в человеческую жизнь, но действенная и живая, добровольная помощь Бога, зависящая поэтому не столько от человека, сколько от Бога. Реальность свободы как антропологического фактора предполагает различаемость человека и Бога (автономность воли).

в) 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 судьба человека зависит от сверхчеловеческого начала, Бога, и поэтому мы никоим образом не можем диалектически просчитать действительную судьбу какого-либо отдельного индивидуума. Невозможно так же логически проанализировать, что Бог конкретно требует от человека или как «подразумеваются» Им человеческие способности, и, следовательно, как человек должен развиваться в самом себе.

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 так же 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 не лежит никакой причины, никакого мотива или еще чего-то. Итак, абсолютное Бытие Бога обусловливает вероятностный принцип человека, при этом фактор ответственности человека обусловливает 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 что человек *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 вопрос [193] . Тогда человеческое «знание» может быть лишь

[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,

смиренной верой в «страхе Божием» и в любви, в доверии к Всевышнему и в ритуальных и догматических символах, не ограничивая при этом никоим образом независимое действие Божие.

Тогда вера представляет собой принципиальный каркас понимания, в том числе и научного. Вера как предвосхищение понимания. Понимающий субъект участвует неким образом 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 предзаданной ему религиозно системе вопрошаний.

Первое и важное следствие отсюда – это основополагающая открытость религии, постоянная готовность религии подчиняться Богу и соответствовать Его воле. Религия обладает не только развитием и ростом, но и «ожидающим» характером. Религия принципиально эсхатологична, и не только потому, что она занимается предельными вещами, но потому, что она 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, т.е. к углублению в свою собственную природу и к проистекающему отсюда изменению. Обращение означает постоянное самоуглубление, чтобы полнее открывать внутри себя истину. Религия – это открытая реальность и открытая система, которая с помощью механизма селекционирующего смыслополагания предзадает человеку символический образ единого бытия. Иными словами, религия является конституирующей трансформацией неопределимого в определимое, 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 влияний сверху или извне, тогда перестает действовать механизм селекционирующего смыслополагания. Религия начинает рассматривать себя как совершенную и законченную форму, а тем самым отказывается от совершенствования в духе и истине и самотрансцендирования к

---

1953. – 232P.; Leuba J. H. A Psychological Study of Religion, its Origin, Function, and Future. N.Y., 1912. – 371 P.

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. Однако 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, от эгоцентризма и чувства самодостаточности, но парадоксальным образом освоение этого «горнего» трансцендентного привязывает религию к окружающему миру «дольнего», земным реалиям повседневности и к конкретной судьбе человека. Возможно, это то основание, почему 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.

Историчность религии

Религия занимается в первую очередь не с символами или с идеями, но с людьми, с 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 неописуем по ту сторону всех человеческих понятий, является и открывает себя, нисходит или воплощается в исторически действующих формах 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 выступает в отличие от прочих религий 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 это историческое существо, которое есть человек, к его сверхисторической цели. Историчность – существенная черта религии. *Prima facie* (латин. на первый взгляд) это выглядит парадоксально, но это истинно, что именно историчность религии есть подлинный оплот ее трансцендентности. Именно эта черта религии выступает гарантом абсолютной свободы, превосходства и независимости Божией по отношению к человеку. Историчность потому раскрывает нам трансцендентность Божию и религии, 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 т.н. «развитых» религий (этот термин является вводящим в заблуждение обозначением) индуизм, например, придает очень мало значения историчности фактов своей мифологии, он видит в них в основном символы, которые должны сообщить человеку о свойствах «бессвойственного», которые в остальном недоступны человеческому разуму. Однако символы как таковые формируются и живут в истории, являются историческими действительностями. Может статься, 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 Икшаваку. Факт, что Кришна гиты представляет собой для культуры и религии исторический образ. Он – более чем чистая идея[194], он – исторический символ, даже если он никогда и не существовал как человеческая личность.

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; 1Ин. 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 (1Пет. 3,15; 2Пет. 1,19; 2Кор. 1,22; Гал. 4,6; Еф. 3,17), который присутствует в сверхвременно́й и исторической действительности евхаристии (Мф. 26,26 и 28,20; ср. Мк. 14,22; Лк. 22,19; 1Кор. 11,24).

Трансцендентность означает не только независимость и историчность, но одновременно откровение и инкарнацию. Божественное может в этом мире лишь нисходить (кенозис) и воплощаться, т.к. оно – выше человека и без материальной плоти. Типичная в религии форма божественного вступления в человеческую жизнь – его «нисхождение» как «слова к человеку» и не с целью возвеличивания или уничижения 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

---

[194] Ср. в «Бхагавата пуране» личностное, а не философское отношение к Кришне: «*Kṛṣṇas tu bhagavān svayam*» (санскр. сам Кришна есть почитаемый бог).

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 (греч. *'επιφάνεια* – явление)[195] слова Божия в религии. Откровение божественного не только нечто вероятное, но оно факт, утверждаемый всеми религиями. Пророчество – существенная особенность самой религии, характерная ступень развития религии [196] . Пророк – это человек, слышащий божественное откровение, видящий, понимающий и передающий его своим собратьям.

1.1.7.9. 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 – временно́е существо. Если наш основной аргумент, базирующийся на антропологическом принципе религии, верен, то мы должны согласиться, что религия – это временна́я реальность. Действительно, время относится к важнейшим религиозным категориям. Существуют религии без четко выраженной идеи Бога. Существуют некоторые религии, мало заботящиеся о морали как таковой. Но нет такой религии, для которой время не было бы основополагающим элементом ее символической системы.

Неметафизическая религия не захочет соглашаться 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), и что высшее духовное начало или вечно, или безвременно, или расположено по ту сторону времени. Человек организован как «временно́й» и вместе с тем «бессмертный». [197] Рождение и смерть – равно два момента соприкосновения времени и безвременности, и никакая религия не может обойти эту проблему и тематизирует ее в своих культовых и ритуальных практиках. Действительно, спасение – исцеление практически в каждой религии представляется как избавление – освобождение от уз времени.

---

[195] Явление, откровение божественного или сверхчеловеческого в мире.

[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.

Эта почти невозможная задача в немногих словах охватить такой важный уровень религии в общих чертах. Нам придется ограничиться парой размышлений по этому поводу, чтобы чрезвычайно обильный на следствия структурный уровень религии не остался без внимания. Не увязая в философскую дискуссию о природе времени, мы остановимся на том, что религиоведение не только открывает, что религии занимаются проблемой времени, но и что проблема времени как таковая, т.е. временно́е сознание вообще со всем его содержанием, является в первую очередь религиозной проблемой. Существует как философская, так и психологическая и естественнонаучная проблемы времени, но изначально, и это стоит акцентировать, основополагающе категория времени – это религиозная категория. То, что в философских умозрениях центральное место стало уделяться времени – это ни что иное, как знак религиозного обновления, начавшегося в постсекулярном обществе.

Время означает не просто последовательность или перемену, как его рассматривал бы натуралист или ученый-естественник профессиональным взглядом. Время, прежде всего, означает особый модус человеческой экзистенции, конфронтирующий с рождением, смертью и воскресением. Время не противоположно 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.

1.1.7.9.1. 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, быть сверхвременной, как Бог. Это всеобщее утверждение религии, что вневременной фактор интегрирован во временную экзистенцию уже здесь на Земле или связан с ней. 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-вивека [198] , «различие между временным и вечным», – это одно из принципиальных условий действительной религиозной жизни. Отношение временного и вечного может интерпретироваться многими

[198] Санскр. *nityānityaviveka*: *nitya* (устойчивый, пребывающий, вечный), *anitya* (изменчивый, преходящий, временный), *viveka* (различие). *Nitya* означает в индуизме абсолютное. *Nitya* – это покоящееся абсолютное в противоположность *lîlā* (санскр. 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 На́рада – один из семи великих риши (ри́ши – легендарные мудрецы, певцы и жрецы ариев, получившие в откровении Веды), которому приписываются многие ведические гимны (напр., Атхарва-Веда 5,19,9; 12,4,16) и о котором написано много историй в Пуранах.

различными способами. Многообразные виды духовности разных религий формулируют по этой проблеме общее теоретическое основоположение: цель человеческой жизни заключается 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:

а) 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.

б) Вечность или окончательное состояние человека лежит по ту сторону времени, после времени, так что вечность следует за временем и когда время заканчивается, начинается вечность.

в) Время – это ни предшествующая вечности стадия, ни 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*, 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, никакая религия не обходит своим вниманием, что состояние вечности каким-то образом зависимо от дел, совершенных в течение временной экзистенции. Но, с другой стороны, никакая религия не поставит 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 или носитель или средство к достижению религиозной цели человека, но оно всегда является одним из основных вопросов религии.

Другое следствие временного структурного подуровня религии, связанное так же 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 религии следуют параллельно развитию человека во времени и переживают не только фазы юности, зрелости и старости, но и что они 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.

1.1.7.9.2. Сторона вечности

Наибольшим доказательством подлинности религии является не ее способность приспособления к историческим временам, но ее верность тому, что она понимает, как сокровищницу вечных ценностей, которая не должна никоим образом подвергаться трансформациям и чьей хранительницей притязает быть религия.

Религия существует для человека, для временно́го 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, а 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 обильными для понимания проблемы мистики, но мы ограничимся лишь общим абрисом понятия, что связано с нашей тематикой. Если вечность – собственный модус божественного Бытия, присутствие Божие, то временность – это специфическая форма человеческого существования, а именно временно́го пребывания в период земного паломничества. Но если человек находится в пути и достигает однажды цель своего паломничества, что станет тогда 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 (напр. ранний буддизм) религии не придерживаются точки зрения, что человек таким образом входит в Абсолюта 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, но основе этого особого собирания во времени.

Временно́е существо человек не оставляет позади себя свое прошлое, но несет его с собой. Накопление прошлого и возрастание в будущее оканчивается, когда время прошло. Тогда время выполнило свою роль и расстается с человеком. Тогда человек 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. Практически религии 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 он 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 она 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» (1Кор. 15,26-28), ведь «Бог один и тот же, производящий все во всех» (1Кор. 12,6) и гарантирующий в таинстве Евхаристии жизнь вечную (Ин.6,54: «Ядущий Мою Плоть и пиющий 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.

1.1.7.10. 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. Тема 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. Обращается внимание на первый и оставляется без внимания второй структурный уровень (интеллектуальный), то опять-таки это будет не религия, но неопределяемый и невыражаемый опыт человека. Если совместить только первый (онтический), третий (интенциональный) и четвертый (чувственно-эмоциональный) структурные уровни, получится произвольная система культов и поведенческих образов. Если пропустить восьмой структурный уровень религии (метафизический), где тематизируется божественное откровение, то будет обойдена собственная действительность религии и религия подменится произвольным религиоведческим понятием.

С другой стороны, следует отметить, что эти девять структурных уровней религии не все одинаковы по значимости, и не расположены в одном и том же слое. Если мы употребляем термин «структурный уровень», то 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 особственнили независимое божественное действие человеческим потребностям, идеям и мнениям (т.е. придерживались бы точки зрения, что человек предоставляет и указывает Богу место, которое Он должен занять, и роль, которую Он должен исполнять), или 2)к суеверной и неестественной идее религии как настроения исключительно трансцендентного Бога, играющего с человеком свою игру. Религия есть связь человека с Богом, и она 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 друг с другом добро и зло и встречаются дух и материя, индивидуум и общество, личность и миропорядок. Человек – это не

микрокосмос, но мегакосмос. Этот аспект человеческой природы глубоко и проникновенно исследовал в своем творчестве Фёдор Достоевский.

## 1.2. Многообразие религии

### 1.2.1. Подлинность и истинность

Если религия есть то, что было описано в первой части, то мы должны теперь проанализировать, насколько соответствуют различные вероисповедания 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 вопрос об их истинности или неистинности. Так как мы теперь перешли к анализу проблемы многообразия религии, то мы 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 религиями. Например, для христианства иудаизм не ложная религия, но 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, и действительно история религий снабжает нас такими примерами. Эта неподлинность может быть двух видов. Религия может быть неподлинной как таковая или она может обладать неподлинными формами. Но мы не будем заниматься этой второй возможностью, которая так или иначе проявляется в каждой религии, но не относится к анализу сущности религии.

Суеверие и фарисейство – вот две основные неподлинные формы, которые могут входить составной частью в каждую религию. Суеверие – это злоупотребление чем-то правильным, это – 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 должна быть в связи с этим обязательно ложной. Фарисейство может спровоцировать деградацию и, даже, умирание религии, оно есть ни что иное, как перенос религиозной акцентуации с существенного на несущественное, с духа на букву. Однако, установка фарисейства как таковая принципиально религиозна. Поэтому нельзя недооценивать трагедию фарисейства.

Вряд ли какая религия может гордиться, что не имеет в себе неподлинных форм, которые укоренены в ней слабостями человеческого характера. Исходя из этого внутренняя жизненная сила конкретной исторической религии соответствует известным образом постоянному процессу очищения (катарсиса)

ее от неполноценности и недостатков и ее освобождению от отмерших форм. Перманентный катарсис необходим для религии, 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 религии, возможность формы без содержания, т.е. псевдорелигии. Неподлинная религия будет в таком случае ложной религией в полном смысле этого слова, т.е. не будет вовсе никакой религией. Она будет лишь видимостью религии, не наполненной сущностными содержаниями. История показывает нам дьявольские и вредоносные для человека псевдорелигии, принимающие на себя 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 и эмоций, 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 являются в формировании религии такими важными факторами, что они не допускают триумфа подобной контррелигиозности.

Подытожим вышесказанное о том, как соотносятся между собой предикаты религии «подлинность» – «неподлинность» и «истинность» – «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:

$\Diamond\exists x(ER(x) \wedge \neg WR(x)) \wedge \Diamond\exists x(ER(x) \wedge WR(x))$

Понятийно возможно, что нечто есть подлинная, но не истинная религия; понятийно возможно, что нечто есть подлинная и истинная религия.

---

[199] См. Справочник: Новые религиозные организации России деструктивного и оккультного характера. Белгород, 1997.

2) Неподлинность религии имплицирует, что такая религия неистинна, т.е. она – псевдорелигия без сущностных черт и функций:

$\forall x(\neg ER(x) \supset \neg WR(x))$

Или в модальном виде:

$\Box\forall x(\neg ER(x) \supset \neg WR(x))$

Понятийно необходимо, что всякая неподлинная религия есть неистинная религия.

$\Box\forall x(WR(x) \supset ER(x))$

Понятийно необходимо, что всякая истинная религия есть подлинная религия.

### 1.2.2. Метод статического анализа религии

#### 1.2.2.1 Два методических подхода

Статический анализ религии предполагает множественный аспект религии. Статическая структура религии может быть рассмотрена из различных плоскостей и перспектив. Здесь важно одно различение: 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. Двумя 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 абстракцию религии, ее модель, одну ее структурную часть, один из ее структурных уровней, интегрированный в общее целое религии и, тем самым, объект изучения будет корригироваться и изменяться. Мы будем применять далее 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, но лишь сравнивать религии, что в религиоведении является одной из задач.

В последующем мы обозначим точки зрения, из которых мы будем исходить при анализе. Описание будет даваться по возможности кратко и в порядке наращивающегося расхождения между ними.

#### 1.2.2.2. Сходство религий

Первым и потрясающим открытием еще относительно молодого религиоведения в XIX-ом веке стало выявление объективного сходства практически между всеми религиями мира. XIX–ое столетие вплоть до первой четверти XX–го века бурлит от этого удивительного факта. Христианские ученые начинают открывать, что учение о благодати присутствует 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 что 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 Фробениуса [200] и Фрица Грэбнера (учитель Вильгельма Шмидта), а так же «венскую школу прамонотеизма» патера Вильгельма Шмидта [201] и его учеников: Пауля Шебесты, Мартина Гузинды, Фрица Керна [202], Фрица Борнеманна [203]), другие выставляли идентичность человеческой природы причиной идентичного религиозного мировосприятия (школа антропологии религии: Эдуард Бернетт Тейлор, Роберт Маретт, Джеймс Джордж Фрейзер [204]; школа психологии религии Университета Кларка в Массачусетсе, США: Стэнли Холл, Эдвин Старбак, Джеймс Лёйба [205]; классический труд Уильяма Джемса о многообразии религиозного опыта[206]), а еще другие были последователями идеи, что один единственный Бог инспирировал различные религии (теория декаданса религии у Ричарда Вотли, теория «святого» Натана Сёдерблома[207] и далее ветвь феноменологии религии, где классической является теория «нуминозного» Рудольфа Отто [208]). Христианство опасалось утратить свой специфический характер уникальности, и христианские теологи, вновь проведя сравнительный анализ исторических религиозных форм, стали подчеркивать глубокие различия между на первый взгляд сходными институтами христианства и других религий. В систематической теологии утверждается мнение, что древнегреческие мистерии не могут сравниваться с христианскими таинствами, логос Плотина не имеет

---

[200] Frobenius L. Paideuma - Umrisse einer Kultur - und Seelenlehre. München, 1921; 3 erw. Auflage: Vom Völkerstudium zur Philosophie. Frankfurt a.M., 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.731ff, немец.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., русск.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.

ничего общего с евангельским Логосом у святого Иоанна Богослова, христианская любовь к ближнему существенно отличается от буддийской каруны [209] или индуистской бхакти [210], Христа нельзя сравнивать с некоей аватарой[211] и т.д.

Никакая из сторон, ни та, что подчеркивала сходства, ни та, что делала акцент на различиях, не руководствовались чисто научным или философским интересом. Сравнительное религиоведение [212] в XIX-ом веке имело своим намерением опровергнуть притязание христианства на абсолютность. Христианство со своей стороны организовало соответствующую защиту, когда оно отрицало действительно имеющиеся сходства. Открытие того, что нехристианские религии могут быть благими, стало для европейцев XIX–го века неожиданностью и тем фактом, который использовался и как оружие во внутренних интерконфессиональных битвах.

Такая установка уже давно преодолена. Нехристианские ученые более не используют религиоведение для нападок на христианство, а христианские мыслители не пугаются угрозы для уникальности христианства из-за существования других религий или из-за их сходства с христианством. Они скорее видят в этом сходстве, следуя традиции патристического периода Церкви, 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.

Формальная структура

Основываясь на религиоведческом анализе, мы можем сказать, что все религии с небольшими отклонениями имеют одну формальную структуру, т.е. все они обладают теми же самыми сущностными чертами, на основании которых

---

[209] *Karuṇā* (санскр. сострадание). 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 (санскр. *iṣṭadeva* – манифестация божества), 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 На́радой в Бхактисутрах и Бхагавате-пуране.

[211] *Avatāra* (санскр. нисхождение). 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).

мы можем применять к ним формальное понятие «религия». Единство формальной структуры – не только минимальная предпосылка для построения понятия, но ее идентичность выходит далеко за эти рамки. Все религии обладают тем или иным образом 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 отрефлектированно. Содержания могут отклоняться друг от друга, но формальные рамки остаются те же. Мы не будем заниматься дальнейшим объяснением этого положения, т.к. оно достаточно уяснено современным сравнительным религиоведением и феноменологией религии.

Формальные учения

В основном формальные учения всех религий так же 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 значительно отклоняться друг от друга, и все же можно вывести целый 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, проблема идентичности, проблема противостояния кризисам и т.п. Для разрешения таких проблем существует ограниченное число преодолевающих стратегий, формально сходных между собой. Универсальным проблемам религиозного сознания соответствует универсальность вероучительных формальных структур.

Религиозный дух

Формальным вероучениям присущ религиозный дух, являющийся идентификационной особенностью религий, с одной стороны задающий их взаимосоотносимость, а с другой стороны отличающий их друг от друга. Все религии обладают некоторым своеобразным религиозным акцентом. Можно легко распознать преподавателя религии, к какой бы религии он ни принадлежал, и отличить его от преподавателя естествознания, философии, культурологии или

политологии. Это удается 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 среди верующих различных религиозных вероисповеданий не только более глубокой рефлексии собственной религии, 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 так же смыслом к святому.

С другой стороны, различные религии подчеркивают различные аспекты религиозного духа. Существуют религии, концентрирующие все внимание своей веры на одном особом пункте, тогда сильна опасность недоучета других важных составляющих религии. Такое усиленное подчеркивание одного особого пункта часто является причиной непонимания и столкновений между адептами различных конфессий. Всевозможные ветви индуизма предлагают нам пример к тому. Часто особо выделяемый пункт не является доктринарным, а связан с практиками. Смещения акцентов являются также основанием для возникновения различных школ и различных направлений духовности внутри одной и той же религии. Так в индуизме школы веданты[213] ожесточенно спорили между собой. Здесь 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.

Мы можем, например, характеризовать какую-либо религиозную веру по-особому акцентуированию страха Божия, человеческого братства, по космическому состраданию, по 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 из вероучительных пунктов, но глубокая экзистенциальная и жизненная действительность полноценной, зрелой религии всегда показывает комплементарность вероучительных аспектов как своих существенных черт.

---

[213] Базовые источники: Упанишады, Брахма-сутра и Бхагаватгита.

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.

### 1.2.3. Динамика процесса религиозного развития

Все существующее являет себя для других существующих в динамической интенции от них или к ним. Наличие сходства, 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 сходство к единству, или б) энтропическое движение, полностью разрушающее сходство 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. Перспектив исторического развития может быть две: 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.

Мы уже говорили ранее, что самостное начало в человеке или образ Божий характеризуется свободой и творчеством (ср. трактат св. Григория Нисского[214] «De odificio hominess» и творения св. Григория Паламы [215] ). Религиозное творчество человека в ходе истории вызывает к жизни феномен многообразия религий, а религиозная свобода проявляется в поиске пути реализации принципа единства религии.  С одной стороны, религиозное творчество и религиозная

---

[214] †394

[215] 1296-1359

свобода человека как образа и подобия Божия определяют процессы дивергенции и конвергенции религий. С другой стороны конечная цель процессов[216] должна определяться Богом. Взаимодействие обеих определяющих сторон, Бога и человека, задает направленность процесса религиозного развития. Проанализируем теперь процессы дивергенции и конвергенции религий.

### 1.2.3.1 Дивергенция

#### 1.2.3.1.1 Вероучительные содержания

Хотя формальные черты религий сходны, но религии отклоняются друг от друга относительно содержания и интерпретаций этих черт. Можно в известном смысле 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 устроении религии, и когда извне не приходят особый божественный импульс и помощь, тогда, как показывает история и подтверждает личный опыт человека, возможны не только заблуждения, но проступают различия во мнениях, интерпретациях и учениях.

Различия между религиями присутствуют объективно. Когда одни веруют в личностного Бога, то другие признают безличный Абсолют; одни верят в уникальность каждого человеческого существа, а другие не допускают наличие индивидуального в сообществе душ; некоторые религии не различают между Богом и миром, другие, напротив, понимают это различие кардинально. Как глубоко и далеко заходят эти различия, составляет особую проблему 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. В других случаях доктринальные отличия – различные ступени вероучительной системы: например, дивергенция между мусульманской единственностью Аллаха и христианской троичностью Бога[217]. Как бы ни сглаживали некоторые концепции расхождения между религиями, но факт 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 своей целью не только взаимное понимание, но реализацию истины, которая является внутренней силой религии. Тогда подлинная религиозная установка – это лояльность и толерантность, открытая и смиренная ценностная ориентация.

---

[216] Энтелехия.

[217] Коран, суры 5,73; 5,116; 112,1-3.

1.2.3.1.2. Культовые действия

Разрыв между формами религиозного действия как минимум столь же глубок, как и между учениями. Хотя религиозные упражнения, образы поведения, обычаи и формы богопочитания 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 богопочитания. Христианская бескровная жертва приносится во спасение всего мира, но лишь крещеные могут участвовать в литургии верных, тайносовершительной кульминации богослужения, хотя сегодня также и некрещеным позволяется пассивно присутствовать на христианской литургии.

Культовая эксклюзивность связана не только с психологической установкой на богоизбранность или с презрением непринадлежащих общине. В примере с христианством это отражает богочеловеческую природу христианской евхаристической жертвы. Она не спектакль, на котором присутствует человек, но спасительное действие, для освоения которого требуется 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 соответствующ и более приемлем, чем другой, за исключением экстремальных случаев противоестественных и бесчеловечных упражнений. Философия религии может дискутировать по тому 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). Но это уважение означает одновременно неприкасаемость и дистанцированность от других форм. При этом 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 моим 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 могут, вероятно, доказать, что один культ подходит определенному антропологическому и культурно-историческому базису лучше, чем другой, но они не могут судить, действеннее 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 богопочитания, то тем самым совершится неправое дело по отношению к религии. 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. они устанавливают, что действие, задействующее 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.

### 1.2.3.1.3. Фактическая экзистенция

Религии, как они существуют фактически, а не в теории, различны, или мы можем еще сказать, разъединены. Они могут отчасти обладать сходством, но каждая религия – это экзистенциальное единство в себе. Этим характеризуется религия. Религии – не абстракции, идеи или идеалы, но антропологические реальности с телом и душой. Поэтому они осуществляются в человеческой среде в их отличаемости и расхождении, которые глубоко впечатаны 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 пророка[219], однако, он не учил людей следовать путем христианства, но ислама[220]. Учение Будды не мыслилось как уклонение от чистейшей индуистской традиции, но, несмотря на это, буддизм – иная религия, чем индуизм.

Никакая теория сходства 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 должна скорее говорить о том, что все религии в силу необходимой внутренней интенции стремятся подлинно (истинно или ложно) или неподлинно (ложно) к вовнеположенному пункту осуществления «в духе и истине»[221] **Ω** (омега), т.е. к совершенной православной (правоверной) и кафолической (универсальной, вселенской и соборной) религии.

Такая точка зрения соответствует религиозному сознанию, и, исходя из него, мы должны попытаться открыть и рассмотреть эту внутреннюю интенцию религии на конвергенцию. Но мы не должны насильственно сводить религии воедино, если они не взаимопринадлежны. Мы не должны пытаться их объединить, если они уже не едины. Другими словами, экуменическое усердие к единству религий должно быть чисто религиозным усердием, т.е. смиренным, последовательным и постоянным прислушиванием к воле Божией, рефлексией

---

[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).

над проявлением и природой трансцендентного, вдумчивым вслушиванием в требования абсолютного, а не только в человеческую идею глобальной унификации и частные, партийно-политические намерения. Не будет служить успеху религиозного единства, если просто плакативно требовать это единство и при этом не обращать внимания на фактическое многообразие 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», и третьим шагом стали бы религиозные труждения по реализации этой религиозной интенции в действительность, и этот путь был бы миротворческим путем к единству. Пункт религиозной конвергенции **Ω** (омега) – это скорее миссия, а не исторический факт, скорее вовнеположенный 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, когда с одной стороны его обвиняют как эклектика и когда с другой стороны его обвиняют как фанатика. Однако живой человек не может прекратить свое религиозное паломничество.

### 1.2.3.2. Конвергенция

#### 1.2.3.2.1. 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 эта функция 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. Здесь не существует никакой иной альтернативы, потому что утверждение, что те, кто не обращаются к спасающей силе религии *X*, могут быть спасены, когда они следуют 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 исключающая иную религиозность, а значит и иные религии [222] . Характерен взвешенный подход Русской

[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

Православной Церкви к инославным конфессиям, отраженный в «Основных принципах отношения Русской Православной Церкви к инославию», неприемлющий ригористическое утверждение о безблагодатности и, соответственно, абсолютной неспасительности вне Православности как качества сохранения «полноты спасительной благодати Божией».[223]

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; если взять абстрактно, то вид такого почитания не важен. Однако в минувшие столетия этот универсальный голос человеческой совести принял для китайцев форму ритуальных культов родителей и предков в конфуцианстве[224] 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, действенны или бездейственны они для него самого). Если мы рассмотрим различные религии мира с этой точки зрения, то мы будем склоняться к предположению, что они – в известном смысле различные пути (прямые или извилистые-запутанные, непосредственные или

---

написано в сердцах, о чем свидетельствует 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 внутренно 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 обретено лишь в Церкви Христовой. Но в то же время общины, отпавшие от единства с Православием, никогда не рассматривались как полностью лишенные 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 кафолическую 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.

[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.

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 грешниками [225], но и над каждым человеком, приходящим в этот мир [226], 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)Бог предоставляет каждому народу особенную помощь, чтобы спасти его; 2)или в противном случае Он желает спасения лишь 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 религией, или иначе говоря спасительной для незначительного меньшинства и погибельной для огромного большинства. Второй случай является скорее идеологией войны, террора и экстремизма под религиозной оболочкой и не представляет интереса для нашего анализа. Из первого же случая выявляется 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 мы можем сказать, 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 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 образов 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 т.ч.: представителя какой-либо религии] скверным [греч. *koino,j* – богохульный,

[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).

профанирующий, религиозно дурной] или нечистым [греч. *avka,qartoj* – нечистый: 1)в культовом смысле как не исполняющий религиозных предписаний, 2)в моральном смысле как ведущий дурную жизнь]» (Деян.10,28).

Религии не все в равной мере совершенны или равно способны 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 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. Здесь необходимо подчеркнуть слово «подлинной», т.к. не исключена возможность ложной религии, т.е. деструктивной псевдорелигии, раскола из ненависти и враждебной завести, 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 (а эта экзистенциальная миссия есть важнейшая черта религии), то мы можем действительно признать функциональное единство религий. Это очень важный вопрос, который следует детально проанализировать.

1.2.3.2.2. 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 историчность должна быть так же существенной чертой религии. В этих границах следует понимать и функциональное единство религий.

Не только человек, но и его религия обуславливается 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 мы должны различать, хотя мы и не можем их полностью отделить друг от друга, так как они смешаны и переплетены друг с другом.

Человек – историческое существо. Это означает, во-первых, что человек в известном смысле есть продукт истории, то есть он живет в историческом наследии и историческим наследием. Он испытывает воздействие со стороны

своего 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, его образ жизни и образ восприятия мира.

Соответственно религиозное сознание участвует в историческом многообразии и трансформируется пропорционально 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 Дамаскин[227] называл ислам «молоком веры» для тех, кто духовно не довзрослел до принятия «вина христианства». Здесь можно говорить об аналогии с возрастной психологией. Одна и та же религия взрослых и детей показывает не одни и те же 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 развития[228]. Концепты образа мира, концепты ценностей, представления о Боге испытывают поэтому в процессе взросления трансформации[229]. 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

---

[227] Ок . 675 - ок. 749.

[228] Köster F. Religiöse Erziehung in den Weltreligionen: Hinduismus, Buddhismus, Islam. Darmstadt, 1986. – 348 S.

[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).

человека – это так же функция его взросления, а значит и истории: лишь если религия гомогенна во времени конкретному человеку, она может исполнить свою функцию, т.е. соответствовать особой религиозной потребности индивидуума.

Историческое измерение религии представляется для проблемы конвергенции религий обильным на выводы. Человек – историческое существо. Как индивидуум, так и человечество в целом обладает 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 одновременно могут задействоваться различные культурно-исторические коэффициенты для комплекса религиозных переменных, 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 узко специализированных подсистем служит повышение комплексности системы, в которой они функционируют. Усиление дифференциации подсистем может усиливать их автономность в каких-то аспектах их существования, но при этом включаются механизмы компенсации за счет усиления в других аспектах зависимости этих подсистем от иных подсистем в системе.

Человек как система, реализующая принципы свободы и творчества, способен своими волевыми усилиями отключать компенсаторные механизмы. Наблюдающееся сегодня (но не только сегодня, а, например, и в эпоху эллинизма) социально нескомпенсированное увеличение автономности на уровне отдельного человека влечет за собой процесс усиления его индивидуализации как десоциализации. Социализация прямо пропорциональна интеграции в религиозную традицию общества [231] . 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. Ныне наблюдающаяся в умах массы людей «религиозная мешанина», своеобразный религиозный синкретизм, является отличительной чертой царящей эпидемии поверхностного отношения в

---

[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.

пресыщенных обществах 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 цивилизаций [232] («геополитический кризис»), о котором «пророчествовал» в начале 90-х годов XX-го века Самуэл Хантингтон [233] , а следствие 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 проистекают кризисы экономический, политический, экологический и т.д., вплоть до духовного). Человечество или преодолеет этот кризис, как и 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. И все же человечество остается едино. Так же и религия обладает функциональным единством, связанным с ее историческим посланничеством временно́му человеку. Для пестрого, многообразного проявления жизни человека не подходила бы бесцветная униформированная 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) мы не должны 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 нами религию;

---

[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.

б) за видимой множественностью религий скрывается особая, если и не полная и не математически 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 же и временно́е 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, соработничать Богу на историческом пути человечества и религии к единству. Здесь 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). Здесь место проявления личной ответственности человека по отношению к Богу, другим людям и себе.[234]

Рассмотрим некоторые аспекты динамической конвергенции религий. Для нашей задачи достаточно лишь краткое их освещение.

### 1.2.4. 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, он живет для себя самого, потому что он действительно осуществляется тогда, когда он стремится к обоженному состоянию своего собственного существа. Религия есть тот путь, который нацелен вести человека к Богу. Но если этот путь действительный, то он не может являться столь непроходимым, что будет

---

[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 многочастно между собой разделенные". (Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию. // Сборник документов и материалов Юбилейного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви. М., 13-16 августа 2000 г.).

недоступным для людей. Он должен быть для конкретного человека, живущего на земле в различных исторических и культурных условиях, проходимой дорогой[235]. 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 культивированных и просвещенных людей. Религия является реальностью не только для людей современности, но она была той же реальностью для человеческого существа и в бронзовом, и в каменном веках.

Этот исторический характер человека и религии привносит с собой так же и то, что т.н. «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, чем ислам[236]? 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 различными религиозными формами, чей антагонизм оправдан лишь постольку, поскольку эти обе 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 – более 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

---

[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 пред. параграфе суждение св. Иоанна Дамаскина.

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.

Это 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 становится в человеческой истории антропологически-географическим единством. Сказанное не следует расценивать как пророчествование о политическом единстве или культурном униформизме, но все же человечество по-новому сознает свое единство, развивающееся в специфическое сознание вселенскости (кафоличности). Так же и религии интенсивно задействуются в новую саморефлексию человека. «Священная война» постепенно сходит на нет как вооруженная борьба между государствами, народами, социальными группами и становится борьбой за святость души, где побеждает наиболее святое, чтобы стать достоянием других.

Если мы рассматриваем с исторической точки зрения развитие религий человечества, то мы должны быть очень предусмотрительны и осторожны в наших выводах, особенно касательно древних фаз истории, в которых были задействованы другие категории религиозного сознания. Некоторые моменты представляются все же неоспоримыми.

#### 1.2.4.1. Культурная гомогенность

Религия предполагает (имплицирует) человека, а не наоборот. Итак, в человечестве есть место для нерелигиозных людей. Это утверждение правдоподобно. Причем следует развести термины «нерелигиозный» и «безрелигиозный». Нерелигиозный человек считает религию периферийным явлением или для себя (агностик), или для будущего человечества (атеист), воспринимая ее или как неконструктивное, или как иллюзорное сознание. «Безрелигиозный человек» – это идеологическая мифологема атеизма, т.к. религиозное сознание как минимум латентно проявляется у каждого человека 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 при образовании большого многообразия форм, связанных с культурно-историческим контекстом распространения. Это фаза динамической экспансии религии. Образуются общины во всех возможных культурных средах. Фаза отличается мощной динамикой распространения и быстрыми изменениями, а также внутри- и межрелигиозными конфликтами.

2) Фаза консолидации и контроля. В это время выкристаллизовывается вероучительная система. В сфере культа рациональность доминирует над экспрессивностью и экстатичностью. 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 между забвением и утратой отдельных элементов внутри религиозной символической системы и территориальными потерями религии в целом[237]. Ряд элементов религии меняет свою ценностную позицию. Широко распространенным феноменом этой фазы в истории религий является *deus otiosus* (латин. праздный, ретировавшийся бог). 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 теперь силлогизм о динамике развития в области религий. 1-ая посылка: если народ обладает религией, то исторической ступени развития народа соответствует историческая ступень развития его религии. 2-ая посылка: все народы в ходе истории приходят друг с другом во все более тесный контакт (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 Экклезиаста в Библии: всему свое время – время собирать и время разбрасывать (Еккл.3,5), и оба постоянно сменяют друг друга. В истории мы наблюдаем совмещение этих двух типов развития. Тогда линейность динамики в целом присутствует. Однако вывод меняется. Появляется три возможных варианта конвергенции: 1) все религии развиваются к точке схождения $\omega$, 2) часть религий развивается к точке схождения $\omega$, а часть

[237] Zinser H. Der Untergang von Religionen. Berlin, 1986. – 340 S.

переходит к замкнутому циклу саморазвития и стагнирует, исторически отмирает, 3) одна религия развивается к точке ω, а прочие религии исторически отмирают. Первый вариант не соответствует фактологическому материалу истории религий. Второй и третий варианты представляются теоретически равновозможными.

Оставим в покое вторую посылку, а вот первая посылка имеет для нас интересное применение относительно взаимосвязи религии и культуры народа. Итак, существует определенный род гомогенности между религией известной человеческой группы, страны, цивилизации и их культурной ситуацией. Мы не можем 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 ни 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, т.к. религия задает смысловую ориентацию в горизонте трансцендентной цели и предоставляет решение антропологической функции целеполагания. Напротив, мировые религии независимы ни от какой культуры, но всегда нуждаются в культуре 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 может тогда 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 обществе, в эпоху цивилизационного и культурного кризиса оставшегося фактически без метафизики и прагматически подчиняющегося производственному закону товарообмена и конкуренции, больной 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 глубоком 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. Тогда 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 встречаются в современный период религии народов мира (это касается не только мировых религий, но и автохтонных этнических религий: ср. трансформации мифологий[238]).

1.2.4.2. Религиозная гетерогенность

С другой стороны, религия не является некоторым внутрикультурным событием. Она всегда несет в себе нечто трансцендентное, нечто чуждое и всегда вызывает известное напряжение в ее собственном 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 более отрицающим повседневный мир, чем даже 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, но на мир будущего, расположенный в той же горизонтальной плоскости, что и наш повседневный мир, но несовместный ему. В итоге атеистический вид духовности ориентирован практически исключительно на мир будущего в ущерб настоящему, в отличие от религиозной духовности, обращенной на сверхвременно́е настоящее трансцендентной жизни.

Культура стремится совершенствовать человека в земном измерении и пытается гармонически развить все его способности. Религия подтверждает это совершенствование и способствует ему, однако фиксирует внимание на более

[238] Kohl K.-H. Ein verlorener Gegenstand? // Zinser Hartmut (Hg.). Religionswissenschaft. Berlin, 1988. – S.258-261.

глубоком и трансцендентном совершенстве, исполненности нашего целостного бытия. Христианин скажет по этому поводу, 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.

1.2.4.3. Историческая относительность

Относительность означает не релятивизм, но внутреннее отношение. Это касается относительности между религией и историей. Между обеими существует внутреннее отношение. Итак, рассмотрим его с чисто теоцентрического, религиозного пункта зрения.

За саркастическим замечанием «просвещенных греков» золотого века Эллады скрывалось нечто верное, когда они говорили, что коровы, если бы те представляли себе Бога, почитали бы Его в форме коровы. Справедливо, что если бы Бог говорил с коровами и ожидал бы от них почитания, то Он бы говорил на «коровьем» языке и явился бы им так, чтобы быть для коров 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 их существования, и в этом заключается задача религии. Мы не можем сказать, желанно ли Богом многообразие религий или нет и, кроме того, это неважно для нашей постановки вопроса. Мы лишь твердо устанавливаем, что такие различия существуют, и понимаем отсюда, что если существует 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 т.ч. 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 т.н. «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.

Но как мы уже установили, историчность человека выражается не только в культурной различности, она имеет более глубокий аспект, который и может дать нам ключ к пониманию динамической конвергенции религии.

### 1.2.5. Историко-онтологическая динамика

Несмотря на личную индивидуальность, или, точнее, вместе с ней и как восполнение человеческого единичного развития человечество является единством. Человек интерсубъективен. Люди не только имеют общую судьбу и схожи, но 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 знаем очень мало о законах его исторического роста, так как ключ к ним расположен 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, когда без внимания оставляют с одной стороны историческое многообразие, а с другой стороны 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. Мы можем 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.

#### 1.2.5.1. Индуктивный анализ

Индуктивный метод анализа предполагает тройную перспективу: 1) психологическая интроспекция религиозного мышления, 2) феноменологически-социологическое наблюдение развития различных вероисповеданий и 3) теологический дискурс о значении фактической различности религий нашего времени.

##### 1.2.5.1.1. Психологическая интроспекция религиозного мышления

Предположим, я – правоверный мусульманин, пытающийся понять факт религиозного многообразия сегодня. С одной стороны, я не могу не страдать от присутствия религиозной различности и не чувствовать болезненность ситуации, когда высшая и святейшая человеческая ценность, религия, разделяет

людей вместо того, чтобы их объединять и вести к согласию. Тогда 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. я 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 показывают не только значительное сходство, и существуют области их глубокого согласия между собой, но так же и то, что другие конфессии развили некоторые аспекты религиозной жизни или религиозного учения, которые могут позитивно интегрироваться в мою собственную религию, не разрушая ее при этом. [239] Итак, возможно взаимообогащение религий.

Если же я – подлинный верующий, постоянно рефлектирующий над своей верой, и смиренный почитатель истинного Бога, в чьих руках находится будущее человечества, и чьим верным орудием я стремлюсь быть, тогда я буду отклонять не только любой вид насилия, но и не буду впадать в гордое самолюбование из-за того, что обладаю истинной религией, хотя это и не всегда легко исполнимо. Я буду тогда молиться Всемогущему и Всеблагому об ускорении приближения тех времен, когда Он будет всеми людьми узнан, восхвален и любим. Я так же 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 открыл Его для себя.

Но тогда я не должен исключать возможность, что существует более лучший путь, чем мой, и который может переубедить меня относительно необходимости следовать прежним путем, хотя в данный момент я не верю в это. Здесь всплывает очень чувствительная проблема совести. Я не могу вести никакого плодотворного религиозного диалога с другим человеком как собратом, если я не откажусь от покровительствующего тона в общении с ним, от внутренней установки, что я выше него, от установки, верящей, что обладает всей истиной и рассматривает 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 я 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

[239] Христианство не будет здесь исключением. История показывает, что происходило интегрирование в него культовых и богословских элементов иудаизма, эллинистических мистериальных религий, греко-римской религиозной философии и т.д.

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 отступать, 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 я 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 не могу на моральных основаниях требовать от него то, что сам я не готов совершить. Я попытаюсь тогда, правда, его убедить без побуждения его к смене его религии. Я должен найти в себе, и он в себе (взаимопомощь имеет большое значение в нашей совместной попытке), мы должны найти в себе самих общий базис, более глубокий слой духовности и живую веру, откуда можно воспринимать привходящее извне и предлагаемое вовне.

Мы будем тогда вместе духовно возрастать, и я не смогу предсказать, кто выйдет из этого взаимообмена более обогащенным: он или я. Это не вопрос об однобокой 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 предам мою прежнюю веру, но восполню и дополню ее. Продолжая этот пример: лишь если я обрету в христианстве все то, что я имел и все то, к чему я 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 или портим или 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 сближаться посредством лояльного отношения к собственному убеждению, 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 я дам ему повод к тому, чтобы изнутри самого буддизма было выработано учение о грехе и открыта не только реальность греха, но и его место внутри символической религиозной системы буддизма. В этом диалоге я испытаю, что Бог является молчащим фоном и глубокой неоспоримой действительностью буддизма, и что 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 зрелее. 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 активирует обе стороны лишь под водительством истины, в которую мы оба верим. Не только буддист будет в этом диалоге учиться у меня, но и я буду учиться у буддиста его смыслу к созерцанию, его невозмутимости, его состоянию освобождения и т.д.

1.2.5.1.2. Феноменолого-социологическое наблюдение религиозного развития

Не только в умах верующих, открытых к религиозному диалогу, или духовных лидеров совершается динамическая конвергенция религий, 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 мы кратко бросим взгляд на развитие различных религий на земле начиная 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 означает не диалектическое развитие религиозного сознания или аморфное выравнивание всех религий в поликонфессиональных плюралистических обществах, но это просто говорит о том, что существует определенная историческая конвергенция, определенный закон, таящийся 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 так же миссионерской деятельности, реже – прямой импорт религии [240] ) или как сознательно девиантное [241] учреждение религии, т.е. реформы, конфессии и т.д. Религиозные группы развиваются на основании исторического и теологического императива во все более возрастающую универсальность, или они 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 вырастали 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 нам другой пример исторического развития. С поразительной эластичностью, способностью к ассимиляции и интеграции индуизм начинался на полуострове Индостан как обособленная и выграниченная религия переселенцев ариев и развился 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, что 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 примеры[242].

---

[240] Напр. куль Великой Матери в античном Риме или буддизм в странах тхеравады.

[241] От позднелат. *deviatio* – отклонение. В социологии девиация, девиантное действие – это действие, нарушающее общепринятые в данном обществе нормы и правила.

[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, чтобы расширить фактически 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 это наблюдается сегодня. Сущность учения остается той же самой, а экзистенциальное сознание христиан изменилось, так же и учение в ходе истории испытало развитие. От сокрытости Яхве в Ветхом Завете до Боговоплощения Христа в Новом Завете огромнейший шаг, и от начала христианства до наших дней постоянно растет сознание универсальности, а отсюда усиливается понимание иных христианству ценностей и их творческая ассимиляция.

Возьмем, например, столь различные в сознании простых христиан интерпретации христианского принципа, что вне Церкви нет спасения. Мы можем найти практически все виды возможных толкований, от жесткой эксклюзивности до предельной открытости, что нашло отражение и в богословских интерпретациях.

Упомянем кратко 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 только очень незначительное меньшинство следовало им, но, несомненно, христианство преобразилось в Индии и изменило сам индуизм, правда, не в направлении трансформации его в какую-то из известных форм христианства, но в первую очередь как улучшенный и подкорректированный индуизм. Христианство помогает индуизму стать более развитой религией и дает индуизму повод продумать многие свои принципы. Причем индуизм при соприкосновении с христианством открывал, 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 обеими 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 не затрагиваем более или менее исключительные случаи, например, что Будда попал в римско-католический календарь святых, но 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 праздником [243], 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) сорбы [244], например, сохраняют обрядовую традицию пасхальных скачек, корни которой уходят в дохристианское время. С помощью магических кругов обитатели деревень стремились защитить свои молодые посевы от недоброжелательства злых духов. Поэтому они объезжали на лошадях деревенские угодья. Из этой дохристианской религиозной 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 – это стремление сиро-яковитской Церкви в Индии не выделяться из индийской традиции, когда она придает христианский смысл и образ индуистским праздникам и обычаям. Мы можем привести так же и пример китайского праздника нового года и другие праздники. Не так давно Римско-католическая церковь решилась 1-ое Мая, день солидарности трудящихся, который практически повсеместно является прокоммунистическим праздником, объявить праздником св. Иосифа, рабочего-плотника, введя этот день в

---

[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.

церковный календарь как праздник работы для всех католиков. Можно так же констатировать, например, отчетливую корреляцию между католическими и коммунистическими ритуалами в Болоньи (северная Италия).[245]

К нашей теме не относится разбор отдельных исторических случаев. Однако мы можем в целом сказать, что история религий открывает развитие в сфере религии, а так же 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.

1.2.5.1.3. Теологический дискурс о многообразии религии

Мы вскользь уже упомянули, что конвергирующее развитие к единству – не только исторический, но и теологический императив. Феноменология «святого» открывает полярность между партикулярностью 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» религиях. Ее можно отыскать 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 имплицирует 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, уходящую своими корнями в потенциальную универсальность каждой религии, склоняющейся к тому, чтобы ассимилировать из внешних ей источников благое в них, т.к. принцип универсальности, которым обладает религия, рассматривает все благое как принадлежащее собственно ей. Здесь достаточно лишь 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

[245] Kertzer D. I. Comrades and Christians. Religion and Political Struggle in Communist Italy. Cambridge, 1980. – P.131-168.

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. Мы можем 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 современные 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 не была 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 здесь 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 философия Шри Ауробиндо.[248] Его ни в коем случае

---

[246] Санскр. *artha*: преимущество, польза, выгода, богатство, ориентированная на цель деятельность. 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 санкхье и йоге – объект чувств.

[247] Санскр. *kam*: страстно желать, жаждать. Третья цель жизни индуиста. Рассматривается в аспекте категории *preya* (удовольствие) 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 (15.8.1872-5.12.1950) известен как учитель в индуизме. Считал, что классические методы йоги слишком однобоки: они стремятся вести йогина к одной цели, в то время как по его воззрениям истинная техника должна 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 остается, если правильно ее не понимать. Цель человеческой жизни – посредством

нельзя назвать христианским философом, 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. В действительности 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 и его инновационные богословские идеи, было найдено в самом индуизме. Свами Вивекананда предлагает нам 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.

Острая и давняя критика протестантизмом идеалов монашеской жизни в католицизме известна довольно хорошо. Исторические основы так же 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 он критиковал прежде 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 определенной ее универсальности, т.к. истина и благо универсальны. С другой стороны, я очень хорошо осознаю конкретность и особенность моей собственной религии, которую я могу рассматривать только как одну из форм религии, но содержащую истину не частично, а целиком, хотя и особым образом. Если я случайно обнаружу некоторую ценность вне ее, то я должен буду сказать, что эта ценность тем или иным образом содержится так же и в моей собственной религии, и я буду искать ее в ней и, вероятно, открою зародыш, точку произрастания, которой я смогу обосновать мое признание этой ценности и посредством которой я оправдаю это признание. То, что мы описали здесь как сознательный процесс, очень часто представляет собой в действительности бессознательное движение.

Встреча религий, неизбежность которой в глобализирующемся мире очевидна, представляется на сегодня 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

---

интегральной йоги подготовиться к тому, что Высшая Сущность поведет человека к его конечной цели.

революционная) одной религии через другую, 3) «перманентная мечта» эклектического единения (свойственна внеконфессиональному религиозному сознанию), 4) просто дружелюбное сосуществование, 5) взаимопроникновение и взаимообогащение, а так же 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 в праве забывать: синкретизм убивает историческую религию во имя рассудочно смоделированной «более чистой», надтрадиционной «сверхисторической» и «сверхгуманной», а по существу антиисторической и антигуманной религии.

1.2.5.2. 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, а 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 единобытие всех религий в их функциональном единстве.

Но единство человека так же 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 так же 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 здесь 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 ориентированы изначально на освобождение и очищение исторических религий от искривлений, происшедших от человеческих слабостей и из ограниченности человеческой истории.

Первым долгом подлинно религиозной личности является любить свою собственную религию, жить ей 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 предданной 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.

Показывать на отдельных фактах, как присутствует в религиях трансцендентная динамика к единственной и истинной религии выходит за

границы нашей темы. Быть более лучшим мусульманином или более лучшим индусом 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. Итак, единство и многообразие религий, исходя из этого императива, представляют собой цель и факт. Тогда единство религий является: 1) трансцендентным и эсхатологическим, 2) имманентным и историческим. Чем дольше люди находятся на пути к Богу, тем теснее их религии становятся друг к другу.

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 означает не 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 ко множественности религий должны быть не центростремительная и центробежная установки, но *via media*, чьим символом может быть не направленный от религии или к религии вектор, но 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 существования, 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 впадать в окоченелое оцепенение, ухватившись за некоторый обретенный религиозный опыт. Придется прошагать пространство и время, возможно 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 кафолическая религия не может быть только идеей и абстракцией или бесцветным и бесформенным дистиллятом всех имеющихся религий, но должна быть определенной и конкретной религией с достаточной жизнеспособностью, а так же историческими и универсальными корнями, чтобы ассимилировать все искры истины, блага и красоты, разбросанные в историческом пространстве религий. Она должна быть не человеческой конструкцией, но божиим 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 объятьях 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, мы можем сказать, что религии обладают внутренним конститутивным и организующим вектором развития к религиозному единству и вносят вклад в обогащение кафолической 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 цветных светов, 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 некоторые могут быть и интенсивнее, чем другие. Согласно христианскому пониманию, Церковь есть инвертирующая призма,

восстанавливающая полноту человеческой природы. Притязание религии быть кафолической содержит в себе утверждение, что эта религия не имеет особого цвета, но есть белый свет.

### 1.2.6. Кафоличность религии как исторический призыв

Мы попытались увидеть, что несмотря на неоспоримые и значительные различия религий существует некоторая историческая динамика, позволяющая нам 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 мы не можем философски-умозрительно пройти весь этот путь вплоть до собственной цели, но, вероятно, только половину пути, 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 некритичного 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 блудный сын, неверующий, однажды может вернуться в отеческий дом, но зачастую поведение старших братьев еще более тревожно, чем уклонения младшего. Кратко, 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 этой книге, 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. Единость представляется и внутри и вовне христианской веры часто 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, представляющимся чрезвычайно важным для изучения религии.[249] Нам не потребуется слишком много сил, чтобы доказать, что единость сама по себе не является позитивным критерием истины, и что с другой стороны эта необычная установка может интерпретироваться различными образами, которые не всегда будут приемлемы для христианства. Сначала попытаемся проанализировать само притязание на единость.

Прежде всего понятию «единость» соответствуют два противоположных значения: 1)исключающая все единственность, как число 1 подразумевает единичность и исключает всякую множественность, в т.ч. и другое число; или 2)все охватывающее собой единство, как математическая бесконечная шкала, в которую вмещаются все числа и ни одно из них не сравнимо и несоизмеримо с ней.

Само имя кафолической религии говорит о предположении, что единость, на которую притязает религия, есть единость второго рода, т.к. ясно, что кафоличность подразумевает собой универсальность, вселенскость, всеобщесть (славян.- соборность), совершенство, всеохватность и этимологически точно соответствует древне-греческому *καθόλον*, что означает «на пути к», «соответственно», «склоняться к», «указывать на», «стремиться к»: универсальности, полноте, совершенству, всеобщности, цельности. Исходя из этого выявляется абсурдность для религии первого значения единости и складывается убеждение, что кафолическая 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, но демонические, ложные, поддельные, что они именуют себя религиями не имея на то никакого права, и

---

[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 действенность 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.)

что они обманывают и запутывают своих последователей и других верующих, которые находятся на надежном пути странствия к цели.

Итак, кафоличность 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 кафолическая религия – это Православие.

1.2.6.1. 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 нашей книги.

Когда мы употребляем термин «импликации», рассматривая объекты и явления, мы должны произвести выбор приоритетов и чем-то ограничиться, иначе мы не будем в состоянии утверждать нечто, т.к. в конце концов, каким-то образом все имплицируется во всем. Упомянем лишь некоторые диалектические необходимости, держа при этом постоянно в поле зрения центральную проблему нашего исследования.

2.6.1.1 Полнота религии.

Слова «соборность»[250] или по-гречески «кафоличность» (греч. *καθολικός* – всеобщий), «экумена» (греч. *οἰκουμένη* – обитаемая вселенная) и «универсальность» (лат. *universalis* – общий, всеобщий) принимаются как синонимы. Если религия *R* именует себя кафолической религией, то она притязает на обладание качествами универсальности, полноты, совершенства, тотальности, безупречности и целостности. Итак, 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 истину[251]). Тем самым утверждается, что и в других религиях могут задействоваться подобные смыслы и функции, но лишь

---

[250] См. Никео-Константинопольский (381 г.) символ веры: *«eivj mi,an a`gi,an kaqo,likh.n kai. avpo,stolikh.n evkklhsi,an»* - 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 устроения 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.

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, слагаемое из суммы их членов, функций, истин и т.д. Эти религии-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 совершеннее всех других религий, причем не в этическом смысле, но в онтологическом. 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.

2.6.1.2 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, т.е. современна везде, где существует религия, иначе R была бы такой же религией, как и все прочие, чуть лучше 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, – это онтологическая современность. 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, в котором обитает спасительная сила Божия, которую христиане именуют Церковью.

2.6.1.3 Имманентность и трансцендентность

Кафолическая религия $R_\omega$ должна на основании своей полноты и современности обладать совершенно особой чертой имманентности и трансцендентности. Итак, $R_\omega$ 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 в пространстве: ср. Ян Амос Коменский (1592-1670) и его конфессионально неограниченное сочинение «Verus Katholizismus», а так же дискурс по этому поводу у Владимира Соловьева (1853-1900).

$R_1$, .... $R_n$ есть исторические религии: $\forall x(x=R_1 \vee ... \vee x=R_n \supset GR(x))$

$(R_1 \cap ... \cap R_n) \neq \varnothing \wedge (R_1 \cap ... \cap R_n) \subseteq R_\omega \wedge (R_1 \cap ... \cap R_n) \neq R_\omega \wedge \forall x(x=R_1 \vee ... \vee x=R_n \supset x \neq R_\omega)$

Здесь $R_1$, …, $R_n$:= подлинные религии; G:= исторические; $R_\omega$:= кафолическая религия.

Условие $(R_1 \cap ... \cap R_n) \neq \varnothing$ означает, что религии действительно имеют между собой нечто общее, иначе к ним невозможно применить понятие «религия».

Кафолическая религия $R_\omega$ 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 $R_\omega$ на кафоличность подразумевает, что $R_\omega$ нельзя статически индентифицировать с какой-либо существующей религией, в той её форме, как она является в определённый момент истории. В терминах христианского богословия сказанное можно сформулировать следующим образом: Церковь – это не некоторая конкретная христианская деноминация (с особыми культурными и историческими чертами), но единство Ветхозаветной 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) Всё 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 $R_\omega$ не замкнута историческими рамками, итак, она сверхдоктринальна. Как только мы идентифицируем $R_\omega$ 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 *a 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. Итак, эта претензия поэтому не является претензией обладать, но становиться. Заявлять такую претензию означает предлагать другим людям и религиям самоотреченное служение и дарить им полноту своей любви, оставаться всегда открытой для других, чтобы распознавать истину вовне и внутри себя и осуществлять истину в себе самой.

2.6.1.4 Сверхдоктринальная природа

Итак, кафолическая религия $R_\omega$ не может быть идентифицирована ни с каким историческим феноменом. Она не может обладать определенным кристаллизировавшимся, 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 $R_\omega$ 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 $R_\omega$ и содержащая в себе каким-то образом $R_\omega$, но не идентичная с ней. Иными словами, кафолическая религия $R_\omega$ не ограничена никакой системой и не исчерпывается никаким учением. Кафолическая религия $R_\omega$ должна быть необходимым образом сверхдоктринальна.

2.6.1.5 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 $R_\omega$. Это означает, что такая религия $R_n$ не фиксирована на жестком, статическом и замкнутом учении (см. христианское учение о *συνκατάβασις*[252] – греч. снисхождение), но $R_n$ обладает здесь–бытием и животворящим принципом (см. христианское учение о *λόγος σπερματικός*[253] – греч. божественное семя). Итак, историческая кафолическая 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 проявления благодати. 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 $R_{n-k}$ ($k=1\vee...\vee k=n$), т.е. деградировать, если она установит жесткую привязку себя к конкретной культурно-исторической форме, зафиксирует некоторое учение как всю полноту

---

[252] Древняя Церковь в полемике с позднеантичными культами и гностицизмом встала перед проблемой многообразия и соотношения религий. Выдающиеся апологеты раннего христианства как св.Иустин Философ (ок.100 - ок.166), Тертуллиан (ок.160 - после 200 г.), св.Ириней 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 известное близкая родственность, то существуют и воспитательные ступени, через которые Бог проводит людей к своему откровению во Христе (греч. *παιδαγογός εἰς Χριστόν*). Учение о синкатавасисе выявляет божественную любовь, проходящую с человечеством посильный для него путь от языческих религий через иудаизм к христианству.

[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.

истины, объявит ряд этических положений высшими и т.д. Если историческая религия $R_n$ кафолична, то именно потому, что обладает в себе кафолическим принципом, потому что живой Бог обладает ей, или, лучше сказать, потому что она применяется как Его инструмент единения и гармонизации, как Его закваска кафоличности и свет универсальности.

Историческая религия $R_n$ может претендовать на кафоличность, если требование кафоличности 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… конкретного 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.

### 1.2.6.2. 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 уклонится от ядра вопроса о единстве религии и подпасть под влияние однобокого эссенциального мышления.

Вид пресловутой «универсальной религии», как её понимали в европейской культуре в период романтизма, столь «универсален», что она не может уже более быть никакой религией, но представляет собой лишь тотальный дистиллят противоположных утверждений и бесформенную атмосферу размытого религиозного чувства. Действительно, чисто формальная универсальность подобного рода не имеет никакого значения ни для христианства, ни для какой-либо иной религии, и ни в коем случае не для «естественной религии» самих романтиков.

В задачу религии не входит давать человеку уклончивый, формальный совет, типа «следуй твоему собственному стремлению», но конкретный ориентирующий ответ на универсальную религиозную потребность 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 источник этой живой воды? На такой вопрос религия, притязающая на кафоличность, и должна дать ответ. Попытаемся сейчас 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 вновь повторить, что наша рефлексия носит чисто философский характер, она относится к проблеме понимания единства и многообразия религии.

Выявляются два основных вопроса:

а) Что означает историческая кафоличность?

б) Какие последствия она имеет для различных религий мира?

Итак, перейдем к анализу этих вопросов:

а) 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 → несмешивание 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. Так же буддизм, и не только он, мог бы послужить аналогичной исходной базой для мистического способа понимания универсальности религии, но выводы были бы отличающимися. Второй путь понимания – чисто исторический, без введения каких-либо дополнительных теорий о времени и истории. Этот путь представляется более плодотворным для нашей проблемы.

Распространенная христианская историческая схема выглядит приблизительно следующим образом. Человечество не просто едино, но оно имеет своим историческим истоком одну единственную человеческую пару (Адам и Ева), которая, естественно, имела лишь одну религию, являвшуюся в известном смысле современной и к которой, как к протерелигии, должна сущностно возводиться та религия, которая претендует 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, божественное провидение призывало в ключевые исторические моменты избранных мужчин и женщин, религиозных пророков, чьей главной задачей не обязательно было основание новой религии, но установление различных религиозных конфессий на земле. История обильно свидетельствует об этих пророках и святых по всему миру вплоть до наших дней. В течение времени и посредством воздействия человеческих и сверхчеловеческих положительных и отрицательных факторов те различные религиозные конфессии утратили между собой связь, они 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 действует и далее вплоть до наших дней в религии, унаследовавшей исполнение этой миссии, проведение ее в жизнь. И эта миссия состоит ни в чем ином как в том, чтобы детей человеческих, бывших и все еще остающихся рассеянными и разделенными, собрать и возвратить в совершенную гармонию универсума и вести их в единство с живым Богом.

Это выходит за рамки научного анализа – доказать верность предпосылок таковых утверждений и признать во Христе космического Мессию и спасителя Вселенной. 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 устрояет 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.

б) Для религиоведческой феноменологии, исследующей исторические факты различных религий, отношение между религиями является ни тотальной независимостью, ни абсолютной зависимостью или подчиненностью, когда одна

религия понималась бы как лучшая и совершеннейшая, а все другие религии 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, лишь такая религия 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 – не вопрос господства или влияния, но понимания и служения. Ошибки всех прочих методов межрелигиозных коммуникаций так же 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 многие христиане часто склонны понимать), и не как естественное человеческое состояние (понимание, популярное особенно среди индуистов), но как драматическая 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 зовущих, воспевающих и ожидающих откровения детей Божиих. Все творение едино, и если еще не в единстве любви, то уж точно в единстве надежды, надежды на осуществление, на спасение, на 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 исчезнут[254]. Это будет означать для них историческое развитие и обретение нового смысла внутри универсализирующихся границ религиозного созидания человеческого духа.

Внутри же кафолизирующейся религии будут совершаться так же немалые перемены. Движение внутри нее не может быть задействовано извне, например ситуацией рынка религиозного спроса и предложения, и не может быть

[254] 1Фес.5,21: «Все испытывайте, хорошего держитесь».

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 личностной стороной: я должен духовно бороться, чтобы найти истину, чтобы 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 так же 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 факторов [255], чтобы возвести человечество из его косности, инертности и ограниченности к трансцендентности, к спасению нашему собственному и мира. Многообразие религий придает нашему миру необходимое для развития духовное напряжение, оно требует от нас различие 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!* (латин. превратное понимание добра – зло!) Рискнем сделать еще один шаг анализа и спрогнозировать, что мы вряд ли можем ожидать для нашего современного периода развития чего-то лучшего, чем наличное в религиозной сфере состояние.

Вытеснение одной религией всех прочих с имеющегося религиозного рынка спроса и предложения, религиозная монополизация прежде момента достижения культурного, экономического и политического единства человечества, означало бы невосстановимую потерю накопленных за всю историю человечества ценностей и духовное обеднение, сводящее кафоличность только до географической повсеместности. Да и вообще, религиозная монополизация

---

[255] Ср. 1Кор.11,19: ибо надлежит быть и разномыслиям между вами, дабы открылись между вами искусные.

одной исторической религии в ситуации культурного, экономического и политического плюрализма не представляется подлинно достижимой, но проводимой 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 кафолической религии означала бы конец истории.

Современное положение в сфере религии – это ситуация, к достижению которой приложили свои усилия и наши предки и мы, и она является для нашего нынешнего исторического периода подходящей. Рудольф Отто когда-то сказал, что никакая религия не должна отмереть прежде, чем она скажет свое последнее слово. Раймундо Паниккар уплотнил и углубил это высказывание, что 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, что 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 кафолическая религия не в состоянии интегрировать и инкорпорировать в себя достижения других религий без насильственного искоренения этих религий, многоцветный образ религиозного для нашего времени будет, очевидно, лучшим из возможного.

Пока не достигнуто единомыслия, включившего бы направленные в разные стороны религиозные напряжения («разномыслия»: 1Кор.11,19) в высшую гармонию под одним радужным покровом («*circumdata varietate*»- окружающие различия), религиозно ангажированные души призваны трудиться во имя воплощения в религии кафоличности и православности. Здесь область духовной жизни и православных и католических христианских подвижников, но надо оставить место и для гималайских ваджраянистов и 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 смеха Будды и танца шамана, для мудрости Конфуция и для древнегреческой философии. Все это – пути развития религиозного сознания и должно обрести свой соответствующий смысл в религии, притязающей 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 кафолической, универсальной православной религии, которой мы уже принадлежим нашим духом.

### 1.2.7. 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 религии в религиозный диалог. Именно в религиозном диалоге единая религия надежды открывает себя настоящему.

Религия нашей надежды – единственная, которая может быть универсальной, кафолической 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 кафолической религией надежды.

Мы должны расширять наш горизонт миробытия, 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 кафоличности. Во-вторых, никакая историческая религия не может претендовать на совершенную кафоличность пока существуют аутсайдеры, пока каждый человек не чувствует себя рожденным в кафолической 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 кафолическую (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 (греч. *o43 apo1stolow* – посол, посланец, экспедиция, отправление) религию, т.е. мы можем полноценно жить лишь в одной инкарнированной, исторически воплощенной религии, которая представляет собой нечто большее, чем просто вероисповедание или 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.

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 кафолическую религию, но религия – это не вещь, состоящая из мечтаний и ментальных образов, а человеческая и положительно осязаемая действительность. Невозможно изобрести религию. Человек может только открыть религию, но это открытие, над которым он должен трудиться и которое он должен восстанавливать и возобновлять. Это открытие чего-то жизненно важнейшего, 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, или 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.

---

[256] Второй Вселенский Собор, Константинополь, май-30 июля 381 г.: «Ei3w mi1an a4gi1an kauolikh2n kai2 a3postolikh2n e3kklhsi1an».

«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 их и прощать их. Она – религия, включающая и бедных и богатых, святых и негодяев, гениев и тупых, элиту и обычный народ, образованных и неграмотных, «примитивных» и диких и цивилизованных. 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 так же и 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 здесь 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, т.к. 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 всех[257].

Отважимся 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 лишающийся 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, древом, 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,

---

[257] 1Кор.9,22.
[258] Мф.13,31; Мк.4,31; Лк.13,19.

Богом. Только Он открывает человеку, что есть единая, святая, соборная и апостольская Церковь, и как мы можем ее найти.

Заключение

В современном религиоведении не имеется единой дефиниции религии. Среди религиоведов существует консенсус, который правда не всегда проговаривается, 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 их можно было бы анализировать. Для религиоведения религия представляется своеобразной данностью, встроенной в контекст истории и культуры. Само слово религия в нашем языке не является однозначным. Та же картина наблюдается и с языками иных культур и эпох.

Понятия, претендующие выявлять широкие предметные области, всегда являются проблематичными и особенно в науках, которые изучают различные общества и культуры. Эти понятия представляются тогда как консенсусы конкретных социальных групп, отражающие их смыслополагающую подоснову. Религия относится к человеческому образу жизни. Религия – это комплексное антропологическое явление, ориентирующее человека на сверхчеловеческое, поэтому ее можно и должно рассматривать с различных аспектов. Различные цели и ценностные установки порождают при подобном рассмотрении различные дефиниции религии.

Обобщенно рассматривая религию как систему девяти структурных уровней, можно предложить рабочую дефиницию религии, которая будет соответствовать проведенному анализу:

*Религия – это организующая и ориентирующая система, охватывающая собой 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 разрешения 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 нашего исторически и культурно обусловленного менталитета или наклонностей воспринимаем как важные. Религия несет в себе единство как фундаментальную характеристику.

Религия – не мировоззрение или вероучение (вероисповедание). Религия не является учением, но она имеет учение. Религия – не частное дело. Религия имеет экклезиологический аспект (религия = церковь), т.е. она не просто организация, но организм. Она – не внешний порядок коллективного членства, но внутренняя структура общины. Религия и культура исторически взаимопринадлежны и

взаимообусловленны. 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 в 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.

Основные персоналии ученых

**Барт Ролан** (1915–1980) – французский структуралист и семиотик. Родился 12 ноября 1915 в Шербуре. Получил классическое гуманитарное образование в Париже. Преподавал в 1948–1950 в Бухаресте, где испытал влияние лингвосемиотических идей А.-Ж. Греймаса. В 1950-е годы выступает как журналист, симпатизирующий «новому роману», «театру абсурда» и сценическим идеям Б. Брехта. В 1953 публикует книгу Нулевая степень письма. Письмо (l'écriture) – термин, связанный именно с Бартом и обозначающий некую идеологическую сетку, находящуюся между индивидом и действительностью и заставляющую его принимать те или иные ценностные ориентации. В сборнике статей середины 1960-х годов Барт уделяет основное внимание сложностям отношения языка и индивида (Essais critiques, 1964).

Последовательно проводя левые «антибуржуазные» идеи, Барт издает в 1957 серию очерков Мифологии, где описываются основные «мифы» мелкобуржуазного сознания и их отражение в средствах массовой информации (Mythologies, 1957). В конце 1950-х годов Барт увлекается идеями Л. Ельмслева, Р.О. Якобсона, П.Г. Богатырева, К. Леви-Строса и др. и приходит к выводу о необходимости семиотической интерпретации культурно-социальных явлений. Событием в культурной жизни Франции стала книга Барта Система моды (1967), написанная с семиотико-структурных позиций. Идеи Барта о необходимости семиотической интерпретации социокультурных процессов оказали влияние на французский авангард во главе с группой «Tel Quel» (Ю.Кристева, Ф.Солерс и др.). В книге О Расине (1963) Барт резко выступает против распространенных в то время позитивистских установок литературоведения, противопоставляя «произведение-продукт» – «произведению-знаку».

Знакомство с идеями М.М. Бахтина о полифоничности литературного текста, с лингвопсихологическими идеями Ж. Лакана и семиотикой У. Эко приводит Барта в конце 1960-х годов к периоду, называемому «постструктуралистским». Барт выступает против «единственности» прочтения текста и окончательности в интерпретации его смысла. Текст, согласно его концепции, есть род удовольствия, а чтение – нечто вроде прогулки или даже сексуального удовлетворения (при этом он разделяет «текст-наслаждение» и «текст-удовольствие»). Восприятие текста определяется уровнем читателя и его подготовленностью к прочтению и интерпретации основных пяти кодов, сплетенных в ткани текста, – кода Эмпирии, кода Личности, кода Знания, кода Истины и кода Символа. «Прогулка по тексту» осуществляется по мере прочтения основных единиц протяженности текста – лексий, которые могут быть разновеликими.

Классической для этого периода стала книга Барта C/Z (S/Z, 1970), где детально анализируется рассказ О. Бальзака «Сарацин». С тех же позиций Барт интерпретирует и возможности восприятия рассказа Эдгара По Правда о том, что случилось с мистером Вальдемаром (1973). Известны также его исследования о маркизе де Саде, Фурье и Игнатии Лойоле (Sade, Fourier, Loyola, 1971). Особенно важными при восприятии текста Барт считает коннотативные знаки и идиолектно-личностные аллюзии. Иначе говоря, по концепции Барта, текст вплетается в общую ткань культуры, и его источники и прочтения могут обнаруживать себя и даже возникать после момента его создания. К концу 1970-х годов популярность Барта была настолько велика, что в 1977 г. специально для него в Коллеж де Франс была создана кафедра литературной семиологии.

**Белл Даниел** (1919–2011). Американский социолог, разработавший концепцию "постиндустриального общества", в основе которой лежит интерпретация всемирной истории, рассматриваемой в плане развития технологии и научного знания, как переход от доиндустриального общества к индустриальному и от него - к постиндустриальному. Однако возможны и другие способы интерпретации истории, поскольку можно выбрать другой аспект рассмотрения, не обязательно сферу труда, технологии и науки. Согласно концепции Белла, различные сферы жизни общества – технология, социальная структура, политика, культура и т.д. – обладают независимой друг от друга логикой развития. В зависимости от выбора точки отсчета можно конструировать различные идеальные типы сосуществующих или сменяющих друг друга общественных систем.

Однако каждое общество устанавливает в религии, культуре, труде совокупность "смысловых значений", посредством которых люди определяют свое отношение к миру. Изменения социальной организации связаны с изменением смысловых значений. В постиндустриальном обществе главная задача заключается в кооперировании людей, а не в управлении вещами. Это общество, в котором жизнь людей определяется и зависит главным образом от их взаимоотношений. В качестве силы, от которой зависит человеческая жизнь, нам противостоит теперь не природа и не технический мир вещей, а социальный мир.

Каждое из состояний истории человеческого общества – естественный мир доиндустриального общества, технический мир индустриального и социальный мир постиндустриального общества – имеет свой, только ему присущий символический "космологический принцип", определяющий смысловые значения и ориентацию человека в мире. Естественным миром управляют рок и случаи, техническим – рациональность и энтропия. Продвижение от естественного мира к социальному – это и есть процесс продвижения от священного к светскому, в ходе которого место религии и труда в качестве средства самоосуществления занимает культура.

**Белла Роберт Нилли** (1927–2013). Американский социолог; профессор социологии и сравнительных исследований Калифорнийского ун-та (г. Беркли). Известен главным образом своими трудами в области социологии. В 60-е годы занимался изучением восточных религий. В контексте веберовской парадигмы пытался выявить роль и значение этих религий в процесс модернизации, их специфику в современном обществе.

Под влиянием структурного функционализма Т. Парсонса Р.Н. Белла разработал эволюционную теорию религии, выделив пять основных этапов: "примитивную религию", "архаическую религию", "исторические религии", "раннесовременную религию", "современную религию". Каждый из последующих этапов характеризуется возрастающей дифференциацией религиозных символов. По мнению Беллы, религия в современном обществе все больше становится делом индивидуального выбора и предпочтения, в чем он видит главную причину процесса секуляризации. Он широко известен как автор концепции "гражданской религии", разработанной им в 60-е годы. "Гражданская религия" – это религия, объединяющая всех членов американского общества, независимо от их вероисповедания и конфессиональной принадлежности на основе институционализированных символов и ритуалов, в которых нашли выражение как публичные, так и частные взгляды. Это религиозное измерение американского образа жизни, проявляющееся в "системе верований, символов и ритуалов", в богоизбранности американской нации и "укреплении национальной солидарности", утверждении общенациональных ценностей.

В книге "Привычки сердца" (1985), глава из которой предлагается читателю, вместо термина "гражданская религия" используются термины "республиканская" и "библейская" традиции, которые, по мнению авторов, тесно переплетены в жизни американского общества. Эта книга появилась в результате анализа данных, полученных в ходе пятилетних полевых исследований, проведенных группой из пяти социологов под руководством Р. Беллы. В центре работы - вопрос об индивидуализме и о том, в какой мере он способствует утверждению ценностей либеральной демократии, а в какой - представляет для них опасность, а также о том, есть ли в США традиции и социальные навыки, способные противостоять разрушительным аспектам индивидуализма при сохранении его позитивных сторон. По мнению авторов, религия - одна из тех сил американского общества, от которой будет зависеть, в каком направлении пойдет его дальнейшее развитие. Книга вызвала огромный читательский интерес и получила высокую оценку социологов, теологов и политологов. В 1989 г. вышла новая совместная работа этих авторов - "Хорошее общество", где развивается проблематика, начатая в "Привычках сердца".

**Бергер Питер Людвиг** (1929–2017). Американский социолог, разрабатывающий в русле феноменологической социологии знания широкий круг проблем, включая прежде всего проблемы, относящиеся к социологии религии. Бергер исходит из того, что человек стремится обрести "наполненное смыслом" место в реальности своей повседневной жизни. К этому направлена, в конечном счете, его деятельность, результатом которой является создаваемый человеком социокультурный мир, противостоящий ему как нечто внешнее и чуждое. Иначе говоря, в самой социальности человека заложено "антропологически необходимое" отчуждение. Религия связывает "зыбкие конструкции эмпирических обществ" с высшей реальностью, помещая их в "священный космос", который спасает человека от хаоса. Религия выполняет регулятивную функцию упорядочивания опыта, узаконивает социальные институты, вводя их в космическую структуру отношений. В работе "Священная завеса" (1967) Бергер определяет религию как священную космизацию социального порядка. Поэтому он полагает, что процесс секуляризации, т.е. индивидуализации, приватизации религии, в результате которого религия теряет монополию на высшее определение реальности, влечет за собой угрозу общественной жизни, ввергает ее в глубокий кризис, поскольку религия не в состоянии выполнять свою основополагающую функцию конструирования того общего мира, в рамках которого социальная жизнь обретает свое значение и смысл, обязательные для всех. Проблеме преодоления кризиса, возрождения веры в ставшем безрелигиозным мире посвящена работа Бергера "Слухи об ангелах" (1969). Эта же проблема рассматривается в работе "Еретический императив" (1979).

Современный человек освобождается от бремени традиций. Он живет в ситуации, ключевым понятием для которой является уже не "судьба", а "выбор". "Ересь" означает по-гречески буквально именно "выбор". Для современного человека требованием времени становится деятельность, основанная на свободном выборе, "еретический императив". Для религии тем самым появляется новый шанс: на базе религиозного опыта человек из многих религиозных традиций и культов отдает предпочтение тому, что становится для него делом его собственного выбора и убеждения. Упадок религии, основанной на традиции и авторитете, возмещается обращением человека к религиозному опыту как опыту "внутренней свободы". Бергер признает необходимость и плодотворность диалога между различными религиозными традициями. Каковы границы этой свободы, можно ли говорить о религиозной истине? Бергер полагает, что религиозные системы являются социальными конструкциями, но религиозный опыт лежит за пределами социальной реальности человеческой жизни и возможностей социологического анализа, хотя и расположен в рамках социального контекста. У Бергера религиозный опыт оказывается тем самым объектом феноменологического описания, т.е. социология "заключает в скобки"

проблему онтологического статуса религиозных утверждении и должна оставаться агностической в том смысле, что социологическая аргументация не должна использоваться для получения ни теистических, ни атеистических заключений. Такого рода попытки означают нарушение научной процедуры.

Однако за пределами познания в рамках "научных процедур", включая социологию религии, охватывая эти пределы, существует "нетеоретическая инфраструктура", обусловливающая сознание, "символические схемы интерпретаций", в которых человек отвлекается от непосредственного опыта и формулирует системы индивидуальных, социальных, исторических значений в качестве трансцендентного образа действительности, подчиняющего реалии мира. Таким образом, Бергер утверждает связь между реальным процессом социального познания и трансценденцией, между мирским и сакральным, являя собой пример социолога, обладающего "теологическим слухом".

**Бинсвангер Людвиг** (1881–1966) – швейцарский психиатр и основоположник экзистенциальной психологии. Его отец (также носивший имя Людвиг и фамилию Бинсвангер) основал «Беллвьюский санаторий» в Кройцлингене, а дядя Отто Бинсвангер занимал должность профессора психиатрии в Йенском университете. В 1907 г. Бинсвангер получил медицинскую степень в Цюрихском университете и в молодости работал и учился у некоторых самых известных психологов той эпохи, таких как Карл Юнг, Эйген Блейлер и Зигмунд Фрейд. Несмотря на различные взгляды, касающиеся теории психиатрии, Бинсвангер и Фрейд оставались друзьями до смерти Фрейда в 1939 г. Возможно, благодаря Джулии Бинсвангер. В период с 1911 по 1956 год Бинсвангер занимал должность главного врача санатория в Кройцлингене.

На него оказали влияние экзистенциальная психология и работы Мартина Хайдеггера, Эдмунда Гуссерля и Мартина Бубера. Бинсвангер считается первым врачом, объединившим психотерапию с идеями экзистенциализма, которые он развил в своей вышедшей в 1942 году книге «Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins». В данной работе он закладывает основы экзистенциального анализа в качестве эмпирической науки, подразумевающей антропологический подход к конкретной человеческой личности. При проведении экзистенциального анализа наиболее известным клиентом Бинсвангера была Эллен Уэст, пациентка, страдавшая тяжелой невротической анорексией. Книга Бинсвангера «Мечта и существование» была переведена с немецкого на французский Мишелем Фуко, который добавил к ней значимое эссе в качестве предисловия.

**Ваарденбург Жак** (1930–2015) – профессор богословского факультета Лозаннского университета, голландский религиовед, специализирующийся на

изучении методологических и теоретических проблем религиоведения, автор концепции неофеноменологии религии, востоковед, исследующий отношения между христианами и мусульманами в прошлом и настоящем. Изучал теологию и сравнительное религиоведение в университете Амстердама, ислам и арабистику в университетах Лейдена, Парижа и Каира, преподавал в университетах Монреаля, Парижа, Лос-Анджелеса и Утрехта. В 1987 – 1995 г. возглавлял кафедру религиоведения (Science des religions) в университете Лозанны, где и проживает до сих пор после ухода на пенсию. Президент Швейцарской ассоциации религиоведов (Swiss Association of Religious Studies), автор целого ряда всемирно известных исследований. Знакомство с ним состоялось на XIX Всемирном конгрессе Международной ассоциации истории религии (IAHR) в Токио (апрель, 2005 г.)

**Вебер Макс** (1864–1920). Изучал право в Гейдельберге, где слушал также лекции по истории и теологии, затем в Берлине и Гёттингене. Докторскую степень получил в 1891 г. за диссертацию "История аграрных институтов (в древнем Риме)". Преподавал во Фрайбургском, Гейдельбергском и Мюнхенском (1919-1920) унтах. Важнейшие работы в области религиоведения: "Протестантская этика и дух капитализма" (1904-1905), "Хозяйственная этика мировых религий" (1920), "Социология религии (типы религиозных сообществ)" (1921).

Религия интересовала Вебера главным образом с точки зрения ее воздействия на общество. Он изучал отношение религии к другим культурным институтам, особенно к экономике. Вебера отличает совмещение исторического подхода с функциональным: результаты сравнительного анализа он классифицировал с помощью разработанного им понятия "идеального типа". Одним из важнейших результатов такого анализа является предложенная Вебером классификация религий как разных типов путей спасения, мотивирующих прежде всего приятие или неприятие мира. Веберовский подход к религии заключается в том, чтобы понять "условия в результате определенного типа социального поведения" через выявление значения этого поведения для индивида. Вебер рассматривал свое исследование мировых религий как целостный проект. Изучение вклада протестантизма в развитие Запада была частью всестороннего анализа влияния разных религий на экономическую и социальную сферу в разных культурах. Вебер сравнивает разные религии, выявляя, какая степень рационализации экономической деятельности допускается той или иной религией. Степень рационализации, как показывает Вебер, обратно пропорциональна силе влияния магического элемента, в разной степени присутствующего в каждой религии.

Религии, которые анализирует Вебер, - буддизм, зороастризм, христианство, ислам, иудаизм, - сменившие на протяжении I тысячелетия до н.э. прежние

формы религиозной жизни, в которых доминировал культово-ритуальный элемент, предполагает сравнительно высокий уровень социальной дифференциации, значительное интеллектуальное развитие, появление личности, наделенной самосознанием. Именно эти религии дают материал для анализа этических учений, которыми руководствуются действующие индивиды, связи религии с социальными и профессиональными слоями и группами, таких типов религиозной организации, как церковь и секта.

**Виденгрен Гео** (1907–1996). Его по праву можно считать одним из самых видных и влиятельных религиоведов XX в. Он был специалистом в области религий Ближнего Востока, древней Персии, а также знатоком иудаизма, ислама, маздаизма, зараостризма и митраизма, и особенно манихейства. Специалисты по истории религии подчёркивают его глубокую историческую и языковедческую подготовку. В мировом религиоведении он был настолько авторитетным специалистом, что дважды (с 1960 по 1965 и с 1965 по 1970) избирался председателем Международного конгресса по истории религии (International Association for the History of Religions – IAHR), будучи его соучредителем вместе с голландцами Г. ван дер Леувом (1890-1950) и К.Ю. Блекером (1898-1983), а также итальянцем Р. Петтацони (1883-1959).

Вместе с норвежским ученым З. Мовинкелем (1884–1965), Виденгрен считается одним из самых видных представителем скандинавской «школы мифа и ритуала» (Myth and Ritual School), существовавшей в Великобритании в 30-х гг. XX в. Своим названием она обязана сборнику работ британских исследователей религии «Myth and Ritual. Essays on the Myth and Ritual of the Hebrews in Relation to the Culture Pattern of the Ancient East», который был издан в Оксфорде под редакцией С.Х.Хука (1874–1968).

**Гадамер Ханс-Георг** (1900–2002) – немецкий философ, один из самых значительных мыслителей второй половины XX в., известен прежде всего как основатель «философской герменевтики». Изучал философию, историю, теорию литературы, историю искусств и евангелическую теологию в университетах Бреслау и Марбурга. В 1922 году защитил докторскую диссертацию под руководством Пауля Наторпа. В 1923 году познакомился с Мартином Хайдеггером, преподававшим в Марбургском университете. Дополнил образование изучением классической филологии и в 1929 году защитил диссертацию о платоновском «Филебе». С 1939 по 1947 годы – профессор в Лейпцигском университете (в 1946–1947 – ректор). После двухлетнего преподавания во Франкфурте-на-Майне занял кафедру, которой ранее руководил Карл Ясперс, в университете Гейдельберга. Основал в 1953 году журнал

«Philosophische Rundschau». После выхода на пенсию (1968) преподавал в качестве приглашённого профессора в университетах США (до 1989 года).

Гадамер исследует задачи исторической науки. По мысли Гадамера, у историка, обращающегося к какому-либо историческому тексту, всегда есть некоторое «предварительное понимание» (Vorverstandnis) этого текста, заданное ему традицией, в которой он живёт и мыслит; оно может корректироваться в процессе работы над текстом, но историк не может полностью освободиться от предпосылок своего мышления: беспредпосылочного мышления не существует, поскольку бытие — это время, а человеческий опыт конечен. Для характеристики предварительного понимания Гадамер использует слово «предрассудок» (Vorurteil), которое, говорит Гадамер, до эпохи Просвещения не имело привычного для нас отрицательного значения. Предрассудок означает нечто, предшествующее рассуждению и размышлению, некоторую дорефлексивную установку сознания. С точки зрения герменевтической философии, предрассудок – неотъемлемая характеристика сознания, поскольку оно понимается исторически. Отрешиться от предрассудка полностью невозможно, но можно, как говорит Гадамер, привести его во взвешенное состояние – в этом и состоит задача историка. Условием достижения такого состояния является наличие временно́й дистанции между исследователем и тем, что исследуется. При этом нечто понимается только в том случае, если исследователю удаётся понять „вопрос, на который это нечто является ответом“ (Гадамер). Понимание такого вопроса означает „сплавление горизонтов“ интепретатора и интерпретируемого, которое, согласно Гадамеру, есть действие языка. Язык (естественный), по Гадамеру, составляет содержание того, что у Гуссерля названо «жизненным миром».

**Гарнак Адольф фон** (1851–1930). Изучал теологию в Лейпцигском ун-те. С 1876 г. - проф. церковной истории (с 1886 г. в Марбурге, с 1888 г. – в Берлине). В 1903-1911 гг. он - президент Евангелически-социального конгресса. Главные труды: "Учебник по догматической истории" (1886), "История раннехристианской литературы до Евсевия" (1–3 т. 1896–1904), "Миссия и распространение христианства в первые три столетия" (1902), "Сущность христианства" (1900) и др. В переводе на русский издана "Сущность христианства" (СПб., 1907).

Гарнак - представитель "недогматического христианства", признанный глава "либерального протестантизма". Историческое исследование считал главным инструментом работы теолога. "Первоначальное" - синоним "подлинного" христианства. Гарнак отвергал божественность Христа, отрицал все библейские чудеса, включая воскресение. "Церковной" теологии, догматическому христианству он противопоставлял "евангелическое христианство", нравственное евангелическое учение как идеал, в котором воплощена цель

исторического процесса и который должен быть положен в основу общечеловеческой морали, всех индивидуальных и общественных действий человека. Гарнак полагал, что в религии заключено главное содержание культуры, но не был согласен с претензией христианства на всеобщность охвата религиозной и духовной жизни. Пафос его деятельности - стремление преодолеть разрыв между современным обществом и христианской религией. Либеральный протестантизм стимулировал развитие "социального христианства" с его устремлением к "царству божьему на земле" на путях общественного прогресса, воспитания человечества. Историко-критический анализ христианства позволяет Гарнаку раскрыть на большом фактическом материале социальный аспект развития христианства, его взаимодействие с различными сторонами жизни общества.

**Гегель Георг Вильгельм Фридрих** (1770–1831). Учился на теологическом отделении Тюбингенского университета (1788–1793), защитил магистерскую диссертацию по церковной истории. Однако священником не стал. В 1800–1807 гг. он – профессор философии в Йене, в 1815–1818 гг. – в Гейдельберге и в 1818–1831 гг. – в Берлине. Гегель – представитель классической немецкой идеалистической философии: предмет философии – всеобщее, а всеобщее есть идеальное. Первооснову всех явлений природы и общества Гегель видит в неком безличном духовном начале, которое он называет "абсолютом", "мировым разумом", "абсолютной идеей". Эта "идея" развивается через противоречия от абстрактного состояния к конкретному, означающему полноту ее самореализации. Сначала "идея" отчуждает себя в природе, потом возвращается к себе в человеческом мышлении и истории человеческого общества, проходя ступени субъективного, объективного и абсолютного духа. Абсолютный дух выступает в трех формах: искусство, религия, философия. В философии достигается абсолютное, полное тождество бытия и мышления. Это происходит в гегелевской философии, которая мыслится как завершающая всю западную историю философии. Основы системы изложены в "Энциклопедии философских наук", состоящей из трех частей - логики, натурфилософии и философии духа. Специально религии посвящены, кроме ранних теологических работ ("Жизнь Иисуса", "Дух христианства и его судьба"), "Лекции по философии религии", опубликованные после смерти Гегеля на основе его рукописей и записей лекций его учениками. Первый курс лекций был прочитан в 1821 г., а последний – десять лет спустя, в год смерти философа.

У зрелого Гегеля в его философской системе религия занимает почетное, но все же не главное место. У религии и философии – один и тот же предмет: абсолют. Абсолют, или бог, есть все во всем, но лишь в чистом мышлении он выступает в форме, адекватной содержанию. Поэтому "абсолютное знание", "самосознание бога в человеке" есть философия, а не религия.

Гегель рационализирует веру в бога. Религиозное переживание – необходимое, но недостаточное ее условие: любое чувство субъективно и потому случайно, а бог должен быть познан в его всеобщности. Форма же всеобщности – разум. Только в мышлении мышления, "чистом мышлении" бог облекается в совершенно адекватную ему форму абсолютного духа. В искусстве – низшей из трех форм "абсолютного духа" – идеальное, абсолютное единство субстанции и субъекта просвечивает сквозь материю в форме созерцания; религия это единство "представляется" в лице потусторонней личности, которая есть одновременно бог (т.е. мышление мышления) и человек (т.е. чувственное наличное бытие); и только в философии, абсолютном знании, это единство познается как полное тождество субъективного (человеческого) и абсолютного (божественного) духа. В философии достигается конечная цель – возвышение конечной сущности человека к бесконечному, его единение с божественным разумом. В этом смысле гегелевскую философию иногда рассматривают как синтез греческой философии и христианского субъективизма. Каждый индивид принадлежит некоему целому – семье, нации, государству.

С момента рождения он обретает "веру отцов", которая является для него святыней и авторитетом. Религия, согласно Гегелю, – дело государственной важности: религия есть основа государства, государство должно опираться на религию, поскольку при любом другом образе мыслей, утверждает Гегель, люди легко отказываются от своих обязанностей, умаляют значение законов и долга перед государством. Религиозный культ закладывает основы государственной дисциплины.

Религия – не просто теория. Ее практической конкретностью является культ. Назначение культа заключается в том, – писал Гегель, – чтобы "я слился с богом в себе самом, знал бы себя в боге как в своей истине и бога в себе". Государство для Гегеля – это "являющийся" бог. В сознательном подчинении государству и религии Гегель видит воплощение свободы.

В отличие от просветителей, считавших религию обманом, Гегель видел в ней путь постижения истины. Это путь на простой и не легкий. История религиозных верований, по Гегелю, есть единый, закономерный процесс. Процесс рождения и гибели богов, в ходе которого бог все больше очеловечивается, приближается к человеку, а в итоге – бог и человек должны слиться воедино. В христианстве, которое Гегель считает абсолютной и бесконечной религией, и происходит наконец примирение бога и человека, религия достигает самосознания.

Истинная религия, как ее понимает Гегель, несет человеку не покорность и смирение, а свободу; свобода не подавляет разум, она на нем основывается. В сущности, бог Гегеля – это саморазвивающийся мир, в котором главное место занимает деятельность человека, благодаря которой все разумное становится действительным. Ученик Гегеля немецкий философ Людвиг Фейербах придет к

выводу, что человек создает бога по своему образу и подобию и что вера в бога должна уступить место вере в человека.

Однако сам Гегель обосновывал другой вывод. Вряд ли можно согласиться с утверждением Н. Бердяева, что "философия Гегеля безбожна". Когда Гегель характеризует историю нового времени в словах "бог умер", он вовсе не становится на сторону атеизма, но лишь выражает свойственную философии этого времени тенденцию к поиску нового образа бога. Гегелевское понимание абсолюта как единства бесконечного и конечного явно размежевывается с абсолютизацией человеческой субъективности, в которой Гегель видит опасность погружения в "бездну Ничто", нигилизма. И все же, если не бог, то "вера в бога" и "религия", как еще не адекватная форма познания абсолютного духа, относятся в гегелевской философии к сфере преходящего. Основа и оправдание религии не столько в духовном, сколько в социальном бытии человека.

**Герни Оливер** (1911–2001) — британский ассириолог, ведущий специалист по истории хеттов. Оливер Р. Гёрни родился в Лондоне в 1911 году, в семье зоолога Роберта Гёрни. Также Оливер приходился племянником известному археологу Джону Гарстангу. Он обучался в Оксфорде: в Итон Колледж и Новом Колледже, где изучал классические дисциплины, получив в 1933 году диплом. После возвращения в Оксфорд в 1945 году, Гёрни принимает предложение преподавать ассириологию. Этот курс он читал до выхода на пенсию в 1978 году. В 1948 году Гёрни входит в управление Британского института археологии в Анкаре, основанного Гарстангом, и активно сотрудничает с этим институтом до конца жизни, с 1982 года занимая пост президента этого учреждения. В 1956–1996 годах Гёрни редактирует журнал института, Anatolian Studies.

В 1959 году Гёрни избран в Британскую академию, с 1963 он сотрудник Колледжа Магдалены (Оксфорд), а в 1965 году университет присваивает ему звание профессора. Гёрни автор классического труда «Хетты» (The Hittites), опубликованного впервые в 1952 году и с тех пор выдержавшего множество изданий на разных языках, в том числе и на русском.

**Гоббс Томас** (1588–1679). Учился в Оксфордском ун-те, занимался преподавательской деятельностью в качестве домашнего учителя, одно время был учителем математики наследника английского престола, будущего короля Карла II. Активно участвовал в обсуждении важнейших научно-философских проблем своего времени. События английской революции привлекли внимание Гоббса к разработке острейших политических и социальных вопросов того времени. Крупнейшее философско-социологическое сочинение Гоббса – "Левиафан, или материал, форма к власть государства церковного и гражданского" (1651).

Гоббс полагал, что человеческой природе свойственны эгоистические стремления к самосохранению и наслаждению, так что естественным состоянием человечества была война всех против всех. Чтобы избежать этого, люди на основе договора объединились в государство и стали повиноваться государю, получив защиту и возможность спокойной жизни. Абсолютный суверенитет государства избавляет граждан от опасностей гражданской войны. Гоббс поставил государство выше институциональной религии, естественный закон – выше "божественного закона". Если церковь неправильно истолковывает свои прерогативы, она становится одним из наиболее опасных источников гражданской смуты. Гоббс видел важнейшую потребность своего времени в преодолении конфессиональной вражды и утверждении толерантности. Он полагал, что эта задача решается не теологией, а философией. Ее решение – в признании того, что истинная вера является глубоко внутренним делом человека. Вместе с другими мыслителями начинающегося Просвещения Гоббс видит в разуме и совести этически-религиозную силу, которая преодолевает церковно-конфессиональные границы и объединяет всех людей. Должно быть отвергнуто всякое притязание церковной организации на самостоятельность по отношению к государству. Вера становится религией, если она одобрена государственной властью, в противном случае она – предрассудок. Граждане должны повиноваться государю не только в мирских делах, но и в духовных.

Государство, по Гоббсу, не отказывается от религии, но рассматривает ее в качестве сферы жизни, связанной с деятельностью церкви как одной из общественных организаций, подлежащих контролированию со стороны государства. Последнее главной своей целью имеет благополучие индивида, а для этого оно должно сделать людей общественными существами, т.е. помочь избежать естественного состояния войны всех против всех. Чтобы справиться с этой чисто светской по своей сути задачей, государство все проявления "приватного" разума должно подчинить общественной целесообразности, включая обоснование индивидом своих действий ссылкой на "волю божью". Подобные апелляции также подлежат критике с позиций разума и общего интереса, т.е. государственному контролю. Только таким образом люди могут стать хорошими, достойными гражданами и не подчиняться "суеверному страху перед духами и одновременно вере в мечтания и ложные пророчества". То человечески разумное, что связывает воедино всех людей, есть не просто некая идея, но государство, которое гарантирует соблюдение права и лишь во вторую очередь прибегает к услугам церкви. Религия, с точки зрения Гоббса, это - "естественная религия", которая соединяет Священное писание со здравым смыслом, "здравым человеческим рассудком". Гоббс хотел бы, насколько это возможно, включить церковь в государство. Воплощение того, против чего он борется, - притязания на власть римско-католической церкви. Лишь вопросы, не поддающиеся разрешению с позиций естественного разума, власти должны

предоставить решать компетентным духовным лицам. Проблемы же человеческого познания и действия, науки и государственной безопасности должны решаться только на основе естественного разума, который не должен подчиняться догме, церковной дисциплине. Гоббс ограничивает компетенцию духовенства и решительно расширяет сферу компетенции и действия разума. Человек сам должен создавать государственные порядки и способы регуляции своего поведения, поскольку он не получает всего этого от бога в готовом виде. Что же касается духовенства, то оно, не зная науки, не может управлять мирской жизнью человека. Оно плохо справляется и с духовными проблемами, поскольку в религии накопилось множество "бессмысленных догм", которые никак не согласуются с жизнью и требуют исправления, устранения нелепостей, которых так много у церковных учителей, которые не знают естественных наук. Здравый и просвещенный человеческий рассудок должен внести необходимые изменения в религию, очистить ее от тех нелепостей, которые вызывают к ней презрение со стороны людей образованных. Гоббс обвиняет духовенство не только в невежестве, но и в лицемерии, в обмане, в том, что оно ведет образ жизни, свидетельствующий о том, что оно само не верит тому, чему учит. Как критик религии Гоббс выдвигает, таким образом, два аргумента - о несовместимости религиозных учений с развивающимся научным знанием и об обмане со стороны духовенства. Исторически существующая религия не отвечает критериям естественного разума и не является такой религией, какой она должна быть. Религия должна претерпеть изменения, стать естественной, разумной, отказаться от притязаний на власть над разумом и обществом, чтобы стать полезной для общественной жизни людей.

**Грэбнер Фриц** (1877–1934), немецкий этнограф, основатель культурно-исторической школы, создатель теории «культурных кругов» (книга «Метод этнологии, 1911), согласно которой предметные и институциональные культурные формы, возникая единожды и неповторимо, распространяются из территориально-локализованных очагов («культурных кругов») в другие культурные общности, рассеиваясь и затухая «как волны отброшенного в воду камня». Грэбнер анализирует распределение схожих культурных элементов (орудий труда, навыков, эстетических канонов, памятников искусства) и степень их схожести между собой, на основании чего выделяет в культурной истории двенадцать культурных кругов, связанных различными механизмами заимствования. Он жестко привязывал «культурные круги» к опр. этносам, в резте чего значит, изменения в культуре, возникавшие при длит. контакте (аккультурации) двух этносов («наложении культурных кругов») объяснялись возникновением нового этноса, что входило в противоречие с этнической историей человечества. Эвристичность применения диффузионного метода к систематизации явлений истории культуры в работах Г. послужила стимулом для

дальнейшего развития диффузионной теории в антропологии. Методика анализа территориального распределения артефактов и выявления «культурных кругов», предложенная Грэбнером, до сих пор применяется в отд. исследованиях.

**Гуссерль Эдмунд** (1859–1938) — немецкий философ, основатель феноменологии. Происходил из еврейской семьи. В 1876 году поступил в Лейпцигский университет, где начал изучать астрономию, математику, физику и философию, в 1878 году перешёл в Берлинский университет, где продолжил изучать математику, а также философию. В 1881 году изучает математику в Вене. 8 октября 1882 года защитил в Венском университете у Лео Кёнигсбергера диссертацию «К теории вариационного исчисления» и стал заниматься философией у Франца Брентано. В 1886 году Гуссерль вместе с невестой принимают протестантское вероисповедание, в 1887 году оформляют брак, после чего Гуссерль устраивается преподавать в университете в Галле.

Его первые публикации были посвящены проблемам основания математики («Философия арифметики», 1891) и логике («Логические исследования» I, 1900; II, 1901). «Логические исследования» становятся первой книгой нового направления философии, открытого Гуссерлем – феноменологии. Начиная с 1901 года он встречает в Геттингене и Мюнхене доброжелательную атмосферу и своих первых единомышленников (Райнах, Шелер, Пфендер). Именно в этот период он публикует программную статью в «Логосе» – «Философия как строгая наука» (1911) и первый том «Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии» (1913).

Гуссерль апеллирует к философии, способной, по его мысли, восстановить утраченную связь с глубочайшими человеческими заботами. Он не удовлетворяется строгостью логических и дедуктивных наук и усматривает главную причину кризиса науки, а также европейского человечества в неумении и нежелании современной ему науки обращаться к проблемам ценности и смысла. Радикальная строгость, которая при этом подразумевается, есть попытка дойти до «корней», или «начал», всего знания, избегая всего сомнительного и принимаемого на веру. Решившемуся на такое предстояло глубокое понимание своей ответственности. Эту ответственность невозможно перепоручить кому бы то ни было. Тем самым она потребовала полной научной и моральной автономии исследователя.

**Джемс Уильям** (1842–1910) – американский философ и психолог, один из основателей и ведущий представитель прагматизма и функционализма. Учился медицине, в 1869 получил степень доктора, но по состоянию здоровья отказался от карьеры практикующего врача. С 1872 – ассистент, с 1885 – профессор философии, а в 1889–1907 – профессор психологии Гарвардского университета,

где в 1892 году организовал первую в США лабораторию прикладной психологии (совместно с Мюнстербергом). С 1878 по 1890 гг. Джемс пишет свои «Принципы психологии», в которых отвергает атомизм немецкой психологии и выдвигает задачу изучения конкретных фактов и состояний сознания, а не данных, находящихся «в» сознании. Джеймс рассматривал сознание как индивидуальный поток, в котором никогда не появляются дважды одни и те же ощущения или мысли. Одной из важных характеристик сознания Джеймс считал его избирательность. С точки зрения Джеймса, сознание является функцией, которая «по всей вероятности, как и другие биологические функции, развивалась потому, что она полезна». Исходя из такого приспособительного характера сознания он отводил важную роль инстинктам и эмоциям, а также индивидуальным физиологическим особенностям человека. Широкое распространение получила выдвинутая в 1884 г. теория эмоций Джеймса. Теория личности, развитая им в одной из глав «Психологии», оказала значительное влияние на формирование персонологии в США. Наряду со Стэнли Холлом Джеймс – единственный психолог, дважды становившийся президентом Американской психологической ассоциации – в 1894 и в 1904 годах.

В работе «Многообразие религиозного опыта» (1902) Уильям Джеймс описывает две основные разновидности религиозного опыта: Религия душевного здоровья, к примеру – католицизм; Религия страждущей души, к примеру – традиционный кальвинизм. Для Джеймса ценность религии заключалась в способности помочь людям обрести позитивное и уверенное отношение к жизни. По мнению ученого, религия способствует утверждению у человека верных представлений о самом себе и окружающих условиях для того, чтобы люди не стали жертвой несовершенства жизни и общества.

**Дюркгейм Эмиль** (1858–1917) – один из основоположников социологии. По образованию философ, последователь Огюста Конта. В 1887 г. получил приглашение преподавать социальные науки в Университете г. Бордо, с 1902 г. профессор философии в Сорбонне. Основатель и издатель "Социологического ежегодника" (1897–1913), вокруг которого объединился ряд ученых, занимавшихся социологией. В трех главных книгах Дюркгейм разрабатывает идущую от Конта проблему социального согласия. Это работы: "О разделении общественного труда" (1893; русск. перев. 1900), в которой решается вопрос о том, как в современном обществе с присущей ему дифференциацией функций и профессий, сохранить интеллектуальную связь и общезначимую мораль; "Самоубийство" (1897; русск. перев. 1912), содержащая анализ аномии; "Элементарные формы религиозной жизни" (1912), в которой анализируются религиозные верования как основа упорядоченности примитивного общества.

Дюркгейм рассматривал социальную реальность как особого рода бытие, имеющее свой смысл в силу своей особой – коллективной – природы и свои, только ей присущие закономерности, познание которых и составляет задачу социологии. Человека он рассматривал как двойственное, биосоциальное существо, часть сознания которого определяется биологически, а "наиболее высокие формы человеческого духа" – обществом. Совокупность мнений, знаний, способов действия и других явлений культуры составляют, по Дюркгейму, общество. Его компоненты Дюркгейм называет "коллективными представлениями". Они являются продуктом длительного развития общества и принудительно навязываются каждому индивиду.

Дюркгейм уделил большое внимание разработке социологии религии, поскольку считал, что религия есть как бы выражение общества, представленное в виде образов и символов: реальность, в символических формах описываемая религией, и есть социальная реальность. Не только религия, но и другие институты и представления имеют, по Дюркгейму, социальное происхождение. Он обращается к анализу самой простой, по его мнению, из известных форм религии – тотемических верований австралийских аборигенов, объяснение которой не предполагает ссылки на заимствования из предшествовавших религиозных форм и соответствует самой простой форме социальной организации. Все религии есть ответы, хотя и различные, на те или иные условия человеческого существования. Религия, как и другие социальные институты, укоренена в самой "природе вещей" и природе человека. Дюркгейм обращается к изучению именно первобытной религии в надежде найти те элементы, которые являются постоянными и в религии, и в самом человеческом существовании. Религия по природе своей коллективна и основывается на разделении мира на две сферы - сакральную и профаническую. Именно в этом противоположении сакрального и профанического миров заключается отличие религии от других социальных институтов. Она должна исследоваться как объективный факт, поскольку представляет собой универсальный феномен, имеющий определенную социальную основу. Для Дюркгейма как социолога не природа сама по себе есть источник религии (в этом он решительно расходится с Тайлором и Фрэзером), она служит лишь источником символов, как религиозных, так и других, необходимых для упрочения идентификации социальной группы. Религия – это способ идентификации, осознания себя той или иной социальной группой как целостности, единства.

Дюркгейм оказал огромное влияние на развитие и социологии, и религиоведения. Из анализа тотемизма он выводит социологическую теорию познания, поскольку религия для него - не только правила морали и правила собственно религиозных действий, но и олицетворение коллективной и безличной силы самого общества. Цель дюркгеймовской теории религии

заключается в доказательстве реальности объекта веры: люди никогда не обожествляли ничего другого, кроме собственного общества.

**Зёдерблом Натан** (1866–1931). Родился в Трено (Швеция). После окончания школы поступил в Уппсальский университет, где изучал теологию. Получил диплом бакалавра (1883), а затем степень кандидата теологии (1892). Стал священником шведской лютеранской церкви (1892), и приступил к практической работе в одном из госпиталей близ Уппсалы. Получил назначение на должность капеллана при шведско-норвежской миссии в Париже (1894). Во Франции продолжал изучать теологию, историю религий, восточные языки и защитил докторскую диссертацию (1901), посвященную эсхатологии маздеизма. После этого Н. Зедерблом был приглашен преподавать теологию в Уппсальский университет. Получил должность профессора в Лейпцигском университете (1912), где читал лекции по истории религий, не прекращая преподавательской деятельности в Уппсале. В 1914 Н. Зедерблом стал архиепископом шведской лютеранской церкви. Он был одним из лидеров движения за объединение христианских церквей в Европе и организатором экуменической конференции, которая проходила в Стокгольме в 1925 г. Был награжден Нобелевской премией (1930). Умер в Уппсале.

Основные религиоведческие работы: "Эсхатология маздеизма" (1901), "Естественная теология и всеобщая история религий" (1913), "Природа откровения" (1914), "Становление веры в Бога" (1915), "Живой Бог: Основные формы личной религии" (1933).

**Зиммель Георг** (1858–1918). Изучал философию в Берлинском ун-те, в котором затем преподавал (1901–1914); в последние годы он – профессор в Страсбурге. Один из ведущих представителей "философии жизни", наряду с Ницше, Бергсоном и Дильтеем; разрабатывал широкий круг проблем, включая философию истории и культуры, этику, политэкономию, религиоведение. Отстаивал самостоятельность социологии как науки, считается основоположником "формальной социологии". Круг его социологических интересов также весьма широк: власть и насилие; социальная дифференциация; отчуждение; взаимоотношения общества и индивида; социология культуры; города, семьи и пола; социология конфликта; социология религии. И это далеко не полный перечень. Важнейшие работы: "Проблемы философии истории" (1892), "Философия денег" (1900), "Социология" (1908), "Конфликт современной культуры" (1918). В 1906 г. вышла его работа "Религия". На русский язык переведен ряд работ, в том числе "Религия. Социально-психологический этюд".

Зиммель рассматривал развитие общества как функциональную дифференциацию, сопровождаемую одновременной интеграцией различных его

элементов. Возникновение интеллекта и появление денег знаменуют вступление общества в "исторический" период. История общества есть нарастающая интеллектуализация социальной жизни, и вместе с тем – усиление влияния принципов денежного хозяйства. Действие этих двух важнейших "форм социации" ведет к всеобщему отчуждению, которое сопровождается ростом индивидуальной свободы. Фактически Зиммель – один из основоположников структурно-функционального подхода к изучению общественной жизни: социальное взаимодействие предполагает единство взаимодействующих индивидов (его форму). Это и есть для Зиммеля главный объект социологического исследования – социация, взаимодействие индивидов и его формы. К числу культурных форм, регулирующих человеческие отношения, относится и религия (наряду с языком, моралью и правом, политикой и т.д.).

Сущностное ядро современной культуры, полагал Зиммель, образуют интеллект и деньги. Именно они дифференцируют и одновременно связывают воедино, интегрируют различные элементы социокультурного космоса - от экономических отношений до способов выражения эмоциональных состояний.

Культурные формы неизбежно рано или поздно "затвердевают", "кристаллизуются", "объективируются", переставая служить адекватным выражением жизни, становясь тормозом на пути саморазвития и самореализации жизни. В этом - неразрешимая "трагедия культуры", ее отчуждение от непосредственного индивидуального существования. Это относится и к религии: с тех пор как религиозные импульсы, в которых выражаются присущие индивиду жизненные порывы, объективировались и институализировались в строго фиксированных догмах, религия лишилась источника развития. Отсюда – противостояние рождающихся сегодня неиститулизированных религиозных движений традиционной "объективированной" религии, которая уже более не способна выразить глубинные стремления человеческой натуры. Разложение традиционных форм религиозной жизни идет в русле гибели существующих культурных форм. По существу, новые формы религиозности ставят под сомнение основу религии – веру в потусторонние силы. Разрушая веками складывавшиеся религиозные формы и с ними нормативные структуры совместного существования, "жизнь" не дала взамен новой формы, отсюда – аномия, разрушение традиционных этических норм и т.д. Зиммель не оценивает традиционную религию саму по себе как предпочтительную по сравнению с новой религиозностью. Дело не в том, что старая религия была "полезна" или "хороша". Дело в том, что разрушение традиционной религиозной идеи современная общественная жизнь не сумела родить новой идеи, способной стать основой человеческого общежития. Социология религии Зиммеля сочетает в себе типичный для его времени функциональный подход к религии с идеей "трагедии культуры" и гибели всех культурных форм, включая религиозную.

**Кант Иммануил** (1724–1804). Изучал математику, естественные науки, философию; с 1756 г. приват-доцент, с 1770 г. ординарный профессор логики и метафизики в Кёнигсбергском ун-те. В первый – "докритический" - период занимался естественнонаучными проблемами. Главная работа периода – "Всеобщая естественная история и теория неба" (1755). Второй – "критический" период - был посвящен разработке трансцендентальной философии, или критицизма. Философия – наука об абсолютном, но в границах человеческого разума. Главные работы этого периода: "Критика чистого разума" (1781), "Критика практического разума" (1786), "Критика способности суждения" (1790), "Религия в пределах только разума" (1793).

Философия Канта в духе эпохи Просвещения опирается на разум. Она является критической по отношению к прежней метафизике и "естественной теологии" с составляющими их содержание идеями бессмертия души, возникновения мира и существования бога. Эти идеи – часто мыслительные конструкции, которые выдаются за знание, но на самом деле таковыми не являются. Это – чистые домыслы. Доказать, например, существование бога нельзя. Дело в том, что хотя знание покоится на опыте, чувственном восприятии, оно полностью не вытекает из него. В познающем уме до и независимо от опыта, априори, существуют формы созерцания пространства и времени и рассудочные категории, которые Кант назвал трансцендентальными. С их помощью из опытных данных формируется знание, которое касается не "вещи в себе", а лишь ее явления. Здесь лежит граница познаваемого, которую кантовская теория познания переходить запрещает, если мы не хотим за науку принимать лженауку. Бог относится к непознаваемым "вещам в себе". Кант показал несостоятельность традиционных доказательств бытия бога: они не доказывают существование бога. Есть вещи, о которых мы не можем знать и в которые нам остается только верить. Вера и знание - совершенно различные области духовной жизни. Идеи о существовании бога и бессмертии души относятся к области веры, но не знания.

Для Канта такая постановка вопроса не повод к тому, чтобы отбросить религию "за ненадобностью", но требование выявить, каким образом религия и церковь, исходя из своих посылок и возможностей, способны и должны вносить свой вклад в создание и защиту достойной человека жизни. Именно здесь, в сфере действия практического разума, Кант видит основу для объяснения религии, ее места в общественной жизни: истинная религия, по Канту, есть моральная религия, т.е. познание всех наших обязанностей в качестве божественных заповедей.

Вопрос о том, откуда берется способность человека следовать долгу, творить добро, остается для Канта открытым. Он вводит бога в качестве "постулата практического разума", т.е. средства воспитания к добру. Религия, существующая, по Канту, в пределах только разума, оказывается не чем иным, как нравственностью. То разумное, что заключено в "исторической" религии,

"религии откровения" есть разумная моральная вера: категорический императив, а не "откровение", есть то, что человек принимает как "слово божье". Из всей церковной деятельности сохраняет значение лишь моральное служение богу, понимаемое как свободное следование человека высшему принципу морали. Религия оправдала постольку, поскольку она служит морали, а не наоборот. Кант приходит к выводу: "Бог не является существом вне меня, а лишь мыслью внутри меня".

Для определения нравственных позиций Кант отсылает человека не к богу, а к самому себе. И в области религии человек должен иметь мужество жить собственным умом, не поддаваясь соблазну купить безопасность ценой рабского подчинения чужой воле. Христос - не божественный посланец, но только моральный образец. С точки зрения разума, в гражданском обществе различные формы веры должны иметь равные права. Сомнение - также право разума. Поэтому лишь толерантность обеспечивает нормальную совместную жизнь людей. Мораль как социальное понятие означает терпимость и справедливость, исключающие превращение свободы в произвол, вседозволенность.

Просвещенный человек, по Канту, это человек зрелый, ставший совершеннолетним, имеющий смелость жить своим умом, не подчиняясь слепо авторитету, традиции, догме. Кант не отвергает религию, он считает, что она должна быть "разумной". Приемлемой для просвещенного человека он считает не "историческую", полную суеверий и заблуждений религию, а религию "в пределах только разума". В этих границах религия, считал Кант, обладает не теоретической, познавательной, но только практической, а именно моральной ценностью: "Все, что, кроме доброго образа жизни, человек предполагает делать, чтобы быть угодным богу, есть только религиозная иллюзия и лжеслужение богу". Поэтому Кант отвергает религиозный культ как "идолопоклонство", "фетишизм". Он не видит в этом отношении разницы между тунгусским шаманом и европейским католическим прелатом. Он убежден, что религия в качестве государственного института только развращает граждан, прививает им привычку к лицемерию, "кажущемуся служению даже при исполнении гражданского долга". Различные внешние проявления религии, организации, догматика, – все это "религиозные иллюзии", напрасный труд.

"Добрый образ жизни" предполагает, что человек следует своему практическому разуму и соблюдает закон морали – категорический императив поступать так, чтобы личный принцип моей воли мог стать в любое время принципом всеобщего законодательства. Моральным делает поступок только уважение морального закона и следование долгу. Мораль автономна, она не основывается на религии, на предполагаемом вознаграждении за моральность. Мораль основывается не на велении бога, а на сознании человеком безусловности требования в любых ситуациях выполнять свой долг. Сама

религия вместе с моралью не есть нечто данное человеку извне, но есть нечто присущее человеческому существованию в мире.

**Конт Огюст** (1798–1857) – французский философ, социолог, основатель школы позитивизма. Он ввел в употребление сам термин "социология". Социология как высшая ступень венчала иерархию основных наук: математика – астрономия – физика – химия – биология. Социология призвана изучать законы наблюдаемых социальных явлений, как и любая другая наука, не прибегая к помощи трансцендентных начал. С точки зрения Конта, общественные явления образуют социальный организм и могут быть объяснены как звенья, включенные в его функционирование.

Конт в так называемом "законе трех стадий" исторического развития предложил тот подход к объяснению религии как социального явления, который был развит позже в социологии религии в качестве научной дисциплины. На первой стадии человек объясняет явления природы как порождение особых сил, сверхъестественных сущностей (фетишизм, политеизм, монотеизм). Теологическая стадия – особый, отличный от двух последующих строй мышления, "синтез", гармонизация противоречивых устремлений, необходимая для того, чтобы социальная система не развалилась. Теологический синтез, последней исторической формой которого был христианский монотеизм, образует основу всей социальной организации и пронизывает все стороны общественной жизни на первой стадии ее развития. Для этой стадии характерны господство духовенства и военно-авторитарные режимы.

Теологический порядок вещей расшатывает социальный прогресс; с ростом интеллекта пробуждается критицизм, подрывающий религиозные убеждения. Вместе с падением веры начинается распад основывавшихся на ней социальных связей.

Сначала Конт полагал, что основу нового социального порядка сможет составить наука, позитивное знание, точнее, социология: новое общество будет промышленно развитым и мирным обществом. Позднее, разочаровавшись в возможности науки осуществить социальное переустройство, Конт пришел к идее о необходимости "второго теологического синтеза" и предложил своего рода теократическую утопию, основанную на культе человечества как единого "Великого существа".

**Леви-Брюль Люсьен** (1857–1939). Родился и умер в Париже; получил философское образование и первое время, будучи профессором Сорбонны, занимался историей европейской философии и проблемами морали: "История современной философии во Франции" (1899), "Философия Огюста Конта" (1903), "Этика и наука о нравах" (1905). Леви-Брюль знакомится и во многом

разделяет идеи позитивистской философии О. Канта о социологии Э. Дюркгейма. У него пробуждается интерес к изучению социальных процессов, методологии интерпретации социальных фактов. Он принимает идею изначального существования коллектива и коллективных представлений как определяющей черты мышления на начальных стадиях. Заинтересовавшись этнографией, Леви-Брюль обращается целиком к изучению своеобразия сознания народов Африки, Австралии, Океании, находившихся на низкой ступени общественно-исторического развития, и сосредотачивается на том, чтобы раскрыть природу первобытного мышления. Он принимал участие в создании в Париже в 1925 г. Института этнологии. В 1910 г. вышла работа "Мыслительные функции в низших обществах", в 1927 г. – "Примитивная душа", "Сверхъестественное и природа первобытного мышления", в 1930 г. – "Первобытное мышление". Изучая первобытные мифы, верования, обычаи, Леви-Брюль пришел к выводу о существенном различии между первобытным мышлением и сознанием цивилизованного человека. Первобытное мышление по своему содержанию - мистическое и пралогическое (в нем нет различения естественного и сверхъестественного), оно мало считается с опытом и нечувствительно к противоречиям, руководствуется не законами логики, а законом сопричастности, т.е. признает передачу различных свойств от одного предмета к другому посредством соприкосновения, овладения и т.д. Это "пралогическое мышление", в котором решающую роль играют ассоциации. Объем знаний первобытного человека ограничен, индивидуальные представления, которые он черпает из своего опыта, не являются плодом размышления и рассуждения, но преимущественно – чутья, интуиции, слепого навыка. В целом же первобытное сознание – общественное, коллективное, является плодом коллективных обычаев и привычек. Логическое и пралогическое мышление – это не стадии, а типы мышления, сосуществующие в одном и том же обществе. С развитием общества сектор логического мышления увеличивается, оттесняя пралогическое, но всегда будут сохраняться коллективные представления, которые выражают интенсивно переживаемую сопричастность". Леви-Брюль поставил, таким образом, проблему социальной обусловленности человеческой психики и поведения, внес важный вклад в понимание человека и его общественной жизни.

Исследование первобытного мышления имеет значение не только для специалиста-антрополога, но и для социолога, в том числе и для социолога, занимающегося религией, поскольку помогает раскрыть особенности религиозных форм поведения и мышления. В конце жизни Леви-Брюль отказался от своей первоначальной теории "пралогического мышления", но продолжал разрабатывать проблему "партиципации" – сопричастности, считая ее фундаментальным для человека качеством, в большей степени присущим первобытному обществу и в меньшей – современному. Он стремился при этом разрабатывать методологию изучения мышления, основывающуюся на

описании, а не на оценочных суждениях. Социальная партиципация рассматривается Леви-Брюлем как одно из проявлений, частный случай этого фундаментального качества. Он анализирует реальность, выраженную мифологическим языком, утверждая, что если восприятие существ и природных объектов носит "мистический характер", то представление о них получает мифологический характер, т.е. содержит в себе "мистический элемент", который заключает в себе нечто большее, чем реальное, "позитивное" содержание события. Таким образом, то, что воспринимается в таком представлении, есть чувство родства с "мистической" реальностью. Таков ключ к адекватному пониманию мифологии.

Уже Дюркгейм и Мосс говорили о "коллективных представлениях", но Леви-Брюль связал функционирование таких представлений с определенным сознанием, которое существует преимущественно в первобытных обществах, которым свойственна корреляция между присущим им типом мышления по принципу "партиципации" и строгой социализацией, составляющей другую их отличительную особенность. Сопричастие, "партиципация" становится, таким образом, ключевым понятием при рассмотрении социальных отношений и коллективных представлений. Основанные на этих последних формы мышления характеризуются эмоциональной вовлеченностью ("партиципацией") и противостоят абстрактному мышлению, которое базируется на логике и содержит минимум эмоциональности.

Говоря о первобытном сознании, Леви-Брюль почти всегда ограничивается религиозными представлениями и действиями. Его теория мало связана с повседневной жизнью первобытных обществ, ее нерелигиозными аспектами. В то же время коллективный характер религиозных представлений и религиозных действий присущ не только обществам, не обладающим письменностью, но и тем, которые вступили в стадию цивилизации и сознание которых имеет уже иные (логические) свойства. Это обстоятельство заставляет признать, что теория Леви-Брюля важна как постановка проблемы, но предложенное решение далеко не окончательно и во многом дискуссионно.

На русском языке опубликована одна из основных работ Леви-Брюля, "Первобытное мышление" (1930).

**Леви-Строс Клод** (1908–2009), выдающийся французский этнолог и антрополог. Родился 28 ноября 1908 в Брюсселе. Учился в Парижском Lycée Janson-de-Sailly, затем в Сорбонне. В 1935–1939 преподавал в Сан-Паулу (Бразилия). 1946–1946 – советник по культуре посольства Франции в США. В 1949–1950 – директор Музея человека в Париже. Директор Школы высших исследований в 1959–1974. Руководитель кафедры в Коллеж де Франс в 1959–1982 (почетный профессор с 1983). Член Французской Академии, многих

академий и почетный профессор многих университетов Европы, а также университета Квебека и Вишва-Бхарати в Индии. Награжден Орденом Почетного легиона и Большим Крестом Почетного легиона (1991). В 1958 выходит его широко известная книга Структурная антропология (Anthropologie sructurale, 1958), а в 1973 – Структурная антропология 2. В период с 1964 по 1971 Леви-Строс создает четырехтомный труд о системах мифологии американских индейцев: знаменитая серия Мифологические исследования (Mythologiques): т. 1, Сырое и вареное (Le cru et le cuit, 1964); т. 2, От меда к праху (Du miel au cendres, 1966); т. 3, Истоки застольных ритуалов (L'origine des manières de table, 1968); т. 4, Человек обнаженный (L'homme nu, 1971). На огромном материале доказывается тезис об исконном культурном единстве индейцев Америки, проводится реконструкция «основного мифа» индейцев – о разорителе орлиного гнезда.

Мифологическое мышление, по Леви-Стросу, специфично для архаических обществ и противостоит индивидуальному как бессознательное – сознательному. Миф для него – инструмент первобытной логики, которая оперирует бинарными оппозициями типа высокий / низкий, небо / земля, правый / левый, парный / непарный, священный / профанный и т.д. Эти оппозиции могут комбинироваться в пучки, а пары крайних полюсов заменяться парой менее далеких противоположностей. Таким образом, миф для Леви-Строса – это прежде всего способ реконструкции архаического мышления (Le totémisme aujourd'hui, 1962; La pensée sauvage, 1962). В специальной работе Леви-Строс обосновывает сходство американо-индейского искусства с искусством Юго-Восточной и Восточной Азии; об этом же он пишет и в автобиографической книге Печальные тропики (Tristes tropiques, 1955). Работы Леви-Строса стали классическими. Известно его высказывание: либо 21 в. будет веком гуманитарных наук, либо его не будет вообще.

**Леув Жерардус ван дер** (1890–1950) – нидерландский историк и философ религии, один из наиболее известных представителей феноменологии религии. Изучал теологию в Лейденском университете, специализировался на истории религий и египтологии. Затем учился в Берлине и Гёттингене. С 1918 преподавал в университете Гронингена. Придерживался реформатства. В исследованиях религии и мистицизма развивал подход Гуссерля. В 1945–1946 был министром образования Нидерландов от Партии труда. В 1950 стал первым президентом Международной ассоциации историков религии.

Основные работы: "Godsdienstvoorstellingen in de Egyptische pyramiedenteksten" (1916, диссертация); Историческое христианство/ "Historisch christendom" (1919); "Inleiding tot de Godsdienstgeschiedenis" (1924); Мистика/ "Mystiek" (1925); Введение в феноменологию религии/ "Einführung in de Phänomenologie der Religion" (1925); "Goden en Menschen in Hellas" (1927);

Структура первобытного мышления/ "La Structure de la Mentalité primitive" (1928); "Inleidend woord" bij de Nederlandse vertaling van Rudolf Otto's Das Heilige (1928, 1e dr; 2001, 3e dr); "Wegen en grenzen. Een studie over de verhouding tussen religie en kunst" (1932, 1e dr; 1948, 2e dr); Феноменология религии/ "Phänomenologie der Religion" (1933); Введение в теологию/ "Inleiding tot de theologie" (1935); "De primitieve mens en de religie" (1937); Человек и религия/ "Der Mensch und die Religion" (1940); "Liturgiek" (1940, 1e druk; 1946, 2e dr); "Inleiding tot de Phaenomenologie van de Godsdienst" (1948); "Sacramentstheologie" (1949); О священном в искусстве/ Vom Heiligen in der Kunst (опубл. 1957, на англ. яз. – Sacred and profane beauty: the holy in art, 1963)

**Лич Эдмунд** (1910–1989) англ. социальный антрополог, наиболее известный своими исследованиями обществ Юж. и Юго-Вост. Азии, а также исследованиями символизма и мифологии. Изучал инженерное дело и математику в Кембридже; затем в Лондон. школе экономики и полит. наук переориентировался на изучение антропологии, испытав сильное влияние Малиновского (см. Малиновский). Перед началом Второй мир. войны проводил полевое исследование в Бирме, на основе которого написал книгу “Полит. системы горной Бирмы” (1954), посвященную социальной структуре и политическим институтам качинов; эта книга стала его докторская диссертация и принесла ему известность; в ней он выступил с неортодоксальных для британской школы социальной антропологии теоретических позиций; основной предмет его интереса – социальная структура и возможность применения для ее изучения математич. моделей (Лич называл свой подход «этнографической алгеброй»). В частности, при изучении терминологии родства он разработал гипотетическую модель социальной структуры, базирующуюся на семи принципах, и предпринял попытку рассмотреть совокупность эмпирических фактов как модификацию этой модели. В нач. 50-х гг. Лич провел ряд полевых исследований в Курдистане, на Цейлоне и Борнео, опубликовав этнографические отчеты. В 1953–1979 преподавал в Кембридже (проф. социальной антропологии); был ректором Королевского колледжа.

В 1961 г. Лич опубликовал одну из важнейших своих работ “Переосмысливая антропологию”, где подверг критике господствовавшую в англ. антропологии рэдклифф-брауновскую версию структурного функционализма, делавшую упор на понятия социальной интеграции и социального равновесия; он считал, что этот теор. подход отрицает способность общества к изменению. В качестве альтернативы он предлагал использовать достижения франц. Структурализма. Л. сыграл важную роль в популяризации в Англии работ Леви-Стросса и в 60-е гг. опубликовал ряд работ, где исследовались под таким теоретическим углом зрения системы родства, мифология и символизм. В 1975 он был возведен в рыцарское звание.

**Лукман Томас** (1927–2016) – немецкий социолог, профессор социологии университета в Констанце (ФРГ), ученик и последователь Альфреда Шюца, ведущий представитель феноменологического знания социологии, автор многих работ по социологии повседневности, социологии морали, один из известнейших социологов мира. В начале 1950-х годов эмигрировал в США. После переезда в Штаты продолжил учиться и работать. Учился в аспирантуре Новой Школы Социальных Исследований в Нью-Йорке (New School of Social Research). В результате защитил диссертацию по философии. После этого переключился на социологию. Был профессором социологии в университете г. Констанца (Германия).

Основные работы: Проблема религии в современном обществе. 1963; Невидимая религия. 1991. Совместно с П. Бергер написал книгу «Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания». – М. : Медиум, 1995. – 323 с.

**Луман Никлас** (1927–1998) – немецкий социолог. В 1946–1949 годах Луман получил юридическое образование во Фрайбургском университете. С 1954 по 1962 г. работал в Администрации земли Нижняя Саксония, в Министерстве по делам культуры. В 1960–1961 гг., взяв отпуск, учился в Гарварде у Толкота Парсонса, а по возвращении на родину, занимался изучением теории управления. С 1965 г. занимается научной работой, в 1966 году защитил сразу две диссертации по социологии. Начал работать в Мюнстерском университете, а в 1968 году – профессор в Билефельдском университете, где и работал до выхода на пенсию в 1993 году. В начале своей профессорской работы, Луман ставит перед собой следующую задачу: за 30 лет создать полное описание общества; решением каковой задачи он и занимался всю жизнь. Книга «Общество общества» («Die Gesellschaft der Gesellschaft»), вышедшая перед самой смертью, стала венцом этой деятельности.

Разделял научные взгляды нейробиологов Франциско Варелы и Умберто Матураны на природу живых и социальных систем, в своих работах применял биологическую концепцию «аутопойезиса» (autopoiesis). Всего Луман написал 77 книг и около 250 статей по темам теории социального познания и системной теории общества.

Общество, как всеохватывающая социальная система, конституируется различением себя от окружающего мира, к которому относятся системы сознания (индивиды), система мозга и физические системы. Отграничив себя от окружающего мира, общество способно оперировать замкнутым образом и, поскольку, единственной подлинно-социальной операцией выступает коммуникация, то оперативная замкнутость выражается в том, что одна

коммуникация подсоединяется к другой коммуникации. Смысл есть медиум, посредством которого происходит такое подсоединение. Однако само общество неоднородно и дифференцируется на ряд подсистем, таких как: функциональные подсистемы (массмедиа, политика, наука и прочее), системы интеракций лицом-к-лицу, а также системы организаций. Каждая функциональная подсистема обособляется через кодирование коммуникаций: через да-редакции и нет-редакции, заложенные в смысле. Так, каждая функциональная подсистема стремится включить в себя коммуникации, специфичные только для себя, но, одновременно с этим, исключить коммуникации иного рода. Наука, к примеру, существует благодаря коду истина/ложь, поэтому в ней любое истинное утверждение может подсоединяться исключительно к другому истинному утверждению. Коммуникация как таковая есть триединство информации, сообщения и понимания (осознания различения между информацией и сообщением).

Основные сочинения: «Социологическое просвещение» («Soziologische Aufklärung», 1970–1995), «Социальные системы» («Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie», 1984), «Социология права» («Rechtssoziologie», 1972), «Правовая система и правовая догматика» («Rechtssystem und Rechtsdogmatik», 1974), «Функция религии» («Die Funktion der Religion», 1977), «Общественная структура и семантика» («Gesellschaftsstruktur und Semantik», 1980–1995), «Любовь как страсть» («Liebe als Passion», 1982), «Общество общества» («Die Gesellschaft der Gesellschaft», 1997).

**Лэнг Эндрю** (1844–1912) – начальное и среднее образование получил в родном городе и в Эдинбурге. Затем он поступил в университет св. Андрея в Глазго, а с 1864 г. продолжил изучение языков в Оксфорде. В 1875 г. Э. Лэнг получил степень магистра гуманитарных наук и переехал из Оксфорда в Лондон. Последующие годы своей жизни он посвятил литературной и научной работе. Он был поэтом, переводчиком, литературным критиком, исследователем мифологии и религии. Умер Э. Лэнг в 1912 г. в Банхори (Шотландия).

Основные религиоведческие работы Э. Лэнга: «Обычай и миф» (1884), «Миф, ритуал и религия» (1887), «Современная мифология» (1897), «Становление религии» (1898), «Магия и религия» (1901), «Загадка тотемизма» (1905), «Истоки религии» (1908).

В своих работах Э. Лэнг подверг критике господствующую в его время анимистическую теорию происхождения религии. Он считал, что идея Бога не может быть логически выведена из первобытных представлений о душах, духах и призраках. Главным источником религии, по мнению Э. Лэнга, является вера в «могущественное Высшее Бытие, Творца всех вещей, Отца морали и Судию людей». С другой стороны, рассматривая природу анимистических верований,

входящих составной частью во все религии, Э. Лэнг выдвинул предположение, что их источником являются «сверхнормальные» переживания людей, которые игнорируются рационалистической эволюционистской антропологией. Поэтому он призывал исследователей мифологии и религии более внимательно отнестись к таким явлениям, как ясновидение, гипнотизм, телепатия, галлюцинирование и т. п.

**Малиновский Бронислав** (1884–1942) – родился в Кракове. Окончил Краковский ун-т. В 1910–1914 гг. изучал в Лондоне в Экономической школе антропологию, встречался с Дж. Фрэзером. В 1914 г. отправляется в Австралию, ведет антропологические исследования в Новой Гвинее и на Бойяве, одном из Тробрианских островов (1915–1916, 1917–1918). В 20–30-х годах работал в Лондоне, в 1938 г. переехал в США, преподавал в Йельском ун-те. Важнейшие работы по исследованию проблем религиеведения: "Коралловые сады и их магия" (1935); "Основание веры и морали" (1936); "Научная теория культуры и другие эссе" (1944); "Магия, наука и религия и другие эссе" (1945); "Секс, культура и миф" (1962).

Основываясь на своем опыте практических исследований, Малиновский разработал методологию, согласно которой антрополог обязан некоторое время быть наблюдателем в обществе, которое он изучает. Он стремился толковать те или иные проблемы конкретной культуры в терминах фундаментальных человеческих ситуаций, изучать функционирование отдельных элементов культуры внутри культуры как целого. Таким образом Малиновский пришел к функциональной интерпретации религии: религия есть эмоциональный ответ на требование "культурного выживания: данной общности. В книге "Магия, наука и религия" он пишет, что магия и религия "суть одновременно и образ действия, и система верований, и социологический феномен, и личный опыт". Малиновский различал магию и религию по тем функциям, которые они выполняют в обществе. Он выделяет сакральный и профанный компоненты в первобытных религиозных церемониях и их функцию в первобытной культуре. Функциональный взгляд на культуру настаивает на принципе, что в каждом типе цивилизации любой обычай, материальный объект, идея и верование исполняют некую жизненную функцию, должны решить какую-то задачу, представляют собой необходимую часть внутри работающего целого. Основная единица функционального анализа - "институт культуры", к которым Малиновский относит также магию и религию.

**Маннгейм Карл** (1893–1947) – немецкий философ и социолог, во взглядах которого прослеживается влияние Д. Лукача, К. Маркса, Э. Трельча и З. Фрейда. Он считается создателем социологии знания, которая рассматривает познание как

дело не мышления, а переживания, являющегося результатом совместной деятельности людей в обществе. Основные работы: "Идеология и утопия" (1929), "Человек и общество в эпоху перестройки" (1935), "Диагноз нашего времени" (1943).

Задача социологии - соотнесение "духовных образований" с социальными позициями их носителей. Решение этой задачи дает возможность, с одной стороны, обнаружить тот факт, что различное положение познавательных субъектов в социально-историческом пространстве и времени обусловливает относительный характер их познания: стремление выдать "часть за целое", представить свою одностороннюю правоту как абсолютную истину. Формами такого познания являются "идеологии" (теоретизированные взгляды добившегося господства класса, представляющие собой апологию существующего строя) и "утопии" (духовные образования, эмоционально окрашенные, порожденные сознанием угнетенных, вообще стремящихся к реваншу слоев; с приходом их к власти "утопии" превращаются в "идеологии". Решение этой стоящей перед социологией задачи в то же время дает возможность понять "социальное бытие" как исторический жизненный процесс, в лоне которого в разные эпохи складываются различные "центры систематизации", представляющие собой реальные жизненные доминанты, определяющие стиль эпохи. В средние века такой доминантой была религия. Но в рамках определенной эпохи могут складываться различные социальные "констелляции", т.е. расстановки социально-классовых позиций и сил, обусловливающих существование различных "стилей мышления", "мыслительных позиций".

Маннгейм связывал надежды на лучшее будущее с появлением нового типа человека, который должен быть создан воспитанием. Он полагал, что воспитание не может обойтись без внутреннего опыта религиозных образцов. Иными словами, Маннгейм полагал, что современное общество открыто для религии. Вот почему значительная часть работы Маннгейма "Диагноз нашего времени" посвящена анализу христианства. Он пытается показать, что от самых людей, их человеческих качеств зависит возникновение истинно религиозного опыта или псевдорелигиозных движений. Если христианской традиции удастся вернуться заново, на нынешней ступени истории, к сокровенным истокам религиозного опыта, если будет осознано, что ритуальная и институциональная формы религии недостаточны для возрождения человека и общества, то в таком случае окажется возможным оплодотворение религией жизни современного общества, решение задачи воспитания "нового человека" на основе "внутреннего опыта религиозных образцов". Маннгейм считает возможным социологический анализ христианских ценностей и методологии, поскольку, с его точки зрения, "истины христианства" сформулированы не в абстрактных заповедях, а в нескольких немногих ясных утверждениях, имеющих вечную ценность. Важно раскрыть важнейшие аспекты религиозного опыта и использовать их для анализа общественной динамики в

современном мире. При этом необходимо избежать двух опасностей - полной дезинтеграции системы ценностей, когда каждый живет по собственному разумению и своим жизненным установкам, и тотальной регламентации общественной жизни.

В работе "Идеология и утопия" Маннгейм пытается решить проблему демократического контроля над коллективным бессознательным, которая возникла с появлением многообразия стилей мышления, порожденного в ходе научного прогресса, и разрушения того объективного представления о мире, гарантом которого являлась в средние века церковь. Была разрушена общая вера в объективный миропорядок, естественнонаучное представление о мире все более вытесняло религиозное, но рациональное мировоззрение не смогло проникнуть в массы в качестве основы рациональных решений в делах повседневной жизни. Их поведение и сегодня в значительной степени регулируется мифами, традицией и верой в вождя, неспособностью принимать самостоятельные решения. Коллективное бессознательное и движимая им деятельность искажает ряд аспектов социальной реальности в двух направлениях - идеологическом и утопическом. "Интеллектуальное оружие" для разоблачения бессознательного, разрушения веры противника в свое мышление имеет, однако, еще более угрожающие последствия: разрушение веры в человеческое мышление вообще, крах доверия к мысли вообще. Так возникает основная жизненная трудность нашего времени. Маннгейм утверждает, что мы обретаем господство над собой в нашей личной и общественной жизни лишь тогда, когда действовавшие ранее как бы за нашей спиной бессознательные мотивы попадают в поле нашего зрения и становятся тем самым доступными сознательному контролю, когда в поле нашего зрения попадает не только объект, но и мы сами, когда мы осознаем ранее не осознаваемые нами мотивы наших действий, а благодаря этому ранее господствовавшие над нами силы могут быть постепенно преобразованы в объект сознательного решения. Надо помочь индивиду сделать сознательный выбор в хаосе разноречивых и подчас непримиримых ценностей. Моральный хаос возникает в результате ослабления групповых уз, когда религиозные нормы, семейные традиции и мораль добрососедства теряют почву. Преодолеть хаос и достичь интеграции общества должно помочь восстановление этических норм в малых группах, осмысление опыта прошлого, укрепление тех естественных групповых связей людей (семейных, родственных, профессиональных, религиозных и др.), которые создают прочную ткань межчеловеческих отношений, к разрушению которых стремятся тоталитарные режимы.

Важный аспект обсуждаемой Маннгеймом ситуации связан с процессом секуляризации, который способствовал большему разнообразию человеческого опыта, однако привел к нейтрализации ценностей вообще: общество должно найти новые способы восстановления в нужном масштабе методов

приспособления, усвоения, примирения и стандартизации ценностей взамен утраченных в результате секуляризации и утраты традиционной религией прежних функций интеграции общества.

**Маретт Роберт** (1866–1943). В 1885 г. стал студентом Оксфорда, где изучал философию и классические языки. После получения в 1888 г. степени бакалавра Р. Маретт продолжил свое образование в Берлине и в Риме. В 1891 г. он возвращается в Англию и начинает преподавать философию в Оксфорде, но уже в этот период Р. Маретт проявляет повышенный интерес к археологии и антропологии. Свою дальнейшую жизнь он связал с этими науками, участвуя в раскопках на острове Джерси и занимаясь разработкой теоретических проблем антропологии и религиоведения. Р. Маретт считается основателем Антропологического общества при Оксфордском университете и кафедры антропологии, которую он возглавлял с 1910 г. Умер Р. Маретт в Оксфорде в 1943 г.

Основные религиоведческие работы Р. Маретта: «Начало религии» (1909), «Антропология» (1912), «Психология и фольклор» (1920), «Вера, надежда и милосердие в первобытной религии» (1932), «Таинства простого народа» (1933), «Тайлор» (1936).

В своих работах Р. Маретт выдвинул гипотезу о существовании первоначальной стадии религиозного развития человека, на которой еще не сложились анимистические представления. Человек на этой стадии развития, по мысли Р. Маретта, верит в безличную сверхъестественную силу, но он скорее чувствует, чем осознает ее. Акцентируя внимание на эмоциональной стороне религиозного опыта первобытных людей, Р. Маретт пытался отойти от излишне рационалистической трактовки религиозных верований, которая была присуща концепциям Э. Тайлора и Дж. Фрэзера. Кроме того, Р. Маретт известен тем, что дал новое определение религии, используя для этого понятия «табу» и «мана».

**Маркс Карл** (1818–1883) – немецкий социальный мыслитель, разрабатывавший широкий круг проблем политической экономии, философии, социологии. Изучал право в Боннском и Берлинском ун-тах, но больший интерес вызывали у него философия и история. Маркс-ученый в первую очередь – экономист ("Капитал", 1867. Т. 1), социолог, историк. Философских проблем он касается главным образом в связи с разработкой проблем развития общества и критикой предшествовавших учений. Он основывался в философии на двух традициях – немецкой классической идеалистической философии от Канта до Гегеля и на материализме Просвещения. Существенным было влияние Л. Фейербаха. Религию Маркс рассматривал как социальное явление, т.е. явление, укорененное в определенных социальных условиях, которые характеризуются

частной собственностью, эксплуатацией человека человеком, социальными антагонизмами. Методологической основой марксовой концепции религии является материалистическое понимание истории.

Ранние работы Маркса ("Экономическо-философские рукописи 1844 г.", "К критике гегелевской философии права" и др.) посвящены феномену отчуждения - понятию, которое Маркс почерпнул из работ Гегеля и Фейербаха, но в которое он вложил новое содержание. В этих работах религия рассматривается как выражение основной формы отчуждения – экономического. Общее для всех проявлений отчуждения то, что они несут на себе печать противоречащего природе человека отделения его сущностных сил от него самого. Исходная форма отчуждения – отчужденный труд, но во враждебную человеку противостоящую ему силу превращаются не только продукты труда, но также социальные институты и различные виды социальной практики. Религия предстает как "превратное сознание", порождение мира превратных отношений между людьми. В религии человек оказывается порабощенным созданиями собственного сознания. Составной частью "человеческой эмансипации" является поэтому преодоление отчуждения в его религиозных формах.

После "Тезисов о Фейербахе (1845), содержащих анализ фейербаховой критики религии и концепции человека, понятие отчуждения ставится в новый контекст: после того как разоблачено отчуждение в его "священных образах", встает самая трудная и важная задача разоблачения отчуждения в его "несвященных" мирских образах. Критика неба становится критикой земли, критика теологии - критикой политики. Не опровержение "религиозных иллюзий", а изменение тех социальных условий, которые создают в них потребность, - так определяется смысл критики религии.

В работах "зрелого" Маркса религия рассматривается как надстройка над экономическим базисом, наряду с политикой, философией, искусством и т.д.: экономический базис общества определяет политические и духовные процессы. В свою очередь они оказывают активное обратное воздействие на экономическую сферу, будучи составной частью социальных движений, классовой борьбы. Надстроенные явления получают объяснение на основе раскрытия их функций и их роли в экономических отношениях. Религия является разновидностью идеологии, т.е. выражает интересы классов и оказывается составной частью борьбы между ними. Она может оправдывать существующие порядки как установленные богом и в истории "де-факто" выполняла функцию "опиума народа". Но она может служить и служила во многих случаях стимулом в борьбе против социальной несправедливости.

Однако в основе своей религия остается воспроизводством человеческого самоотчуждения, неизбежного там и до тех пор, где и поскольку процесс производства господствует над людьми, а не человек над процессом производства; где общественные отношения между людьми принимают

фантастическую форму отношений между вещами. Проблема преодоления религии - проблема возвращения человеку того, что создано им и ему принадлежит, т.е. не разрушение позитивного содержания религии, но его развитие как "реального гуманизма".

**Меншинг Густав** (1901–1978) – западногерманский религиовед, выступавший по проблемам философии и социологии религии. Пытался дать антиисторическую, чисто формальную классификацию религиозных феноменов. Предложил бинарную типологию религии: народные и универсальные религии.

Основные сочинения: Die Weltreligionen; Toleranz und Wahrheit in der Religion, München 1966

**Мюллер Фридрих Макс** (1823–1900). Поступил в Лейпцигский университет (1841), где изучал классические языки, психологию и антропологию. Получил степень доктора философии (1843), но счел необходимым продолжить свое образование. Изучал филологию, философию, санскрит и религии Востока в Берлине и в Париже (1844 и 1845). Переехал в Лондон (1846), а затем в Оксфорд (1848), где стал профессором современных европейских языков. Оставил преподавательскую деятельность (1875), всецело посвятив себя изданию Священных книг Востока. Умер в Оксфорде.

Основные работы: “Сравнительная мифология” (1856), “Стружки из немецкой мастерской” (1867-1875), “Введение в науку о религии” (1873), “Естественная религия” (1889), “Физическая религия” (1891), “Антропологическая религия” (1892), “Теософия, или психологическая религия” (1897), “Шесть систем индийской философии” (1899).

М. Мюллер по праву считается одним из основателей современного религиоведения. Он пытался использовать уже достаточно разработанные методы сравнительной филологии в области изучения мифологии и религии. М. Мюллер был убежден, что знание древних языков дает возможность исследователю проникнуть в тайники человеческой души и обнаружить истинный смысл религиозной веры древних людей, воспроизвести те ощущения и впечатления, которые связывались в их сознании с именами богов, с мифами и легендами о них.

**Парсонс Толкотт** (1902–1979). Американский социолог, создатель теории действия и системно-функциональной школы. Учился в Лондонской школе экономики, Гейдельбергском ун-те. Он исходил из того, что в обществе действуют спонтанные процессы саморегуляции, поддерживающие порядок и обеспечивающие его стабильность. Саморегуляция обеспечивается действием символических механизмов, таких, как язык, ценности и др.; нормативностью,

т.е. зависимостью индивидуального действия от общепринятых ценностей и норм; а также тем, что действие в известной степени не зависит от среды и испытывает влияние субъективных "определений ситуации".

Религия, с точки зрения Парсонса, наряду с моралью и органами социализации (семья, институты образования) относится к той подсистеме социального целого, которая обеспечивает функцию воспроизводства его структуры. Это зона, в которой социальная система наиболее тесно взаимодействует на своих границах с теми несоциальными факторами, которые близко примыкают к ней. Это - культурные и психологические факторы, составляющие зону "поддержания образцов". Культурный элемент является главным из факторов, конституирующих религию, с ее акцентом на ценности. Парсонс отмечает, что светская культура также способна выполнять функцию поддержания образцов - через искусство, преподавание гуманитарных наук.

Религия, таким образом, представляет собой "пограничное" образование - социальное и культурное. Она относится к явлениям культуры, структурированным вокруг символически значимых компонентов и их взаимоотношений, в которых и посредством которых ориентируются и направляются социальные системы и личности.

Парсонс способствовал определенному повороту в социологии от "структурного функционализма" к "неоэволюционизму" как модификации общей теории систем, которая обращает большое внимание на социальные изменения и проблемы управления этими изменениями. В работе "Современный взгляд на дюркгеймовскую теорию религии" (1973) Парсонс трактует теорию Дюркгейма как исследование места религии в системе человеческого действия. Эта работа дает возможность познакомиться как с концепцией Дюркгейма, так и самого Парсонса.

**Петаццони Рафаэль** (1883–1959) преимущественно занимался историей религий, но также сумел провести комплексное исследование религиоведения как дисциплины в целом. В тексте, который приводится по публикации 1954 года, он, в частности, предупреждает об опасности слишком резкого разделения феноменологического и исторического анализа, призывает к исследованию религиозных структур в их действительном историческом контексте. Религиоведение, таким образом, должно представлять собой комплексную дисциплину.

**Пиаже Жан** (1896–1980) – швейцарский психолог и философ, известен работами по изучению психологии детей, создатель теории когнитивного развития и философско-психологической школы генетической психологии (другое название — генетическая эпистемология). Пиаже защитил диссертацию

по естественным наукам и получил степень доктора философии в Невшательском университете, также он какое-то время учился в Цюрихском университете. В это время он начинает увлекаться психоанализом, очень популярным в то время направлением психологической мысли. После получения учёной степени Пиаже переезжает из Швейцарии в Париж, где преподаёт в школе для мальчиков на улице Гранд-о-Велль, директором которой был Альфред Бине, создатель теста IQ. Помогая обрабатывать результаты IQ теста, Пиаже заметил, что маленькие дети постоянно дают неправильные ответы на некоторые вопросы. Однако он фокусировался не столько на неправильных ответах, сколько на том, что дети совершают одинаковые ошибки, которые не свойственны более старшим людям. Это наблюдение привело Пиаже к теории, что мысли и когнитивные процессы, свойственные детям, существенно отличаются от таковых, свойственных взрослым. В дальнейшем, он создал общую теорию стадий развития, утверждающую, что люди, находящиеся в одной стадии своего развития, проявляют схожие общие формы познавательных способностей. В 1921 году Пиаже возвращается в Швейцарию и становится директором Института Руссо в Женеве.

В начальный период своей деятельности Пиаже описал особенности представлений детей о мире: неразделённость мира и собственного Я, анимизм (вера в существование души и духов и в одушевлённость всей природы), артификализм (восприятие мира как созданного руками человека). Для их объяснения использовал понятие эгоцентризма, под которым понимал определённую позицию по отношению к окружающему миру, преодолеваемую за счёт процесса социализации и влияющую на конструкции детской логики: синкретизм (связывание всего со всем), невосприятие противоречий, игнорирование общего при анализе частного, непонимание относительности некоторых понятий. Все эти феномены находят наиболее яркое выражение в эгоцентрической речи.

Что касается соотношения языка и мышления в когнитивном развитии, Пиаже полагает, что «язык не полностью объясняет мышление, поскольку структуры, которые характеризуют это последнее, уходят своими корнями в действие и в сенсомоторные механизмы более глубокие, чем языковая реальность. Но всё же очевидно, что чем более сложными становятся структуры мышления, тем более необходимым для завершения их обработки является язык. Следовательно, язык — это необходимое, но не достаточное условие построения логических операций».

**Ратцель Фридрих** (1844–1904) – немецкий географ и этнолог, социолог; основатель антропогеографии, геополитики, а также теории диффузионизма. В системе взглядов немецкого ученого видны многие идеи родоначальника

социологии француза Огюста Конта: эволюционизм, признание влияния географической среды на развитие народа, государства, роли демографических и космических факторов в функционировании политических систем, жизни этносов и государства. Влияние О. Конта просматривается в работах Ф. Ратцеля: «Земля и жизнь. Сравнительное землеведение», «Народоведение» и в фундаментальной книге «Политическая география». Профессор Лейпцигского университета (с 1886).

Ратцель считает, что возможно установить единство всего человечества, несмотря на все нынешние различия. Описывая различия рас, автор приходит к выводу, что ни одна раса не представляет собой совершенно обособленной, естественной группы. Географическое распространение рас на земле в некоторых отношениях сходно с областями распространения известных растений и животных и показывает, что все живые существа подчиняются в более или менее одинаковой степени воздействиям внешней среды. Ратцель описывает процессы столкновения между расами (борьба), наслоение, отвращение рас.

На всем протяжении истории человечества мы видим борьбу за пространство, за существование (как у животных: у кого выше уровень развития, навыки, у того больше пищи). Ответвление новых форм возможно в жизни народов лишь тогда, когда они занимают обширные пространства; только в этом случае они могут найти необходимое уединение, укрепятся их особые признаки, без которых невозможно выделение их в специальную группу. Автор также подчеркивает неразрывность истории и географии при сравнительном изучении земли, перемещения народов. Таким образом, эпохи можно различать по характеру и силе этих исторических движений. При этом Ратцель подчеркивает, как развитие отношений между народами влияет на образование новых государств, приводя в пример торговые связи, ставшие первоисточником образования колоний. Социальное неравенство между низшими расами расширяет пропасть с представителями высшей расы. О различии двух понятий: нация и национальность. Нация – народ в его политической самостоятельности. Национальность – несамостоятельная часть известного народа.

Ратцель рассуждает о религиозных догадках и представлениях диких народов. Этнография не знает народов, совершенно лишенных религии, а знает лишь разный уровень развития религиозных идей: у одних они еще в виде зачатков, у других развертываются в разнообразное богатство миров и сказаний. Ратцель считает, что религиозное чувство находит отклик именно в низших слоях человечества.

**Рэдклифф-Браун Альфред Реджиналд** (1881–1955). После окончания в 1906 г. учебы в Оксфорде, где изучал "духовные и моральные науки", в 1906 г. предпринимает поездку в Южную Африку и до 1908 г. в качестве этнолога ведет

полевые исследования на Андаманских о-вах. Возвратившись на несколько лет в Англию, он занимается сравнительной социологией и социальной антропологией. С 1910 по 1912 г. ведет полевые исследования в Западной Австралии. До 1937 г. работает в университетах Сиднея, Претории, Кейптауна, Чикаго. В 1937 г. получает приглашение в Оксфорд, на вновь созданную кафедру социальной антропологии. В 1940 и 1941 гг. он - президент Королевского антропологического ин-та. В качестве "приглашаемого профессора" преподает в университетах Бразилии, Китая, Египта, Южной Африки. В 1955 г. незадолго до кончины вернулся в Англию. Важнейшие работы: "Андаманские острова. Исследования по социальной антропологии" (1922), "Структура и функции в примитивном обществе" (1952), "Естественная наука об обществе" (1957), "Метод социальной антропологии" (1958).

Рэдклифф-Браун изучал религию не как систему верований, но раскрывая ее "социальные функции", т.е. тот вклад, который она вносит в формирование и утверждение социального порядка. В религии он видит один из способов контролирования человеческого поведения, наряду с моральными нормами и законом. Религия вырабатывает свойственную ей систему санкций и определенного рода зависимость, которая необходима для социализации человека. Необходимо исследовать различные религии "в действии", внутри той или иной социальной системы как целого.

**Руссо Жан Жак** (1712–1778) – французский писатель, мыслитель, композитор. Разработал прямую форму правления народа государством – прямую демократию, которая используется и по сей день, например в Швейцарии.

Главные философские произведения Руссо, где изложены его общественные и политические идеалы: «Новая Элоиза», «Эмиль» и «Общественный договор».

Руссо впервые в политической философии попытался объяснить причины социального неравенства и его виды, иначе осмыслить договорный способ происхождения государства. Он полагал, что государство возникает в результате общественного договора. Согласно общественному договору, верховная власть в государстве принадлежит всему народу. Суверенитет народа неотчуждаем, неделим, непогрешим и абсолютен. Закон как выражение общей воли выступает гарантией индивидов от произвола со стороны правительства, которое не может действовать, нарушая требования закона. Благодаря закону как выражению общей воли можно добиться и относительного имущественного равенства.

Руссо решил проблему эффективности средств контроля за деятельностью правительства, обосновал разумность принятия законов самим народом, рассмотрел проблему социального неравенства и признал возможность её законодательного решения. Не без влияния идей Руссо возникли такие новые демократические институты, как референдум, народная законодательная

инициатива и такие политические требования, как возможное сокращение срока депутатских полномочий, обязательный мандат, отзыв депутатов избирателями.

**Смит Вильям Робертсон** (1846–1894). Родился в Шотландии. Окончил Абердинский ун-т; изучал математику, теологию, Ветхий Завет. В 1870 г. стал священником пресвитерианский церкви и занял кафедру восточных языков и экзегетики Ветхого Завета в колледже Свободной церкви в Абердине. Взгляды, изложенные в публикациях этого времени, послужили основанием для обвинения его в ереси. В 1876 г. В.Р. Смит путешествует, посещает Европу, Северную Америку, Египет, Аравию. С середины 80-х годов профессор арабистики в Кембридже. Среди его работ статья "Библия" для Британской энциклопедии (1875), "Пророки Израиля и их место в истории" (1882), "Лекции о религии семитов" (1889).

Используя методы сравнительно-религиозного изучения Библии, С. подчеркивал, что формирование священных книг подчинялось тем же законам, которые свойственны развитию древней и средневековой литературы. В частности, он отмечал тенденцию приписывать более новые тексты древним авторитетам во имя сохранения духа традиции. С. считал, что при передаче Слова Божьего тексты подвергались многочисленным случайностям, внесшим в них всевозможные искажения. Статьи С. вызвали резкую критику в англ. церк. печати, в результате чего он вынужден был покинуть свой пост. В 1833 он стал проф. арабистики в Кембриджском ун-те. В своих последующих работах С. пропагандировал документарную теорию Велльгаузена и исследовал общие проблемы религиоведения. В книге «Лекции о религии семитов» («Lectures on the Religion of the Semites», Edinburgh, 1889) он выдвинул гипотезу, близкую к идеям его соотечественника Фрэзера. Согласно С., первичным в древних религиях было не вероучение, а культ, более понятный примитивному сознанию. Религ. доктрины явились осмыслением и «идеологизацией» обрядов. С. одним из первых отметил, что желание единения с Божеством составляло сущность древних жертвоприношений. Идеи С. оказали влияние на формирование ритуально-исторической школы в библеистике.

Как исследователь Ветхого Завета, Робертсон Смит изучал религию евреев в контексте религиозных обычаев и представлений семитских кочевников, у которых, как он доказывал, ритуал занимал господствующее положение во всей религиозной жизни, отодвигая на второй план верования. В этой связи он разрабатывал теорию тотемизма и жертвоприношений, обосновывая мысль о том, что древняя религия состояла из институтов и практики и фактически не имела символа веры. Эти институты были весьма консервативны и стремились исключить любые религиозные новшества. Они должны рассматриваться как существенные элементы социального организма. Если религия была частью организованной социальной жизни, законам которой человек не мог не

подчиняться, то изучение такой религии представляет собой изучение функционирования религиозных институтов и того, как эти институты регламентируют жизнь людей. С изучением метафизической природы богов исследование должно переключиться на выявление роли этих богов в социальной структуре. В.Р. Смит показал элемент коллективизма, присущий древним религиям и в значительной мере утраченный современными. С его точки зрения религия есть в основе своей социальная реальность, организованная в институты, которые общество считает сакральными. Эти идеи отражены в "Лекциях о религии семитов".

**Соссе Пьер Шантепи де ла** (1848–1920) – нидерландский протестантский теолог и историк религии. Академик Нидерландской королевской академии наук. Считается одним из основателей современного метода изучения религий. В 1871 году защитил диссертацию по проблеме происхождения религии и получил докторскую степень по теологии. После непродолжительного пребывания на стажировке в Боннском и Тюбингенском университетах в 1872 году вернулся на родину и стал священником Голландской реформаторской церкви. С 1878 по 1899 годы – профессор истории религий в Амстердамском университете. С 1899 по 1916 годы – профессор теологического факультета Лейденского университета.

Несмотря на то, что его собственные исследования касались греческой и германской религий, свою деятельность как учёного Шантепи де ла Соссе видел в разработке единой методологии изучения религии путём сравнения и описания всех подходов, которые успели сложиться к XIX веку. Он также собрал обширный научный материал для создания всеобщей классификации религий мира.

Мировую известность Шантепи де ля Соссе принесла работа над «Справочником по истории религий». Справочник выдержал 3 прижизненных издания — в 1887, 1897 и 1905 годах. Четвёртый раз он был издан спустя пять лет со смерти Шантепи де ля Соссея в 1925 году. Над этим изданием работал целый коллектив ведущих учёных из различных стран Европы, каждый из которых был корифеем в какой-либо из религий: Стен Конов (индология и буддология), Эдвард Леманн (персы и зороастризм), Бернхард Анкерманн (традиционные религии, религии первобытных народов), Х.О. Ланге (египтология), Мартин Нильссон (эллины и древнегреческая религия), Людвиг Дойбнер (римляне и Древнеримская религия), Александр Брюкнер (религия славян и литовцев), Уильям Гронбек (древнегерманская религия), Джон Маккаллох (кельтская религия), Отто Франке (синология, религии китайцев), Карл Флоренц (японоведение, религии японцев), Фридрих Иеремия (семитология, иудаизм), Христиан Снук-Хюргронье (ислам, исламоведение).

Благодаря выходу этого обширного справочника чётко наметились направления развития религиоведения: философия религии, как область

изучения происхождения и сущности религии; история религии, как область изучения религии в исторической ретроспективе и перспективе; феноменология религии, как область изучения религии, где религия рассматривается как феномен отличный от всего светского и мирского.

**Тиле Корнелис** (1830–1902) Родился в Лейдене (Голландия), где получил начальное и среднее образование. Затем он изучал теологию в Амстердамском университете и в семинарии, основанной при университете во время его учебы. В 1853 г. стал священником. Одновременно он самостоятельно изучал древние религии, язык Авесты, ассирийский, вавилонский и египетский языки. Был удостоен звания почетного доктора Лейденского университета (1872). Преподавал историю религий в протестантской семинарии г. Лейдена (1873). Возглавлял кафедру истории и философии религии на теологическом факультете Лейденского университета (1877).

Основные работы: “Религия зороастризма” (1864), “Сравнительная история египетской и месопотамской религий” (1869), “Очерки по истории религии. К вопросу о распространении мировых религий” (1876), “Основные принципы науки о религии” (1897-1899).

**Токарев Сергей Александрович** (1899–1985) – учёный-этнограф, историк этнографической науки, исследователь религиозных воззрений, доктор исторических наук, профессор МГУ, заслуженный деятель науки Якутской АССР (1956) и заслуженный деятель науки РСФСР (1971). В 1935 году получил степень кандидата исторических наук без защиты диссертации. В 1940 году защитил докторскую диссертацию «Общественный строй якутов в XVII–XVIII вв.». В 1943 г. – профессор.

Начав с этнографии тюркоязычных народов (алтайцев, хакасов, якутов), С.А. Токарев впоследствии заинтересовался социальной организацией и культурной историей австралийских аборигенов, индейскими народами, этнографией народов Зарубежной Европы, этногенезом, материальной и духовной культурой народов СССР. Такое многообразие научных интересов обуславливалось общепризнанным энциклопедизмом ученого. Еще одной сферой научных интересов С.А. Токарева стала история русской и зарубежной этнографии. Итогом его многолетней работы стал ряд монографий, до сих пор не потерявших своего значения.

Важное место в жизни ученого занимала издательская деятельность, ориентированная на интересы самого широкого круга читателей. Под его редакцией вышли работы многочисленных зарубежных авторов: Дж. Дж. Фрезера, Те Ранге Хироа (Питера Бака), А. Элькина, Ю. Липса, Т. Хейердала, П. Уорсли и многих других. Токарев был членом редколлегий многотомных изданий

«Сказки и мифы народов Востока», «Исследования по фольклору и мифологии Востока», 20-томного «Страны и народы», 2-томного «Мифы народов мира».

**Трёльч Эрнст** (1865–1923). По образованию теолог. В 1894 г. стал профессором систематической теологии в Гейдельберге, с 1915 г. – профессор философии в Берлине. В годы первой мировой войны и после защищал в публичных выступлениях права человека, демократию. А. Гарнак видел в Трёльче крупнейшего немецкого философа истории, связавшего в своем понимании истории воедино идеологию и социологию. Важнейшие труды: "Абсолютность христианства и история религии" (1902); "Основные проблемы этики" (1902); "Политическая этика и христианство" (1904); "Значение протестантизма для возникновения современного мира" (1906), "Социальные учения христианских церквей и групп" (1912), "Историзм и его преодоление" (1924) и др.

"Религиозный дух", согласно Трёльчу, связан с врожденными человеку религиозными чувствами, но развивается и реализуется в культурно-историческом контексте и в свою очередь оказывает влияние на развитие общества, решение социальных вопросов. Свою работу "Социальное учение христианских церквей и групп" он представляет как "историю христианско-церковной культуры", в которой все религиозно-догматическое и теологическое предстает лишь как "основа социально-этических действий или как отражение и обратное воздействие на социологическую среду". Трёльч полагал, что идеи протестантской Реформации продолжают жить в религиозной мысли нового времени и могут дать приемлемую для современного человека ориентацию. Признание божественного начала в мире, т.е. за пределами собственно религиозной жизни, сообщает новый смысл религиозной жизни, сообщает новый смысл религиозному утверждению мира, ведет к разрыву с идеей первородного греха, признанию самостоятельных этических ценностей мира. Религия, регулируя поведение индивидов, является синтезирующим фактором исторического процесса. Протестантизм, в особенности кальвинизм, внес исключительный вклад в развитие европейской культуры и становление современного капитализма. Классической стала разработанная Трёльчем типология религиозных сообществ (церковь - секта - мистическая община) и характеристика их специфических черт и социальной роли.

**Тёрнер Виктор** (1920–1983) — английский и американский антрополог. На Тёрнера повлияли труды Маргарет Мид и Альфреда Радклифф-Брауна. Он — один из виднейших представителей символической антропологии, его внимание сосредоточено на символических системах, объединяющих человеческие сообщества в различные более или менее устойчивые формы; в этом плане его

нередко сопоставляют с другим влиятельнейшим антропологом данного направления — Клиффордом Гирцем. Развивая идеи Арнольда ван Геннепа о ритуалах перехода (фр. rites de passage), Тёрнер исследовал лиминальные (пороговые, крайние, пограничные) сообщества и состояния коллективной жизни, феномены «анти-структуры» – явления раскола и разрыва, коллективного протеста, массовой аскезы, добровольной нищеты и утопического равенства, их роль в разные эпохи. Одним из главных предметов его интереса стало религиозное паломничество, состояние и формы жизни «в пути». Символы и системы символов, символические классификации для Тёрнера не статичны: они включены в действие (обычай, ритуал, церемониал, социальный конфликт, социальное движение) и в этом смысле должны быть поняты в их реальной работе, в «исполнении», в конкретности и динамике, как «ритуальный процесс» (название одной из главных книг Тёрнера). Отсюда интерес Тёрнера к феноменам игры, драматическому представлению и, среди прочего, к современным театральным экспериментам (хеппенинг, перформанс и др.).

Тёрнеровские концепции лиминальности и коммунитарности, его исследования схизматических движений, явлений бунта и протеста, феноменов паломничества сформировались в рамках теоретического и методологического «поворота» социальных и гуманитарных наук на рубеже 1950–1960-х годов и оказали большое влияние на исследовательскую практику этого периода и последующих лет, их значение вышло далеко за пределы антропологии. Его идеи включили в свою работу историки, теологи и религиоведы, социологи искусства, исследователи театра. В 1990–2000-х годах труды Тёрнера, в частности – его исследования религиозного паломничества, вызвали острую критику (особенно со стороны теологии) и подверглись серьёзной ревизии, однако сохраняют свое значение для современных гуманитарных и социальных дисциплин.

Основные работы: The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual (1967); Schism and Continuity in an African Society (1968); The Ritual Process: Structure and Anti-Structure (1969); Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society (1974); Image and Pilgrimage in Christian Culture (1978); From Ritual to Theatre: The Human Seriousness of Play (1982); Liminality, Kabbalah, and the Media (1985); The Anthropology of Performance (1986); The Anthropology of Experience (1986).

**Фейербах Людвиг** (1804–1872), немецкий философ-гуманист, идеи которого повлияли на становление взглядов К.Маркса. Учился в городской гимназии, в 1823 поступил в Гейдельбергский университет на теологический факультет. Неудовлетворенный качеством преподавания в Гейдельберге, продолжил учение в Берлине, где слушал лекции Гегеля и на долгие годы стал его последователем, а окончил учебу на естественнонаучном факультете в Эрлангене.

В 1828, защитив диссертацию О едином, всеобщем и бесконечном разуме (De ratione una, universali, infinita), Фейербах получил должность приват-доцента Эрлангенского университета, преподавал метафизику, логику и историю философии. После анонимной публикации скандальных Мыслей и смерти и бессмертии (Gedanken über Tod und Unterblichkeit, aus den Papieren eines Denkers nebst einem Anhang theologisch-satirisch Xenien, 1830), в которых он отрицал истинность представлений о загробной жизни и личном бессмертии, Фейербах был уволен с должности и более не мог продолжить академической карьеры, хотя опубликовал в дальнейшем ряд значительных произведений, в частности труды: История новой философии от Бэкона до Спинозы (Geschichte der neuern philosophie von Bacon von Verulam bis Benedict Spinoza, 1833), О Лейбнице (Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie, 1837), О Пьере Бейле (Pierre Bayle. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Menschheit, 1838). Впоследствии, в течение четверти века, жил вдали от немецких культурных и академических центров – в деревне Брукберг (Тюрингия), однако при этом сотрудничал с философскими журналами – «Галлескими ежегодниками по вопросам немецкой науки и искусства» («Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst») и «Ежегодниками по вопросам научной критики» («Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik») (т.н. «Берлинскими ежегодниками»), в которых публиковал яркие рецензии. Преследовался цензурой, в частности, запрету подверглись его книги О философии и христианстве (Über Philosophie und Christentum, 1839) и Предварительные тезисы к реформе философии (Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie, 1842), где он развивал идеи о том, что «вера в Христа есть вера в человека», поскольку «Христос был человек». Известен тезис Фейербаха: «Человек человеку Бог».

Новый этап в идейном развитии Фейербаха наступил после 1839, когда он написал К критике философии Гегеля (Zur Kritik der Hegel'schen Philosophie, 1839) и свою самую известную работу – Сущность христианства (Das Wesen des Christentums, 1841), в которой обрушил всю тяжесть материалистической и, следовательно, атеистической критики на христианские воззрения и развивал новую «религию любви». «Верить ты можешь без подтверждения исповедания своей веры делом, – писал он, – ведь верой ты обладаешь только для самого себя, любить же ты не можешь без исповедания своей любви, не обнаруживая ее, не реализуя ее, ибо любовью ты обладаешь не для себя, но для других». «Что это за умонастроение, что это за религия – религия любви? Это такое умонастроение, при котором человек в любви находит покой для своей души, разрешает загадку своей жизни, достигает конечной цели своей жизни, таким образом, обретает в любви то, что христианин искал в вере помимо любви». «К чему сводится мой принцип? К Я и к другому Я, к «эгоизму» и к «коммунизму», ибо и то и другое так друг с другом связаны, как голова и сердце. Без эгоизма у тебя не будет головы, без коммунизма – сердца». На связь идей Маркса с идеями Фейербаха

указывает ряд общих мест. Сходные идеи развивал и Маркс в известных Тезисах о Фейербахе (1845).

**Франкл Виктор** (1905–1997). Один из крупнейших психологов школы З. Фрейда. Работая в клинической психиатрии, создает теорию логотерапии экзистенциального анализа. Проблема логотерапии (от "логос" - идея, смысл) - проблема утраты современными людьми смысла жизни, нравственного кризиса, "экзистенциального вакуума". Разрушение старых ценностей и традиций, быстрая дискредитация "новых", предлагаемых взамен, порождает у огромного числа людей ощущение бессмысленности той жизни, которую им приходится вести. Этим проблемам посвящены многочисленные работы Франкла. В их числе: "...И все же сказать жизни "да" (1946), "Подсознательный бог" (1948), "Человек страдающий" (1950). Логотерапия – врачевание души, оказание помощи людям, страдающим "смыслоутратой".

Франкл полагает, что никто не может дать человеку тот единственный смысл, который он может и должен найти в своей жизни, в своей неповторимой жизненной ситуации, ибо нет годного на все случаи жизни ответа. Вещи детерминируют друг друга, человек же определяет себя сам, он свободен. В поисках смысла человека направляет его совесть, она является "органом смысла". Совесть и ответственность присущи и религиозным, и нерелигиозным людям. Бог как "психологическая величина" – это персонализированная совесть, это "подсознательный бог", живущий в каждом человеке.

Психология имеет дело с таким богом. Она оставляет открытым вопрос о существовании бога институализированных религий, трансцендентного бога. Этот круг вопросов рассматривается в статье Франкла "Психотерапия и религия". В религии он видит феномен, который может выражаться не только в институализированной религии, но и вне ее. Социальная роль религии определяется ее способностью помогать человеку в его стремлении к тому, чтобы сделать свою жизнь осмысленной.

В своем основополагающем труде «Человек в поисках смысла» (опубликован в 1959 г. под названием «Из лагеря смерти к экзистенциализму», первое издание вышло в 1946 г. под названием «Trotzdem Ja zum Leben sagen: Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager») Франкл описывает личный опыт выживания в концентрационном лагере и излагает свой психотерапевтический метод нахождения смысла во всех проявлениях жизни, даже самых страшных, тем самым создавая стимул к продолжению жизни. Франкл являлся одним из главных основателей экзистенциальной терапии, его труды послужили источником вдохновения для представителей гуманистической психологии.

Терапевтический метод Франкла относят к категории экзистенциальной терапии. Франкл, посвятивший свою карьеру изучению экзистенциального

подхода, пришел к выводу, что отсутствие смысла является главнейшим стрессом для человека. Франкл отождествлял экзистенциальный невроз с кризисом бессмысленности жизни. Франкл изобрел определение «воскресный невроз», характеризующее подавленное состояние и ощущение пустоты, которое люди часто испытывают по окончании трудовой недели. Франкл отмечал, что такое состояние происходит из так называемого экзистенциального вакуума, которое характеризуется ощущением скуки, апатии и пустоты. Человек ощущает сомнение, потерю цели и смысла деятельности.

**Фрейд Зигмунд** (1856–1939). Австрийский психолог, социальный мыслитель, создатель психоанализа, принципы которого были применены к разработке проблем социальной истории, религиеведения, культурологии и т.д. Изучал медицину в Венском ун-те. Проблемами психотерапии занимался как в клинической практике, так и в теоретических исследованиях. С. 1902 г. профессор в Венском ун-те. Основатель Международной психоаналитической ассоциации (1910). В 1938 г. переехал в Лондон после аншлюса Австрии гитлеровской Германии.

Важнейшие работы: "Тотем и табу" (1913), "Я и Оно" (1923), "Моисей и монотеизм" (1939). Работа "Будущее одной иллюзии", вышла в 1927 г. и была переведена во многих странах, вызвав широкий общественный резонанс.

Новый момент, который в объяснение религии вносит психоанализ Фрейда, заключается в том, что он устанавливает связь между религией и субъективными влечениями, желаниями, страстями. Эти движущие человеческим поведением силы, иррациональные по своей сути, Фрейд и пытался объяснить научно, т.е. рациональным образом. Помимо чисто познавательного интереса, Фрейд руководствовался стремлением помочь людям понять себя и перестать быть игрушками страстей, помочь им понять себя, чтобы преодолеть власть иллюзий и стать свободными разумными существами.

Среди множества стремлений и желаний, возникающих первоначально на подсознательном еще уровне, в сфере бессознательного главную роль играет, по Фрейду, половой инстинкт. Социальные нормы, культура в целом, ограничивают произвол индивида, вводя его поведение в определенные границы, нарушение которых несет угрозу совместной жизни людей. Подавление мощных природных влечений и порождает религию, в которой Фрейд видит общечеловеческий навязчивый невроз: религия есть не что иное, как иллюзорное исполнение древнейших, сильнейших, навязчивых желаний человечества, которые остаются неудовлетворенными и вытесняются в сферу бессознательного. Религия, таким образом, выступает как способ защиты индивида от враждебного ему как индивиду социального начала - той узды, которая сдерживает его природные инстинкты, ограничивает его эгоистические, агрессивные, сексуальные

стремления. Но это способ, который основывается на создании и использовании иллюзий, когда желаемое принимается и выдается за действительное. Так происходит, например, когда моральное поведение основывается на вере в бога-отца - одновременно заботливого и - карающего за нарушение запретов. Фрейда занимает проблема, связанная с тем, что религиозные основания морали являются иллюзорными, непрочными, поскольку всякая деятельность, основанная на иллюзиях, чревата неудачей. Для Фрейда первостепенное значение приобретает поэтому вопрос о том, что представляет собой религия с точки зрения психологии, какова ее действительная ценность. Его ответ: по своей психологической природе религиозные учения представляют собой иллюзии. Вот почему он, признавая, что религия оказала человеческой культуре великую услугу, сделав многое для усмирения асоциальных влечении, определяя действительную ценность религии, указывает на два обстоятельства: во-первых, на то что религия сделала много, но все же недостаточно, если иметь в виду нравственный облик общества. Более того, Фрейд полагает, что во все времена безнравственность находила в религии не меньшую опору, чем нравственность; во-вторых, перспективу он видит в замещении религиозных мотивов культурного поведения мирскими. Фрейд полагает, что лучше прекратить манипулирование символическими масками истины. Его идеал - "человечество, которое отреклось от всех иллюзий и благодаря этому сумело сносно устроиться на земле!"

**Фробениус Лео** (1873–1938) – немецкий этнограф-африканист, археолог, сторонник диффузионистской теории, автор теории «морфологии культуры». Получил образование во Франкфуртском университете, этнологический институт которого был позднее назван в его честь (1946). Работая в Бременском музее, заинтересовался культурами народов Африки, несколько лет изучал их по музейным коллекциям и литературе; издал кн. Происхождение африканских культур (1898). В 1904 ему удалось, собрав средства, совершить свою первую экспедицию в Африку (в бассейн р. Касаи и Нижнего Конго). В ходе этой и последующих экспедиций, Фробениусу удалось собрать большой материал по этнографии и культуре народов Африки. Впервые в этнографии ввёл метод систематического картографирования явлений культуры. Один из основоположников диффузионистской теории культурных кругов. На территории Африканского континента Фробениус выделяет несколько культурных кругов, т. е. целостных комплексов явлений культуры, характерных для определённой местности.

Выдвинул теорию о культуре как особом социальном организме, имеющем мистическое начало – «душу» («paideuma»). Не культура является продуктом человека, а люди – продукт культуры. Подчёркивал богатство и самобытность африканских культур, но ограничивал их содержание анахроническими традициями. В 1925 основал в Франкфурте-на-Майне исследовательский

институт морфологии культуры (с 1946 Институт Фробениуса). Прослеживается влияние теорий Фробениуса на историософию Шпенглера. Фробениус различал две первичные культуры: матриархальную и патриархальную. К первой относятся русские, немцы и африканские народы, ко второй — англосаксы, арабы-берберы, романские народы и др. Патриархальным народам присуще мировоззрение «из пещеры», активность в покорении природы, животное начало, рациональность и магия. Для мировоззрения матриархальных культур характерно растительное начало и единство с природой, это — мировоззрение просторов и эмоций. По мнению Фробениуса, в истории попеременно доминируют либо одни, либо другие. Этот процесс смены лидерства выступает источником развития человечества.

**Фромм Эрих** (1900–1980). Врач-психоаналитик и основатель неофрейдизма. Внес ряд существенных идей в разработку психологии и социальной философии. Получил философское образование в Гейдельбергском и Мюнхенском ун-тах. В 1929–1932 гг. – сотрудник Института социальных исследований во Франкфурте-на-Майне, где в то время складывается Франкфуртская школа "неомарксизма". В 1933 г. после прихода к власти в Германии нацистов Фромм эмигрировал в США.

В числе важнейших работ Фромма – "Иметь или быть" (1976), включающая главу "Религия, характер и общество" (вся работа вышла на русском языке в 1986 г.), а также ряд книг, посвященных религиозной проблематике: "Дзен-буддизм и психоанализ" (1960); "Вы будете как боги. Радикальная интерпретация Ветхого завета и его традиции" (1966); "Психоанализ и религия" (1950).

Для Фромма неврозы – это симптомы морального поражения человека в его жизнедеятельности, в том числе в борьбе за свободу. Невроз можно понять как неудачную попытку разрешения конфликта между непреодолимой внутренней зависимостью и стремлением к свободе, конфликта, который имеет моральную подоплеку. Во многих случаях невротические симптомы суть конкретное выражение морального конфликта. Это означает, что успешность терапевтических усилий в первую очередь зависит от понимания и решения моральной проблемы человека. Основная моральная проблема современности, как она представлялась Фромму, – это безразличие человека к самому себе. Задача гуманистического психоанализа заключается в раскрытии человеком правды о самом себе, в выявлении тех психологических ориентаций в мире, благодаря которым формируется его социальный характер (промежуточное звено между социально-экономической структурой и господствующими в обществе идеями, идеалами), в осмыслении нравственных проблем, способствующих пониманию того, что человек является единственным существом, наделенным

совестью. И что любовь есть творческая деятельность, а не слепая страсть, ведущая к безумным поступкам.

Фромм трактует религию предельно широко - как любую разделяемую группой систему мышления и действия, позволяющую индивиду вести осмысленное существование и дающую объект для преданного служения. С этой точки зрения нет такого человека, у которого не было бы религиозной потребности, поскольку она означает потребность в системе ориентации и объекте для служения. Вопрос, с точки зрения Фромма, заключается не в том, чтобы принять или отвергнуть религию, но единственно лишь в выборе определенного рода религии: религии, способствующей человеческому развитию, раскрытию присущих человеку сил, или религии, которая эти силы парализует. Фромм подвергает критике традиционные авторитарные религии, предлагая взамен "гуманистическую религию", в центре которой стоит человек.

Для Фромма важен социопсихологический подход к религии, признание того, что существует корреляция между социальной структурой и видами религиозного опыта. С точки зрения психоанализа одна и та же человеческая религия может скрываться за различными религиями, и наоборот, противоположные человеческие установки могут лежать в основании одной и той же религии.

**Фрэзер Джеймс** (1854–1941) студентом в Кембридже изучал классическую филологию, философию и право, в Ливерпульском университе – социальную антропологию. После окончания учебы и до конца жизни работал в Кембридже. Первая работа "Тотемизм" вышла в 1887 г. последней была антология антропологии (1938-1939 гг.). Самые известные работы Дж. Фрэзера – "Золотая ветвь" (первое изд. в 1890 г.) и "Фольклор в Ветхом Завете" (первое изд. в 1918 г.). Обе работы переведены на русский язык.

Дж. Фрэзер – основатель сравнительного религиоведения. Он собрал и использовал огромный материал, относящийся к разным историческим эпохам, с тем чтобы представить историю развития религиозного сознания. В основу его исследований были положены три принципа: эволюционное развитие, психическое единство человечества и фундаментальной противоположности разума – предрассудку. В сравнительном изучении религиозных верований и институтов Дж. Фрэзер видел не только средство к тому, чтобы нарисовать "панораму человеческого развития от дикости до цивилизаций", но и орудие прогресса, поскольку в западном обществе обнаруживается множество унаследованных от прошлого предрассудков.

Самое важное из того, что создал Дж. Фрэзер, – предложенная им общая теория эволюции первобытного общества и первобытной религии. В магии, исторически предшествовавшей, по мысли Дж. Фрэзера, религии, он видел

результат неправильного употребления разума. Тем не менее магия предлагает первобытному человеку рациональные средства для того, чтобы объяснить мир и действовать в нем. Его подход индивидуалистический, он не связан с социальным контекстом изучаемых явлений и не предполагает структурное единство каждой данной культуры. Магия есть элементарный способ мышления, религия же имеет в виду сверхчеловеческое сознание и действие персонифицированных сил. Религия приходит на смену магии. С помощью религии человек познает самого себя, свою зависимость от богов, которым он поклоняется.

**Холл Гренвилл Стэнли** (1844–1924) был пионером американской психологической науки и учителем. Его интересы сосредоточены на развитии детей (педологии) и эволюционной теории. Холл был первым президентом Американской психологической ассоциации и первым президентом Университета Кларка. Наряду с Уильямом Джемсом Холл единственный становился президентом Американской психологической ассоциации дважды (повторно в 1924 г.). В 1887 году он основал American Journal of Psychology и в 1892 г. был назначен первым президентом Американской психологической ассоциации. В 1889 г. он был назван первым президентом университета Кларка, этот пост он занимал до 1920 г. За 31 год, пока он был президентом, Холл оставался активным интеллектуально. Он сыграл важную роль в развитии педагогической психологии, а также попытался определить эффект подростков в образовании. Также он ответил на приглашение Зигмунда Фрейда и Карла Юнга посетить и прочитать курс лекций в 1909 году.

Холл остался в истории психологии, как человек, который внес большой вклад в развитие психологической науки и прикладной психологии. Основные работы: «Aspects of German Culture» (1881); «Hints toward a Select and Descriptive Bibliography of Education» (1886); «The Contents of Children's Minds on Entering School» (1894); «Adolescence» (два тома, 1904); «Youth: Its Education, Regimen, and Hygiene» (1906); «Educational Problems» (два тома, 1911).

**Шмидт Вильгельм** (1868–1954) – австрийский этнограф, социолог, лингвист, религиовед. Католический священник, миссионер Общества Слова Божьего (лат. Societas Verbi Divini, SVD). В Штейле он завершил свое философское и богословское образование и был рукоположен в священника в 1892 г. С 1893 по 1895 он изучал семитские языки в Берлинском университете. В 1895 был назначен профессором нескольких богословских дисциплин в миссионерской семинарии св. Габриэля в Модлинге, Австрия. С 1921 г. Шмидт становится профессором Венского университета. После Аншлюса в Австрии в

марте 1938 г. Шмидт переносит институт Антропос в Швейцарию и становится профессором Фрайбургского университета (1939–1951).

Шмидт всецело посвятил себя изучению языков Океании и Юго-Восточной Азии. Его работами по сравнительному языкознанию заинтересовали ученые-этнографы из Венской Императорской Академии наук и Венского Антропологического общества, и он был приглашен преподавателем этнографии в Венский университет. С 1912 по 1955 опубликовал свой главный труд – «Происхождение идеи Бога» (нем. Der Ursprung der Gottesidee), в котором стремился обосновать концепцию первобытного монотеизма (прамонотеизма) — изначального существования у всех народов веры в единого верховного Бога-творца. Во время преподавания в Венском университете с 1921 по 1937 год он подготовил к изданию труд "Народы и культуры" (нем. Völker und Kulturen), который он начал писать еще в 1914 году. В этой работе он изложил основные принципы теории культурных кругов, которая, как он считал, лежала в основе развития человечества.

В результате своих этнографических исследований, Шмидт приходит к следующим выводам. Во-первых, он отмечает, что монотеизм является религией существующих в настоящее время охотников-собирателей, которые были исследованы им: их высшее существо, творец мира, является связанным с этикой и почитаемым в культе. Во-вторых, он утверждает, что так как эти народы представляют для нас наиболее древние из доступных форм культуры человека, это является основанием для утверждения, что монотеизм является старейшей религией человечества. В-третьих, он декларирует, что так как религии этих людей – особенно их представления о высшем существе – отражают столь много общих характерных черт, следует заключить, что они имели общее историческое происхождение. В-четвертых, Шмидт рассуждает, что образ высшего существа, которого придерживаются примитивные народы, является столь высоким, что он не выводится из человеческого опыта, и что, следовательно, его можно проследить к первоначальному Божественному Откровению. Наконец, он постулирует, что в течение последующего развития, прогресс во внешней культуре был достигнут многими народами, хотя зачастую встречается упадок в области религии и этики. Согласно Шмидту, изначальная идея о Боге сохранилась с большей чистотой у кочевых народов, веровавших в небесного Бога; в других культурах эта идея потеряла основу. Почитание солнца и магия постепенно стали доминировать в тотемических культурах, а в матриархальных сельскохозяйственных культурах стали почитать землю и создали культ плодородия, лунную мифологию и почитание мертвых. Так первобытный монотеизм практически исчез из религиозной жизни этих народов.

**Штенцлер Фридрих** (1807–1887) – известный немецкий санскритолог, посвятивший себя преимущественно изданию разных санскритских текстов и

разработке индийской юриспруденции. Был профессором санскрита в бреславльском университете. Издал: «Raghuvansa, Kâlidâsae carmen» (санскритский текст и латинский перевод, Лондон, 1832); «Kumâra Sambhava, Kâlidâsae carmen» (санскрит и латынь, Л., 1838); «Mricchatikâ, i. e. Curriculum figlinum, Sûdrâkae regis fabula» (санскрит, Бонн, 1847); «Yâjûalkya's Gesetzbuch» (санскритский текст и немецкий перевод, Берлин, 1849); «Indische Hausregeln» (так наз. Грхьясутры, см.; санскритский текст и немецкий перевод, I ч., Лейпциг, 1864—1865; II ч., там же, 1876—1878); «Meghadûta, der Wolkenbote, Gedieht von Kalidasa» (с примечаниями и словарем, Бреславль, 1874); «The institutes of Gautama» (санскритский текст, Л., 1876). Кроме того, ему принадлежит весьма популярное одно время начальное руководство к изучению санскрита, по которому занималось не одно поколение начинающих санскритологов: «Elementarbuch der Sanskritsprache» (Бреславль, 1868; 6-е изд., 1892).

**Юм Дэвид** (1711–1776). Изучал в Эдинбургском университете юриспруденцию; недолго занимался предпринимательской деятельностью; в 1734–1937 гг. с познавательными целями предпринял поездку во Францию, где занялся разработкой философских проблем. Результатом явился "Трактат о человеческой природе". Особенно большую роль в развитии идей европейского Просвещения сыграла работа Юма "Естественная история религии" (1757), а также "Эссе" ("Опыты") на морально-политические, философские и экономические темы, публиковавшиеся в 50-е годы.

Юм стремился к тому, чтобы в полной мере были оценены опыт и разум, чтобы их не подчиняли вере. Область разума и область веры должны быть разграничены. В "Естественной истории религии" Юм утверждает, что первоначальные религиозные представления были вызваны не созерцанием творений природы, а заботами о житейских делах, надеждами и страхами перед темными силами, угрожающими гибелью. Иными словами, религия возникает не из разумных оснований, а как компенсация житейской нужды и бессилия. Но религия не принесла людям ни удовлетворения желаний, ни избавления от несчастий. Благочестие привело к рабской униженности, религиозный экстаз - к опустошению и истощению духа. Отрицательно оценивает Юм и моральное содержание религий. Они полны заблуждений и суеверий.

Юм критикует историческую религию с позиций разума, но он не нападает на существующую церковь. Он полагает, что просвещение должно коснуться и религии, очистить от неразумия, сделать лучше, заменить ложную веру в бога "истинным теизмом". Юм скептически относится к вопросу о том, насколько может быть познана природа божественных сущностей. Он исходит из того, что наши представления не простираются дальше собственного опыта, а ведь мы не имеем в опыте данных о божественных свойствах и действиях. Всякие попытки

обосновать сходство между богом и человеком ведут, в конечном счете, только к догматизму, к теологическим теориям и системам, за которыми стоят партийные пристрастия и честолюбие. В сочинениях по истории Англии и Шотландии Юм показывает, что религиозные распри служили ширмой для политических целей. Он обвиняет церковных руководителей и сектантских лидеров в фанатизме и нетерпимости, которые вызвали гражданскую войну и революцию.

Разум не располагает возможностями, позволяющими с какой-либо степенью достоверности говорить о боге как причине мира и существующего в нем порядка. Единственная для мыслящего человека остающаяся возможность - то, что может быть названо "истинным теизмом", – заключается в представлении, которое сводит бога к источнику чистой нравственности. Просветительское очищение религии от суеверий может быть понято как процесс, который означает конец религии в собственном смысле слова.

Влияние взглядов Юма сказывается в Англии в том, что бок о бок существуют две позиции, не вступая в открытую борьбу: с одной стороны – церковь с ее традициями и символикой, под защитой королевской власти как символ империи, с другой – класс образованных, большей частью стоящих вне церкви, но не ведущих против нее борьбу. При этом отсутствуют попытки синтеза этих двух позиций. Юм утверждал дух терпимости как альтернативу "религиозному исступлению", всякого рода фанатизму. "Фанатики могут допускать, что владычество основано на божьей милости что только святые владеют земным царством, но гражданские власти совершенно справедливо ставят этих утонченных теоретиков на одну доску с обычными разбойниками и учат их посредством строжайших наказаний тому, что правило, которое с умозрительной точки зрения может казаться в высшей степени выгодным для общества, на практике может, однако, оказаться совершенно пагубным и губительным. О том, что религиозные фанатики этого типа были в Англии в период гражданских войн, мы знаем из истории. "Она свидетельствует об ужасных последствиях фанатизма, – писал Юм в "Исследовании о принципах морали".

**Юнг Карл Густав** (1875–1961) – швейцарский психиатр, основоположник одного из направлений глубинной психологии, аналитической психологии. Родился в местечке Кессвил в семье священника. Окончил университеты Базеля и Цюриха, в 1900 году стал работать в клинике для умалишенных при Цюрихском университете. Во время работы в клинике Юнг познакомился с трудами Зигмунда Фрейда, а позднее - и с их автором. С 1907 г. они стали работать в тесном сотрудничестве, продолжавшемся пять лет. В 1912 году Юнг опубликовал «Психологию бессознательного», в которой опроверг многие из идей Фрейда; два года спустя он ушел в отставку с поста президента Международного психоаналитического общества. В 1921 г. увидела свет работа "Психологические

типы", в которой Юнг разделил всех людей на интровертов и экстравертов, а также впервые обосновал свою теорию архетипов. В 1933 году Юнг стал профессором психологии Федерального политехнического университета в Цюрихе. В 1943 г. перебрался в Базель, в университете которого занял пост профессора медицинской психологии.

Юнг полагал, что существует определённая наследуемая структура психического, развивавшаяся сотни тысяч лет, которая заставляет нас переживать и реализовывать наш жизненный опыт вполне определённым образом. И эта определённость выражена в том, что Юнг назвал архетипами, которые влияют на наши мысли, чувства, поступки. Юнг предполагал, что часть комплексов возникает в результате психотравмирующих ситуаций. Как правило, это моральный конфликт, целиком проистекающий из невозможности полного включения сущности субъекта. Но доподлинно природа возникновения и развития комплексов неизвестна. Образно, травмирующие ситуации откалывают от эго-комплекса кусочки, уходящие глубоко в подсознание и приобретающие далее определенную автономию. Упоминание информации, связанной с комплексом, усиливает защитные реакции, препятствующие осознаванию комплекса. Комплексы пытаются проникнуть в сознание через сновидения, телесные и поведенческие симптомы, паттерны отношений, содержание бреда или галлюцинаций в психозе, превосходя наши сознательные намерения (сознательную мотивацию). При неврозе грань, разделяющая сознательное и бессознательное ещё сохранна, но истончена, что позволяет комплексам напоминать о своем существовании, о глубоком мотивационном расколе личности.

Лечение по Юнгу идет по пути интеграции психологических составляющих личности, а не просто как проработка бессознательного по Фрейду. Комплексы, возникающие как осколки после ударов психотравмирующих ситуаций, несут не только ночные кошмары, ошибочные действия, забывание необходимой информации, но и являются проводниками творчества. Следовательно, объединить их можно посредством арт-терапии («активного воображения») – своего рода совместной деятельности между человеком и его чертами, несовместимыми с его сознанием в других формах деятельности. Из-за разницы в содержании и тенденциях сознательного и бессознательного их конечного сращивания не происходит. Вместо этого происходит появление «трансцендентальной функции», делающей переход от одной установки к другой органически возможным без утраты бессознательного. Её появление является высоко аффективным событием – обретением новой установки.

Персоналии, сведения о концепциях религии у которых магистрант должен найти самостоятельно:

Августин блаж., Аквинский Фома, Амос пророк, Аристотель, Арьяраджа Весли, Ауробиндо шри, Афанасий Великий св., Балтазар Ханс Урс фон, Барт Карл, Белла Роберт Нелли, Бергер Питер, Бернхардт Райнхольд, Блох Морис, Бонхёффер Дитрих, Борнеманн Фриц, Браун Питер, Брентано Франц, Бурроус Уильям, Бьянки Удо, Ваарденбург Жак, Валлабха, Вальденфельс Ганс, Вальштрём Бертель, Василий Великий св., Вах Йоахим, Вебер Макс, Вивекананда Свами, Вольф Христиан, Вотли Ричард, Гален, Гамалиил рабби, Ганди Махатма, Гартман Николай, Гелен Арнольд, Геннеп Арнольд ван, Гераклит, Гиппократ, Гогартен Фридрих, Григорий Нисский св., Григорий Палама св., Грэбнер Фриц, Гузинда Мартин, Гуссерль Эдмунд, Дёберт Райнер, Декарт Рене, Деннетт Даниэль Клемент, Дессауэр Фридрих, Джемс Уильям, Дильтей Вильгельм, Дионисий Ареопагит св., Дюркгейм Эмиль, Иоанн Богослов, Иоанн Дамаскин св., Иоанн Златоуст св., Иоанн Креста, Ириней Лионский св., Исаак Сирин св., Иустин Философ, св., Кант Иммануил, Карл Ранер, Кель Медард, Керн Фриц, Климент Александрийский, Книттер Пол, Коль Карл-Хайнц, Кольпе Карстен, Конфуций, Кречмер Эрнст, Крипелин Эмиль, Кутб Сейид, Кюнг Ганс, Ланге Людвиг, Лаоцзы, Левинас Эммануэль, Леонгард Карл, Леуба Джеймс, Леув Жерардус ван дер, Лукман Томас, Луман Никлас, Люббе Герман, Мадхва, Максим Исповедник св., Малиновский Бронислав, Манн Ульрих, Маретт Роберт, Маритен Жак, Марсель Габриэль, Мейендорф Иоанн прот., Мерло-Понти Морис, Милинда, Мюллер Фридрих Макс, Николай Кузанский, Нимбарка, Огуро-Опитц Беттина, Окстоби Виллард, Олпорт Гордон, Ориген, Отто Рудольф, Павел апостол, Пайл Эрни, Паниккар Раймундо, Пиаже Жан, Пичманн Герберт, Платон, Плеснер Хельмут, Портман Адольф, Пьери Алоизиус, Райман Хорст, Раймунд Луллий, Рамакришна, Рамануджа, Ранер Хуго, Ратцель Фридрих, Ратцингер Йозеф (Бенедикт XVI), Рикёр Поль, Ротхаккер Эрих, Руссо Жан Жака, Рютер Розмари, Сабатуччи Дарио, Самарта Стэнли, Сёдерблом Натан, Симеон Новый Богослов св., Смит Вилфрид Контуэлл, Сократ, Соловьев Владимир, Старбак Эдвин, Тагор Рабиндранат, Татиан, Тейлор Эдуард Бернетт, Тертуллиан, Тиле Корнелиус, Тиллих Пауль, Уайтхед Алфред Норт, Фейербах Людвиг, Феодор Студит св., Филарет (Вахромеев) митрополит, Филон Александрийский, Фома Аквинский, Фонтэн Жан ля, Франкл Виктор, Фрейд Зигмунд, Фрейзер Джеймс Джордж, Фробениус Лео, Хабермас Юрген, Хайлер Фридрих, Хаммонд Филлип Эверетт, Хантингтон Самуэл, Хедгевар Кешавам Балирам, Хик Джон, Холл Стэнли, Цинзер Хартмут, Шанкара шри, Шварценау Пауль, Шебеста Пауль, Шелер Макс, Шён Ульрих, Шлейермахер Фридрих, Шлетте Роберт, Шмидт Вильгельм, Шмидт-Лёйкель Перри, Шнайдер Курт,

Штааль Фриц, Шторх Николаус, Экхарт Майстер, Элиаде Мирча, Эльзас Кристоф, Эпикур, Юнг Карл Густав, Ясперс Карл.

# 2. ПРАКТИЧЕСКИЙ РАЗДЕЛ

## 2.1. Примерная тематика семинарских занятий

**Семинар № 1.** ***Тема 4. Опыт – мистерия – миф*** **(2 ч.)**

*Форма контроля: учебная дискуссия*

Вопросы:

1. Человек как концентрация всей реальности.
2. Самоцентрированность реальности.
3. Радикальная релятивность реальности.

Литература:

1. Данилов, А.В. Единство и многообразие религии. Аналитическое религиоведение и теология диалога. – Мн.: Издательский центр БГУ, 2004. – С. 35–52.
2. Бергер, П., Лукман, Т. Социальное конструирование реальности: Трактат по социологии знания / Пер. с англ. Е. Руткевич; Моск. филос. фонд. – М.: Academia-Центр; Медиум, 1995. – С. 37–79.
3. Гуссерль, Э. Картезианские размышления. – М.: Академический проект, 2010. – С. 26–31, 59–86.

**Семинар № 2.** ***Тема 6. Анализ диалектических предпосылок*** **(2 ч.)**

*Форма контроля: опрос*

Вопросы:

1. Эссенциальный образ смыслополагания.
2. Экзистенциальный образ смыслополагания.
3. Религия как антропологический факт. Учение Тертуллиана о душе.
4. Субстанциальный и функциональный методы мышления.

Литература:

1. Данилов, А.В. Единство и многообразие религии. Аналитическое религиоведение и теология диалога. – Мн.: Издательский центр БГУ, 2004. – С. 59–64.
2. Мейендорф, Иоанн, прот. Введение в святоотеческое богословие. – Мн.: Лучи Софии, 2007. – С. 51–56.
3. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная философия // Философия как строгая наука. – СПб.: Владимир Даль, 2004. – С. 90-120.
4. Брентано, Ф. Избранные работы. – М.: Дом интеллектуальной книги, Русское феноменологическое общество, 1996. – С. 14–21.

**Семинар № 3.** ***Тема 8. Структурные уровни религии и сущность религии*** **(2 ч.)**

*Форма контроля: учебная дискуссия*

Вопросы:

1. Индивидуум личности и мистическая сторона религии.
2. Типы личностей.
3. Соотношение природного и духовного в человеке.
4. Символическое смыслополагание и религиозный символ.

Литература:

1. Данилов, А.В. Единство и многообразие религии. Аналитическое религиоведение и теология диалога. – Мн.: Издательский центр БГУ, 2004. – С. 96–237.
2. Вебер, М. Основные социологические понятия // Западноевропейская социология XIX – нач. XX веков. М., 1996. – С. 455–491.

**Семинар № 4.** ***Тема 11. Динамика процесса религиозного развития*** **(2 ч.)**

*Форма контроля: опрос*

Вопросы:

1. Дивергенция.
2. Конвергенция.
3. Функциональная эквивалентность религий.
4. Исторический контекст функциональной эквивалентности.

Литература:

1. Данилов, А.В. Единство и многообразие религии. Аналитическое религиоведение и теология диалога. – Мн.: Издательский центр БГУ, 2004. – С. 249–273.
2. Маритен, Ж. Знание и мудрость. – М.: Научный мир, 1999. – С. 39–45.

**Семинар № 5.** ***Тема 14. Религия надежды*** **(2 ч.)**

*Форма контроля: контрольная работа*

Вопросы:

1. Религия надежды как кафолическая религия.
2. Кафоличность и соборность.
3. Историческая религия как апостольская религия Откровения.
4. Единая, святая, соборная и апостольская Церковь.

Литература:

1. Данилов, А.В. Единство и многообразие религии. Аналитическое религиоведение и теология диалога. – Мн.: Издательский центр БГУ, 2004. – С. 308–313.
2. Данилов, А. В. Феномен межкультурной теологии в контексте межконфессионального диалога // Церковная наука в начале третьего тысячелетия : актуальные проблемы и перспективы развития : мат. VII Межд. науч. конф., Республика Беларусь, г. Минск, 17 ноября 2022 г. – Минск: Изд-во Минской духовной академии, 2023. – С. 18–40.
3. Шлейермахер, Ф.Д. Речи о религии к образованным людям ее презирающим. Монологи. – М.: Кучково поле, 2015. – С. 38–78, 138–150.

## 2.2. Методика проведения семинарских занятий

Проведению семинаров на учебно-экзаменационных сессиях отводится важное место в подготовке теологов. Осознавая это, следует иметь в виду, что семинарские занятия существенно отличаются от практических занятий, поэтому методика их подготовки и проведения тоже имеет отличительные особенности.

Важно в двухчасовом семинаре показать на примере разбора одной – двух узловых и наиболее трудных тем, как следует самостоятельно изучать предмет в целом.

Участие в предусмотренных учебным планом семинарских занятиях является для всех магистрантов обязательным.

Цель и задачи семинарского занятия

Семинар представляет собой активную форму учебной работы, в которой сочетаются: подведение итогов самостоятельных занятий магистранта, проверка приобретенных им знаний, их закрепление, расширение и углубление. Цель семинара состоит в том, чтобы повысить теоретический уровень знаний магистрантов, научить их ориентироваться в религиозных источниках и религиоведческой аналитике, привить творческий подход к изучению соответствующей дисциплины, к осмысленному пониманию значения рассматриваемых вопросов и того, как пользоваться приобретенными знаниями на практике, в конкретной действительности. Семинар учит магистрантов формулировать мысли, защищать свои убеждения, овладевать культурой речи, уметь дискутировать и т.д. Семинарское занятие - одно из важнейших средств воспитания магистрантов.

На семинаре выявляется качество конспектов, составляемых магистрантами при изучении рекомендованной литературы; лучшие образцы их преподаватель демонстрирует участникам занятия (см. теоретический раздел ЭУМК).

Обязательное требование соединения в семинарских занятиях обучения с воспитанием магистрантов предполагает, что проведение этих занятий никогда не должно быть сковано раз и навсегда выработанным шаблоном. Специфика предмета, изучаемые темы и вопросы, а также индивидуальные особенности магистрантов (их жизненный опыт, знания, религиоведческую практику и т.д.) обуславливают особенности семинара. Семинары по различным дисциплинам предполагают и разнообразие в их проведении. Но при этом следует исходить из того, что в подготовке и проведении их есть некоторые общие черты, которыми не должен пренебрегать ни один преподаватель.

Подготовка к семинарскому занятию

В подготовке к семинару велика роль коллектива кафедры религиоведения. С учетом специфики каждого предмета они:

1) намечают темы занятий. Как правило, эти темы должны развивать темы лекций. При выборе тем учитывают их сложность, возможность с помощью этих тем раскрыть важнейшие проблемы курса, определяющие значение вопросов темы для формирования мировоззрения магистрантов; 2) применительно к каждой из тем вырабатывают развернутые планы занятий; 3) устанавливают порядок планирования семинарских занятий, целесообразность их чередования с лекциями и т.д.

Кафедра религиоведения применительно к конкретным условиям: 1) определяет характер основных указаний, которые должны быть даны в установочных лекциях и на консультациях, направляющих организацию самостоятельной работы магистрантов по подготовке к семинару; 2) обсуждает рабочие планы преподавателей и другие вопросы методики проведения предстоящих семинаров; 3) контролирует всю работу преподавателей по их подготовке к семинарским занятиям; 4) составляет графики взаимопосещений семинарских занятий членами кафедры в целях обобщения и распространения положительного опыта.

Подготовка к семинарскому занятию ведется преподавателем в двух направлениях: во-первых, он разрабатывает меры помощи магистрантам в изучении предмета и, во-вторых, определяет метод проведения занятия. При определении метода проведения занятия рекомендуется строить занятие путем дискуссии, а в отдельных случаях и путем заслушивания аналитических выступлений магистрантов.

Уровень семинарского занятия зависит от степени подготовленности магистрантов, от наличия у них хороших конспектов. Представление магистрантами конспектов является обязательным.

Практически помощь магистрантам в организации их самостоятельных занятий выражается в следующем:

1) при чтении установочных лекций нужно обратить внимание на темы семинарских занятий, планы и литературу к ним, дать соответствующие методические советы, как надо готовиться к ним. После прочтения установочных лекций преподаватель выявляет, кто из магистрантов не присутствовал на учебной сессии для того, чтобы написать им письма с указаниями по работе над предметом, рекомендациями по подготовке к семинарскому занятию;

2) для магистрантов, проживающих в городе, целесообразно в межсессионный период прочитать лекцию и провести две - три консультации с тем, чтобы рассказать, как нужно готовиться к семинарскому занятию по каждой теме. Здесь же можно провести подготовительную работу с будущими докладчиками (если устанавливается докладная система работы в семинаре). Проводя эти занятия, следует обратить особое внимание на все то, что может развить творческую мысль магистрантов, и помочь их стремлению самостоятельно разобраться в вопросах темы, найти на них нужные ответы, осмыслить, как изучаемые проблемы связаны с жизнью, с практикой. На консультациях преподаватель имеет возможность уделить части магистрантов больше внимания, выяснить их трудности, помочь им советом, дать индивидуальные задания по заинтересовавшим их вопросам, осуществить контроль за их общей подготовкой и составлением ими конспектов. Тем самым преподаватель уже в процессе подготовки к семинару в определенной мере знакомится с магистрантами будущего семинара, проводя с ними соответствующую учебно-воспитательную работу и создавая актив.

В подготовке к семинару важное место принадлежит предварительному продумыванию преподавателем всего хода занятий с целью вызвать необходимую заинтересованность магистрантов изучаемой темой и предметом в целом, что обеспечивает нужную для семинарского занятия активность собеседования, живой обмен мнениями, творческую дискуссию. Как правило, это может быть достигнуто в результате изучения состава магистрантов той группы, в которой будет проводиться семинар, их жизненного опыта, участия в общественной жизни и т.д. О магистрантах, с которыми преподаватель в межсессионный период, на консультациях не смог лично познакомиться, можно получить нужные сведения у старосты группы; составления рабочего плана проведения семинарского занятия и обдумывания методов ведения занятия, способных вызвать у магистрантов интерес к изучаемым вопросам, их теоретическому и практическому значению. Рабочий план чаще всего содержит:

1) указания на связанные с темой семинара новую литературу (журнальные статьи и т.д.). Все это должно найти отражение в содержании семинарского занятия, последнее ни в коем случае не должно оставаться на уровне учебника и той литературы, которая имелась, когда составлялись задания. В отдельных случаях в целях раскрытия нового, можно даже видоизменить план, указанный в заданиях;

2) краткое изложение по каждому основному вопросу плана: методических приемов, при помощи которых предполагается развить дискуссию, обеспечить доходчивость и высокий уровень изучения данного вопроса; основных положений, из которых состоит содержание ответа; дополнительных вопросов и уточняющих примеров; необходимых, четко сформулированных определений; нужных цитат с ссылками на их источники; фактов, показывающих связь изучаемого вопроса с практикой межрелигиозного диалога; теоретических и практических выводов, которые следует сделать в итоге изучения вопроса. Там, где это возможно, подбираются полезные иллюстрации к теоретическим положениям (наглядные пособия, цифры, факты, вырезки из газет, примеры из художественной литературы и т.д.) и предусматривается порядок их использования. В отдельных случаях может быть предусмотрен просмотр отрывков из кинофильмов;

3) точный расчет времени – важное условие успеха семинарского занятия. В плане должно быть предусмотрено, сколько времени следует отвести на введение, разбор каждого основного вопроса и заключение. Разумеется, заранее продуманный режим времени не должен являться догмой в ходе проведения занятия, но его надо стараться соблюдать. Это вносит в семинар четкость и дисциплину. Уместно заметить, что значительная часть времени (примерно четыре пятых) должна планироваться для высказываний магистрантов, для себя же преподаватель предусматривает краткие и четкие замечания, которые в общей сложности должны занять примерно одну пятую часть времени, отведенного на семинар. Такое соотношение можно достигнуть только в результате тщательной подготовки к занятию. Опыт показывает, что при соответствующей подготовке двухчасового семинара хватает для полноценного обсуждения не менее трех узловых вопросов.

Проведение семинарского занятия

Семинар начинается кратким вступительным словом о цели занятия, значении темы и желаемом направлении обсуждения. План занятий, подлежащий обсуждению, изложен в сборниках заданий и магистрантам известен, так как был объяснен магистрантам на установочных лекциях. Поэтому подробно на вопросах плана останавливаться нет необходимости. Вступление обычно заканчивается обращением к магистрантам высказываться по первому вопросу плана. Целесообразно дать две-три разные формулировки поставленного вопроса с тем, чтобы сам факт его постановки был использован как средство активизации мысли участников семинара. Разные варианты постановки вопроса должны быть рассчитаны на проверку самостоятельной подготовки магистрантов к семинару, выявление различных сторон их знаний и развитие их мышления.

В целях достижения высокого уровня выступлений магистрантов, развития у них умения мыслить желательно, чтобы магистранты излагали усвоенный

материал своими словами, а не механически зачитывали конспекты. Очень важно, чтобы в процессе занятий в тех случаях, когда необходимо, магистранты учились пользоваться религиозными источниками, религиоведческими и богословскими аналитическими материалами и т.д.

В процессе обсуждения вопросов плана должна раскрываться организующая роль преподавателя, его умение направлять выступления магистрантов. Как это делать, не существует готовых «рецептов». В зависимости от того, что и как говорит магистрант, преподаватель должен, в случае, проявить терпение и дать ему высказаться, не задавая вопросов и не прерывая, в другом случае, например, при повторениях, многословии, уклонении от сути вопроса - направлять ход его выступления, ставя в этих целях дополнительные вопросы. Выполнение этой роли преподавателем во многом определяется степенью овладения им педагогическим мастерством.

Стремление достигнуть этого должно опираться на всестороннюю подготовку преподавателя, предварительное продумывание методов проведения занятия и умение установить деловой контакт с магистрантами. Немалое значение имеют и заранее подготовленные дополнительные вопросы, которые всегда должны вызвать оживленный интерес и возрастающее желание вступить в развернувшийся обмен мнениями. Опыт показывает, что в тех случаях, когда преподаватель не имеет заранее подготовленных дополнительных вопросов и надеется, что они появятся «на ходу», происходит резкое снижение общего уровня занятий и активности магистрантов.

В целях активизации магистрантов на семинаре методом дискуссии целесообразно призвать их к участию в исправлении ошибочных положений в выступлениях отдельных магистрантов, к разрешению неясных вопросов, возникших у ряда товарищей в процессе самостоятельных занятий по данной теме и поставленных ими на обсуждение, к целеустремленному рассмотрению возникающих вопросов.

На семинарском занятии обучение магистрантов должно быть соединено с воспитанием у них гражданских качеств и стремления к профессиональному совершенствованию. Воспитание в процессе преподавания – это превращение теоретических знаний магистрантов в убеждении и практических навык нахождения решения даже самых сложных жизненных и профессиональных проблем.

Полезно иногда поручать наиболее подготовленным магистрантам выступать с докладами по отдельным вопросам изучаемой темы в тех организациях, где они работают. Использование материала, изученного на семинаре, в целях подготовки к ведению межрелигиозного диалога прививает магистрантам навыки миссионерской работы, лучше закрепляет приобретенные знания, повышает их интерес к семинарским занятиям.

С учетом выработанной методики проведения семинарских занятий рекомендуется: а) не прерывать магистранта, если он излагает по существу правильное положение, но не придерживается формулировок учебника; б) в тех

случаях, когда по обсуждаемому вопросу один магистрант сказал прямо противоположное тому, что отметил другой магистрант, преподаватель должен разобрать оба высказанные мнения. В этих случаях важно выяснить как можно больше аргументов в защиту этих мнений; обычно это вызывает интерес, и, в зависимости от вескости высказанных магистрантами доводов, группа с помощью преподавателя приходит к общему мнению; в) различать дискуссию по принципиальным проблемам и споры - по второстепенным, а иногда даже и по не имеющим интереса вопросам. Первая должна поддерживаться преподавателем, ибо она способствует усвоению темы, проявлению инициативы, воспитывает творческое понимание теории, поднимает ответственность за высказанные мысли. Нельзя допускать, чтобы пустые споры подменяли собой интересную дискуссию; г) следить за культурой речи магистрантов, задавать вопросы всей группе, либо предоставляя слово магистранту, изъявившему желание ответить на вопрос, либо вызывая для ответа того или иного магистранта; д) не ставить одновременно несколько вопросов, так как магистрантам в этих случаях трудно сосредоточиться; е) не требовать ответа от самого магистранта, задавшего неясный для него вопрос, это стесняет магистрантов в обращении к преподавателю с вопросами; в этих случаях надо выяснить, нет ли желающих ответить на поставленный вопрос.

Большое значение при проведении семинара имеет педагогический такт. Известно, что одни магистранты часто выступают, а другие воздерживаются. Важно помочь магистранту выступить в первый раз, преодолеть в себе робость.

Если в процессе обмена мнениями магистранты коснулись положений, которые по-разному освещены в литературе и по ним нет общепринятого мнения, преподаватель должен высказать свою точку зрения по данному вопросу, не навязывая ее магистрантам. В таких случаях следует сосредоточить внимание магистрантов на положительных и отрицательных сторонах различных точек зрения, пояснить, что в случаях спора не следует наспех присоединиться к одной из существующих точек зрения. Важно направлять магистрантов на путь глубокого изучения спорных в религиоведении и теологии диалога вопросов.

Имея в виду дальнейшее самостоятельные занятия магистрантов, при проведении семинара желательно фиксировать отдельные факты подмены магистрантом изучения рекомендованной литературы, чтением популярных брошюр. Далее важно на примере, непосредственно имеющем отношение к теме семинара, убедительно показать, что при несомненных положительных качествах комментаторская литература по глубине и четкости изложения никогда не заменит ценности первоисточников. В случае, если в ходе дискуссии явно обнаружилось неполное усвоение магистрантами той или иной работы, необходимо рекомендовать повторное чтение данной литературы. Интерес магистранта к более глубокому изучению того или иного вопроса темы должен получить поддержку на семинаре со стороны преподавателя, в частности, путем

приглашения этого магистранта на консультацию для направления его самостоятельной работы в заинтересовавшей его области знаний.

Заключительное слово преподавателя в семинарском занятии имеет существенное значение. Рекомендуется два вида заключения: очередное - после обсуждения магистрантами каждого вопроса темы и итоговое - в конце занятия, после обсуждения всей темы. Содержание заключительных выступлений преподавателя не может быть унифицировано. Ясно лишь, что методы построения заключительного слова не должны быть однообразными, многое здесь зависит от опыта преподавателя. Основой построения заключительного слова, как правило, является следующее:

1) после обсуждения магистрантами каждого вопроса можно рекомендовать трех-четырехминутное очередное заключение следующего содержания: общая оценка, имевшая место дискуссия по расследуемому вопросу; правильное объяснение тех положений, по которым мнения магистрантов разошлись, внесение дополнений, имеющих существенное значение; пояснение всего того, что нецелесообразно откладывать до итогового заключения, имея в виду, что магистранты в дальнейшем хуже воспримут данное замечание преподавателя; указание на связь разобранного вопроса с вопросом, который предстоит обсудить;

2) после обсуждения всей темы семинарского занятия можно рекомендовать преподавателю сделать шести-семиминутное итоговое заключение, которое должно содержать: анализ и оценку выступлений магистрантов; раскрытие перспективы дальнейшей работы над вопросами темы, заинтересовавшими магистрантов, указания на новейшую литературу по теме; переброску «мостика», связывающего изученную тему с самостоятельной работой магистрантов по другим темам курса. Главным в выступлении преподавателя на семинарском занятии во всех случаях должно быть стремление поднять самостоятельные занятия магистрантов по изучению предмета на более высокую ступень, возбудить у них интерес к предмету и использовать полученные знания на практике.

Подведение итогов семинарских занятий

После окончания всех предусмотренных учебным планом семинарских занятий магистрантам, которые представили хорошие конспекты и показали требуемые знания, начисляется бонус к сдаче экзамена; магистрантам, которые на занятия не явились или явились, но не имели надлежащих конспектов и не показали необходимых знаний, указывается на необходимость изучения материала семинарского занятия и явки на консультацию (или в специально указанное время) для беседы с преподавателем по существу темы и написания теста в присутствии преподавателя. Неполучение промежуточной оценки за семинарские занятия и тесты рассматривается как невыполнение учебного плана, а поэтому магистрант не допускается к экзамену по предмету.

После проведения семинарских занятий необходимо обсудить их результаты на заседаниях кафедры религиоведения. При этом главное внимание должно быть обращено на закрепление накопившегося опыта, методов и приемов работы. Следует установить, насколько удачно избраны темы занятий, сформулированы вопросы к ним, подобрана рекомендованная литература.

В зависимости от этого кафедра должна высказать свое мнение о необходимости освещения или исключения того или иного вопроса в лекциях, тематических консультациях, а также и об обсуждении некоторых вопросов на научных студенческих конференциях.

Все предложения по вопросам об улучшении семинарских занятий обобщаются кафедрой религиоведения для учета их при составлении заданий и организации занятий в будущем учебном году.

При проведении семинарских занятий в магистратуре Института теологии должны обращать внимание на способных магистрантов с тем, чтобы посоветовать им участвовать в работе научных конференций, а после успешной защиты магистерской диссертации рекомендовать их в аспирантуру.

### 2.3. Задание для управляемой самостоятельной работы студентов

Самостоятельная работа по дисциплине «Аналитическое религиоведение» является одной из основных форм учебной деятельности, в процессе которой магистрантом анализируется и обобщается прочитанный на лекциях учебный материал, совершенствуются полученные на семинарских занятиях учения и навыки, осмысливаются, углубляются и расширяются его знания. Самостоятельная работа служит для изучения дополнительной литературы, проведения самостоятельного эмпирического исследования, реализации творческого потенциала в области изучаемой дисциплины.

Особую роль при изучении аналитического религиоведения и теологии диалога играет управляемая (контролируемая) самостоятельная работа. Ее особенность заключается в том, что она ведется под контролем преподавателя, который не только знакомит магистрантов с формами и методами данного вида учебной деятельности, но и определяет задания, дает рекомендации по ее выполнению, контролирует процесс самостоятельной работы, проверяет ее результаты. Управляемая самостоятельная работа организует и направляет деятельность магистранта, позволяет ему эффективнее сформировать соответствующие умения и навыки, что является важным развивающим фактором для дальнейшего совершенствования молодого специалиста в области его будущей профессиональной деятельности.

В качестве основных форм самостоятельной работы магистрантов по курсу «Аналитическое религиоведение» предусмотрены:

– конспектирование учебной литературы;

– составление обзора научной литературы по заданной теме;
– самостоятельное освоение научной литературы, представленной монографическими исследованиями по тематике дисциплины и тематическими статьями в научных журналах;
– работа со справочными и энциклопедическими изданиями в читальном зале библиотеки Института теологии.

Самостоятельная работа магистрантов по учебной дисциплине «Аналитическое религиоведение» организуется кафедрой религиоведения Института теологии БГУ в соответствии с Положением о самостоятельной работе магистрантов, утвержденным ректором Института теологии БГУ. Самостоятельная работа осуществляется в виде аудиторных и внеаудиторных форм. Для оценки качества самостоятельной работы магистрантов осуществляется контроль за ее выполнением. Формы контроля устанавливаются кафедрой (собеседование, проверка заданий, тестирование, коллоквиум).

Управляемая самостоятельная работа магистрантов Института теологии по дисциплине «Аналитическое религиоведение» организуется в форме коллоквиума. Она ориентирована на практическое овладение определением типов личностей и умение характеризовать особенности их религиозного сознания. Для достижения этой цели важное значение имеет не только самостоятельная работа студентов с предлагаемыми для изучения текстами и прослушивания в домашних условиях выступления преподавателя, но и психологический практикум вместе с другими обучающимися в непринужденной обстановке во внеучебное время.

Знание личностных патологий с особенностями религиозных грехов помогает магистранту осознать, какой должна быть нормальная личность. Если человеком рождаются, то личностью становятся. Личность – уникальность, непохожесть человека. Разбирая повседневные характерные особенности типов личностей, магистрант должен научиться связывать их с особенностями религиозного сознания этих типов личностей. Магистрант должен самостоятельно осознать, что возрастание в личность – бесконечный процесс, именуемый в христианстве обожением. Коллективно анализируя себя и своих сокурсников, магистрант должен уяснить, что личность – это интегрирующее начало, которое включает как врожденные, так и приобретенные факторы.

Соотнеся полученный опыт психологического анализа со знанием положений теологической антропологии, магистрант должен понять, что свобода воли личности – аспект врожденного образа Божия в человеке и приобретаемого в ходе жизни нравственного подобия Иисусу Христу. В результате у магистранта формируется навык духовного общения с другими людьми. При этом он принимает как данность то, что нормальная личность неисчерпаема и

непредсказуема в силу присущей ей свободы воли. Чем свободней личность, тем она активней.

**Коллоквиум.** ***Тема 5. Психологические установки восприятия религии*** **(2 ч.)**

*Форма контроля: свободное обсуждение магистрантами проблем антропологии и амартологии под наблюдением преподавателя.*

Вопросы коллоквиума:

1. Характерные особенности типов личностей.
2. Патохарактерологические расстройства у типов личностей.
3. Религиозные грехи, соответствующие типам личностей.

Литература:

1. Данилов, А.В. Единство и многообразие религии. Аналитическое религиоведение и теология диалога. – Минск: Издательский центр БГУ, 2004. – С. 107–123.
2. Хоменко, Н.В. Личность. Теории личности: учеб.-метод. пособие. – Минск: БГМУ, 2017. – 28 с.
3. Данилов, А.В. Антропологические аспекты соотношения природного и духовного // Бог-человек-мир. Богословские, философские и этические аспекты внедрения передовых технологий в жизнь человека. – М.: Сретенская духовная академия, 2022. – С. 71–79. Режим доступа: https://www.youtube.com/watch?reload=9&v=_qslsD6JqJM

.

## 3. РАЗДЕЛ КОНТРОЛЯ ЗНАНИЙ

### 3.1. Тестовые задания

*Каждый магистрант должен самостоятельно пройти 9 компьютерных тестов. Жесткая система оценки: частично правильный ответ неверен.*

**Тест 1.** ***Тема 1–2 (Учебник С. 10–34)***
Режим доступа: https://eduit.bsu.by/mod/quiz/view.php?id=775

**Тест 2.** ***Тема 3–5 (Учебник С. 35–71)***
Режим доступа: https://eduit.bsu.by/mod/quiz/view.php?id=776

**Тест 3.** ***Тема 6 (Учебник С. 72–95)***
Режим доступа: https://eduit.bsu.by/mod/quiz/view.php?id=777

**Тест 4.** ***Тема 7а (Учебник С. 96–107)***
Режим доступа: https://eduit.bsu.by/mod/quiz/view.php?id=778

**Тест 5.** ***Тема 7б (Учебник С. 107–132)***
Режим доступа: https://eduit.bsu.by/mod/quiz/view.php?id=779

**Тест 6.** ***Тема 7в (Учебник С. 132–161)***
Режим доступа: https://eduit.bsu.by/mod/quiz/view.php?id=780

**Тест 7.** ***Тема 7г (Учебник С. 161–238)***
Режим доступа: https://eduit.bsu.by/mod/quiz/view.php?id=781

**Тест 8.** ***Тема 8–10 (Учебник С. 240–272)***
Режим доступа: https://eduit.bsu.by/mod/quiz/view.php?id=782

**Тест 9.** ***Тема 11–13 (Учебник С. 273–314)***
Режим доступа: https://eduit.bsu.by/mod/quiz/view.php?id=863

### Тестовые вопросы

1. В чем заключается психологическое противоречие религиозного плюрализма?
2. Отрицательные аспекты какого экуменизма критикуются в Русской Православной Церкви?
3. Как называется экуменический конфликт сер. XIX в. между Католической церковью и Прусским государством?
4. Какие два экстремальных заблуждения порождают напряженность ситуации религиозного плюрализма?

5. Какие основания предусматриваются гипотезой единства религий?
6. Кому принадлежит формула по самотрансцендентности человека: «существовать – значит постоянно выходить за пределы самого себя»?
7. Какой мыслитель Нового времени говорит о «логике сердца»?
8. Какие структурные элементе присутствуют в религии?
9. Каковы логические варианты единства религии?
10. Каковы основные факторы антропологического многообразия, влияющие на многообразие религии?
11. Какие модели объяснения религиозного моногообразия следуют из антропологического фактора религии?
12. Типичным представителем какой концепции соотношения религий является Карл Ранер?
13. Типичным представителем какой концепции соотношения религий являются Джон Хик и Пол Книттер?
14. Слова какого известного в Новом Завете и Талмуде раввина практически повторяет формула «правого» плюрализма?
15. Назовите логический эквивалент евангельских слов Христа: «Кто не со Мною, тот против Меня».
16. Сколько мистерий реализуется в историческом множестве подлинных религий?
17. Что означает термин «секуляризм»?
18. С чем объективно связана христианизация мира?
19. Чем является миф?
20. Ритуализировано ли сознание человека?
21. Чем формально фиксируются рамки традиции религиозного сознания?
22. Идентична ли перемифологизация демифологизации?
23. Соотнесите исторические религии с их восприятием времени.
24. Соотнесите психологические установки восприятия религии с концепциями соотношения религий.
25. Соотнесите образы смыслополагания с характерными высказываниями.
26. Достройте высказывание: «Различность религий предполагает…»
27. Какая духовная перемена, повлекшая за собой изменение образа мышления, произошла в позднем средневековье?
28. Какой метод мышления стал доминировать в Новое время?
29. Является ли религиозная дилемма «спасение-проклятие» универсальной?
30. Эквивалентны ли понятия «вера» и «религия»?
31. Какие индийские, арабские и греческие понятия, относящиеся к религии, можно связать друг с другом?
32. Какая структура комплементарна исторической природе религии?
33. Какое понятие определяется латинским высказыванием «fides quaerens intellectum»?

34. Латинское слово «religia» имеет этимологические интерпретации. Назовите их.
35. Каким латинским термином обозначается религия как сознание зависимости от Бога?
36. Что означает объективность?
37. Что соответствует постулату позиционно независимого мыслителя?
38. Плодом какой эпохи является требование объективности в познании?
39. Достройте высказывание: «Позиция исследующего какую-либо религию …»
40. В какой религиозной традиции вера требует своего осмысления?
41. Религиоведение по сравнению с теологией устанавливает… Что?
42. Антропологические доминанты европейского религиоведа – это …
43. Требования беспристрастного и объективного подхода к религии – это …
44. Религиоведческая модель религии воспринимается адептом этой религии обычно как …
45. Что теология помогает религиоведу глубоко отрефлексировать?
46. Какие структурные уровни существуют в религии?
47. Что представляет собой логос человека?
48. Какой структурой определяется человек как существо с собственными конститутивными законами, делающими его тем, что он есть, и подготавливающими к тому, чем он должен стать?
49. Предполагает ли механизм интерсубъективной коммуникации для индивидуума ограничение его взаимодействий с другими индивидуумами?
50. Может ли предмет исследования быть инструментом исследования?
51. Кто считает, что духовные процессы – это производные мозга?
52. Что означает комплексность?
53. Отражают ли, согласно И. Канту, чувственные данные действительный мир в духе?
54. Согласно структурализму, действительность является абстрагированным от феноменального мира ансамблем…
55. Согласно Ж. Пиаже, кантовские категории…
56. Что существенно для личности, действующей по свободной воле?
57. Что трансцендирует мистический опыт?
58. Что покрывает собой непостижимое, трансформируя его в постигаемое? Введите слово в именительном падеже с маленькой буквы.
59. Свидетельствует ли мистик о единстве религиозного опыта?
60. И. Кант заменил кортезианский субстанциальный дуализма на …
61. Какие темпераменты с их свойствами определяет Гиппократ?
62. Сколько типов личности насчитывается в соционике?
63. Для какого типа личности, близкого к эндогенному процессу, свойственно состояние «дерево-стекло»?
64. К какому типу личности относится литературный герой Дон Кихот?

65. К какому типу личности можно отнести городских юродивых?
66. Характерно ли для истериков кречмеровское соотношение между физиологическими и психологическими чертами?
67. К какому типу личности относится женщина, находящаяся в обмороке только в присутствии других людей?
68. Какой тип личности характеризуется педантизмом и замедленностью?
69. К какому типу личности относится тревожная мама, постоянно кутающая без надобности своего ребенка?
70. К какому типу личности относится религиозный традиционалист и застегнутый на все пуговицы консерватор?
71. Какой тип личности является социальной базой для формирования и развития религиозных ересей?
72. К какому типу личности относится Печорин из романа Лермонтова «Герой нашего времени»?
73. Какому типу личности Ноздрев из гоголевских «Мертвых душ»?
74. Приведите в соответствие типы личности с характерными для них душевными страстями
75. Сколько сфер проявления характерны для личности?
76. Напишите индуистский эквивалент понятию «мировоззрение», «вероучение».
77. В чем заключается смысл догм, формулируемых в религиозном учении?
78. Сколько догм насчитывает индуизм веданты?
79. Что изначально означало слово «догма» в древнегреческом языке?
80. Кто из средневековых мистиков объяснял мусульманам догмат о Троичном Боге?
81. Верно ли, что каждая религия имеет догмы, чтобы формализовать свои смыслополагающие конструкты?
82. Могут ли в религии быть догмы, не имеющие рациональной или интеллектуальной формы?
83. Верно ли высказывание: «С религией может сущностно соотноситься одно определенное учение»?
84. Назовите схоластическое учение, не согласное с учением томизма.
85. Кто ввел в теоретическую философию термин «интенциональность»?
86. Предельные смыслы в горизонте вечного и бесконечного формируют религиозную интенциональность в виде …
87. От чего зависит моральная интенция человека?
88. Сходны ли этики в различных религиях сильнее, чем их догматики?
89. Какие оптимизирующие функции прослеживаются в религиозных ритуалах?
90. Дополните высказывание: «Магические и религиозные формы встречаются в смешанном виде…»
91. Дополните высказывание: «Чем сильнее проявляется эмоциональная составляющая в религиозности, тем сильнее развивается …»

92. Какое чувство, согласно Шлейермахеру, лежит в истоке религии?
93. Кто из критиков религии связывал возникновение религии с проекцией человеческих чувств?
94. Экклезиологической аспект религии означает, что в первую очередь, религия – это …
95. В культурах, где нет особого различия между святым и мирским, религия и культура …
96. Какие понятия европейской культуры формировались в контексте христианства?
97. Является ли социализирование религиозным процессом?
98. Дополните высказывание: «Каждый культурный контекст сформирован …»
99. Дополните высказывание: «Если должен произойти синтез культур, то религиозный синтез …»
100. Дополните высказывание: «С конкретной культурой существенно связаны …»
101. Существуют ли религии, игнорирующие материальную составляющую человека?
102. Как часто процесс смыслополагания является религиозным?
103. Какие аргументы помогают понять трансцендентную сторону религии?
104. Сколько существует религиозных интерпретаций отношения между временем и вечностью?
105. Назовите две основные неподлинные формы религии.
106. Кто из ученых считал, что общие черты в различных религиях представляют собой останки и рудименты прамонотеизма?
107. Кто из ученых предложил в религиоведении теорию «нуминозного»?
108. Верно ли высказывание, что все религии с небольшими отклонениями имеют одну формальную структуру?
109. Сколь сильно отличаются содержательные интенции различных религий?
110. Какие аспекты религиозного духа подчеркивают различные религии?
111. Какие варианты развития центробежного движения существуют в истории религий?
112. Какой характер имеют процессы дивергенции и конвергенции религий?
113. Какие принципы соответствуют дивергентным и конвергентным процессам?
114. Является ли культовая практика религиозной церемонией?
115. Какие стадии религиозного диалога предполагает подлинный экуменизм?
116. Какое отношение между религиями требуется с учетом их динамической конвергенции?
117. Что означает динамическая конвергенция религий?
118. К чему ведет историческое развитие человека в плане религиозного сознания?

119. Чему прямо пропорциональна социализация?
120. К чему приводит то, что религиозность индивидуализируется?
121. Чему соответствует многообразие религий?
122. Сколько основных фаз религиозного развития можно выделить?
123. Как соотносятся между собой религия и культура?
124. Может ли религия абсорбироваться культурой?
125. Дополните высказывание: «Религиозная конвергенция – это…»
126. Сколько возможно решений проблемы «встречи религий» в глобализирующемся мире?
127. Что является предпосылкой успеха межрелигиозного диалога?
128. Какую «единость» подразумевает «кафоличность» религии?
129. Может ли кафолическая религия быть ограниченной историческими рамками?
130. Дополните высказывание: «Кафоличность исторической религии – это…»
131. Может ли кафолическая религия быть идентифицирована с конкретным историческим феноменом?
132. Возможна ли религиозная монополизация одной исторической религии в ситуации культурного, экономического и политического плюрализма?
133. Что будет означать историческая актуализация кафолической религии?

### 3.2. Список вопросов к экзамену по дисциплине

1. Проблематика анализа религии. Гипотеза единства религии
2. Варианты единства религии. Антропологический фактор и многообразие форм религиозных феноменов
3. Концепции соотношения религий. Религиозный опыт
4. Религиозная перемифологизация и секуляризация
5. Центростремительная психологическая установка восприятия религии
6. Центробежная психологическая установка восприятия религии
7. Эссенциальный и экзистенциальный образ смыслополагания
8. Религия как комплексный антропологический факт
9. Субстанциальный и функциональный методы мышления
10. Два метода изучения религии
11. Значение понятия «религия»
12. Классификация типов личности на основе отклонения к психопатиям
13. Характерные душевные страсти у типов личности
14. Соотношение природного и духовного в человеке
15. Символическое смыслополагание. Свойства и функции символа
16. Соотношение религии и религиозного учения
17. Религия как экзистенциальный фактор
18. Религия как интеллектуальный фактор

19.Религия как интенциональный фактор
20.Религия как эмоциональный фактор
21.Религия как социальный фактор
22.Религия как природный фактор
23.Религия как духовный фактор
24.Религия как метафизический фактор
25.Религия как темпоральный фактор
26.Анализ процесса религиозного развития: дивергенция и конвергенция
27.Индуктивный и дедуктивный анализ религиозных изменений
28.Кафоличность религии. Религия надежды

# 4. ВСПОМОГАТЕЛЬНЫЙ РАЗДЕЛ

## 4.1. Учебная программа по дисциплине

(Содержание учебного материала)

**ВВЕДЕНИЕ**

Проблема соотношения “религии” и “религий”, ее важность для религиоведения и теологии. Религиозное сознание. Радикальная релятивность религиоведческого исследования. Девальвация правил веры в современном обществе. Инструментализация и редукция религии. Взаимосвязь между степенью социальной интеграции и степенью религиозной идентификации.

**Часть 1. Единство Религии**

**Тема 1. Начало анализа: необходимость новой постановки вопроса**

Синтез культур. Множественность религий: многообразие и разнообразие. Множественность образов веры как логический “скандал”. Экумена. Экуменизм “сверху” и “снизу”. Сосуществование, толерантность, диалог. Теологическое направление религиоведения. Два экстремальных заблуждения.

**Тема 2. Принцип единства**

1. Гипотеза единства религий и формальная схема религии

Единственность религиозной вершины. Критерий соответствия истине. “Религия” в религиях. Антропологическое и онтологическое основания гипотезы. Трехступенчатая структура религии. Творческая самореализация человека и смысл. Религиозность.

2. Варианты единства религий

Два варианта единства религий: зародышевый принцип религии, принцип историчности истинной религии. Затруднения обеих интерпретаций единства религий.

3. Антропологический фактор и многообразие форм религиозных феноменов

Человек как система трех экзистенциально различных структурных уровней. Принцип реализации цели. Взаимосвязь структуры и формы с функцией. Развитие, изменение в полярности имманентное-трансцендентное. Человек как стохастическая – вероятностная система. Совершенного человеческого естества не существует. Инкарнированность единства религий. Единство религий как экзистенциальное единство динамического и исторического характера. Четыре модели объяснения религиозного многообразия.

4. Концепции соотношения религий

Три формы взаимоотношения религий: синкретизм, эксклюзивизм и инклюзивизм. Плюрализм: левый (Ганс Кюнг, Вольфхарт Панненберг, Раймундо Паниккар) и правый (Вильфрид Контуэлл Смит, Джон Хик и Пауль Книттер). “Плюралистическая теология религий”.

5. Путь к единству и Мессия

Единость Бога и социальное многообразие. Мессия как откровенный и сокровенный. Кафоличность и конфессиональность.

## Тема 3. Опыт – мистерия – миф

1. Религиозный опыт

Церковь как тело и видимый организм. Мистическая реальность в религиях. Экзистенциальность и необъективируемость религиозной истины. Множественность индивидуальных опытов спасения.

2. Единая мистерия

“Мистерия” как содержательный предмет религиозного опыта. Космотеандрическое единство. Одна мистерия во множестве религий. Дилемма религиозного диалога. Правило: благоговение перед своей верой и уважение иных вер. Показуемость веры.

3. Миф и перемифологизация

Перемифологизация и секуляризация. Миф как инструмент познания (или логоса) истинного. Миф и границы толерантности. Утрачивание современным человеком ритуалов. Пространство предданного: культ и миф. “Перемифологизация”. Секуляризация как процесс пенетрации “позитивной реальности” в мир. Сакрализации мира. Схема отношения к реальности в религиях. Перемифологизация и современная культура. Радикальная релятивность реальности. Человек как концентрация всей реальности. Самоцентрированность реальности. Радикальная релятивность реальности. Антропологическая и религиозная *constitutio* человека.

## Тема 4. Психологические установки восприятия религии

1. Интровертивный и экстравертивный полюса

Две экстремальных психологических установки (Л.Ланге): центростремительная (центрипеталистская) и центробежная (центрифугалистская). Конститутивные полюса индивидуации личности: интровертивность и экстравертивность (Карл Густав Юнг). Установки как психологические тенденции.

2. Центростремительная установка.

Негативная центростремительная установка. Акцент на чистоте собственной веры и красоте и совершенстве собственной религии. Реалистичная и экзистенциальная установка. Основа общинности. Конкретность религии и традиционализм следования вере. Позитивная центростремительная установка. Лучшее исполнение своей религии. Внутреннее ядро собственной религиозной

традиции. Веротерпимость. Универсальность религии и второе обращение внутри религии.

3. Центробежная установка

Позитивная центробежная установка. Радикальное отрицание всех религий. Формы: агностицизм или идеологический атеизм. Отсутствие истинной религии. Все религии одинаковы в ложности. База секулярного общества. Негативная центробежная установка. Религиозный индивидуализм и инновации.

**Тема 5. Анализ диалектических предпосылок**

1. Unitas – pluralitas

Анализ высказывания: "Все религии одинаковы". *Contradictio in adjecto*. *Contradictio in objecto*. *Contradictio in re*. Два модуса одинаковости. Существует ли возможность различных религиозных форм, т.е. численно различных воплощений одной сущности религии? Диалектический анализ.

2. Эссенциальный образ смыслополагания. А) Эссенциальный максимализм: Существует только одна религия как конкретная историческая конфессия. В) Эссенциальный минимализм: Существует только одна религия, которая образует реальное ядро всех исторических религий.

3. Экзистенциальный образ смыслополагания.

Отношения феноменов "религия". Множественность религий.

4. Религия как комплексный антропологический факт

Формулы единства и многообразия религий обусловлены антропологическими различиями образов смыслополагания. Религия как феномен *sui generis*. Религия как сущность исторических феноменов и совершенная экзистенция. Религия как комплексный антропологический факт.

5. Субстанциальный и функциональный методы мышления.

Эпистемологическая черта современной культуры. Смена интересов с "почему" на "как". Естественные науки и философия. Два способа рассматривать религии: статическая структура, динамическая функция религиозной символической системы.

6. Дилемма "спасение – проклятие".

Утрата спасения. "Спасение" имплицирует "проклятие". Глобальная религиозная дилемма.

**Тема 6. Анализ понятия «религия»**

1. Общая методика изучения религии

Двойной смысл религии: 1)социально-культурное и культовое место индивидуума, 2)методический и концептуальный путь, которым индивидуум намерен преодолеть круг ограниченного человеческого бытия, становиться в большее. Методика религиоведения как последовательности двух фаз: а) знание фактов, б) их интерпретация. Отказ от определения понятия "религия". Религиозный факт. Метод исследования вещи зависит от природы самой вещи.

Теология как целокупное человеческое усилие понимания религии изнутри: *fides quaerens intellectum*. Классификация → типологизация → осмысление сущности. Интеллектуальная интерпретация религиозных фактов как философия религии в систематическом религиоведении.

2. Два метода осмысления феномена религии

Объективный и субъективный генетивы термина "философия религии". Языковые проблемы. Проблема зависимости человека от Бога. Три антропологических момента зависимости: смыслополагающее сознание, творчество и свобода реализации. Религия как трансцендентная и имманентная действительность человека. Два аспекта исследования религии: объективная и объективирующая человеческая ценность, субъективная и антропологическая характеристика. Два метода: феноменологический (базовый), антропологический (онтономия). Этимология термина "*religia*": *re-eligere* (блаж. Августин), *re-legere* (Цицерон), *re-ligare* (Лактанций). *Re-ligatio* и формы религиозного сознания. Различные аспекты религии. Структурные уровни религии и структурные уровни человеческой экзистенции. Многослойная природа религиозной действительности.

Позиция исследователя. Осмысление религии "изнутри": теология, теология миссионерства, теология диалога, теология религии. Осмысление религии "извне": религиоведение. Отношение между постановками вопросов "изнутри" и "извне".

3. Содержание понятия «религия»

## Тема 7. Структурные уровни религии и сущность религии

Антропологическая точка анализа (Н.Гартман, М.Шелер, Х.Плеснер, В.Дильтей, А.Гелен, Э.Ротхаккер). Сущность религии зависит от структуры человека. Природа человека. "Структурный уровень". Девять признаков. Антропологические уровни религиозной структуры. Схема религиозной структуры.

1. Первый структурный уровень религии: религия как экзистенциальеый фактор человека

Первый и наиважнейший антропологический и религиозный структурный уровень. Осуществление и сущность человека. Религия как желание помощи человеческому осуществлению. Онтическое совершенство. Собственная цель человека как источник веры. Область рефлексии сознания.

Сущность религии и логос человека. Взаимосвязь сущности религии с сущностным аспектом человека. Онтологический аспект человека. Логос как орган и открыватель бытия. Человек – не чистый логос. Эссенция и экзистенция едины лишь в Боге. Онтическое, эссенциальное основание предваряет каждую онтологическую, экзистенциальную структуру. Человек как особое существо с собственными конститутивными законами (онтономией). "*Ex-sistentia*" и "*sistentia*" (Майстер Экхарт).

ИНДИВИДУУМ ЛИЧНОСТИ И МИСТИЧЕСКАЯ СТОРОНА РЕЛИГИИ.

А) Саморефлексия “я есть”.

Внешняя сторона эссенциально-онтического аспекта. Саморефлексия “я есть”. Исходный момент самосознания человека. Самосознание и индивидуальность. Встреча всех антропологических слоев бытия в человеке (интуиции, опыта, знания и веры и т.д.) организует мистический аспект первого структурного уровня человека и религии. Экспликация мистического структурного подуровня. “Я”, “Сам”, “Ты”. Индивидуум и личность, индивидуум личности. Чувство зависимости от Бога, “чувство тварности” (Ф.Шлейермахер, Р.Отто). “*Creatura in Deo est divina essentia*”. Религиозное сознание. Опыт человеческого “сам” и онтологизм (Л.Фейербах). Нет никакого автономного существа, отделенного от Бытия. Этимология слова *experientia*. Основанием возможности мистического опыта является особая структура онтического существа человека. Мистический опыт трансцендирует время. “Дбршана”. Мистический опыт как трансцендентальный контакт с априорной истиной и первичной структурой действительного человеческого бытия, человеческой сущностью. Божественная благодать. Трансмистический структурный уровень есть сокрытый источник учений каждой религии. Человек сущностно содержит в себе трансцендентное начало иного ему (учение адвайты шри Шанкары). Граница человека как бытийствующей системы определяется через редукцию человеком комплексности бытия, обозначаемую как смыслополагание. Смысл трансформирует непостижимое в постигаемое. Эта трансформация осуществляется как кодирование в символах. Символическое смыслополагание составляет религиозное сознание. Религия и учение религии. Ошибки экстремальных пониманий: 1)ортодоксия идентифицируется с монодоксией, 2)ортодоксия смешивается с метадоксией. Апофатизм и катафатизм.

В) Механизм отбора у индивидуума личности

Типы личностей: Определение типов личностей через патологические характеристики, Классификация индивидуумов личности на основе вектора отклонения к психопатиям, Соотношение патохарактерологических расстройств и душевных страстей. Варианты патохарактерологического развития личности и религиозные грехи.

Соотношение природного и духовного в человеке. Символическое смыслополагание и религиозный символ. Символическое смыслополагание. Свойства символа. Функции символа. Религиозное смыслополагание и религиозный опыт. Соотношение “я” и “сам”. Мистический опыт. Описание на метаязыке христианского богословия. Религия и религиозное учение.

2. ВТОРОЙ СТРУКТУРНЫЙ УРОВЕНЬ РЕЛИГИИ: РЕЛИГИЯ КАК ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЙ ФАКТОР ЧЕЛОВЕКА

Разум, воля и чувство образуют трилогию человеческих способностей. Различные органы познания (вера, интуиция, разум, представление и т.д.). Знать означает ассимилировать, осваивать бытие. Религия как “дарсана”,

мировоззрение, выработанное предками. Убежденность в истине учения. Догмы как транспонирование религиозных истин в область разума.

Догматическая сторона. Основополагающие интеллектуальные изложения религии как догмы. Этимология слова "*dogma*". Общее и различное в догматической стороне религий. Необходимость догм в религии. Доктринальная сторона. Рациональность человека. Учение как более или менее систематическая структура интеллектуальных истин, выраженных понятным способом (но не исключительно рациональным). Каждая религия развивает свое собственное учение как интеллектуальное транспонирование религиозного провозвестия. Каждая религия необходимо имеет учение. Соотношение между религией и религиозным учением: необходимость рациональной фиксации непостижимого; учение как условие развития религии; развитая вероучительная система не является существенным для религии; никакая религия сущностно не соединена позитивным образом с определенным учением; каждое религиозное учение зависит от религии, которую оно пытается эксплицировать, но не наоборот. В отличие от веры религиозное учение – это систематическое объяснение целой действительности с точки зрения религиозной веры. Религия – не учение, но она имеет учение.

### 3. Третий структурный уровень религии: религия как интенциональный фактор человека

Религия обладает динамическим характером. Экзистенциальная цель религии – это исцеление и спасение. Религия – более практическое стремление, чем теоретическая школа. Религиозная встреча различных вероисповеданий. Откровенность – это моральная добродетель, основа каждой религиозной встречи. Средства достижения религиозной цели: культ, законы, таинства, обряды и т.д.

Моральная или этическая сторона. Целью человека в практической сфере называют благо. Религия – путь к первичному благу и метод достижения полноты человеческого бытия. Мораль как действительный путь жизни, ведущий человека к его исполненности и лежащий в основании каждого закона. Мораль как интенция человека на раскрытие его в максимальную полноту бытия. Диалектика индивидуума и социума: экстернализация, объективирование, легитимация, интернализация. Религиозная традиция конституируется в постоянном моральном действии, происходящем в социальном контексте, особенно в критических ситуациях человека. Моральные законы религии. Согласие религий в этических основоположениях. Одинаковость этик в различных религиях не глубока. Учение морали как норм правильного поведения взаимодействует с догмой как выражением высшей истины. Совесть не является нечто первичным и постоянным в человеке. Моральная совесть является личностным и экзистенциальным связующим между людьми различных религий. Моральное суждение зависит от теоретических идей, т.е. от догматического видения индивидуума. Компромиссы. Человек еще не действует морально, когда желает совершить моральное действие, но он должен выполнить

и его онтологические условия. Видимая одинаковость интенции не доказывает идентичность моральных законов различных религий. Богослужение и его форма.

Ритуалистическая сторона. Религиозные предписания. Религия транспонирует высокие требования личностного видения в конкретные и общепонятные парадигмы. Переоценка этического структурного подуровня.

4. Четвертый структурный уровень религии: религия как чувственно-эмоциональный фактор человека

Религия как ответ на человеческий мир чувств. Религия – это не только чувство, но встречается с миром человеческих чувств и предлагает средство к воспитанию человеческого сердца, незаменимый элемент для гармоничного и полноценного развития человеческой личности. Эмоциональность человека. Без эмоциональной наполненности жизни человек остается некомпенсированным и несчастным. Объект изучения социологии религии. Религиозное чувство. Первый шаг феноменологии религий – открытие чувственно обусловленного аспекта религии. Страх, тоска, радость, доверие, любовь и т.п. представляются изначальным религиозным опытом. Теория религии как проекции мира человеческих чувств. Жажда к бесконечности и тоска человеческой личности по совершенству. В каждой религии есть одна или несколько линий благочестия.

5. Пятый структурный уровень религии: религия как общественный фактор человека

Цель человеческой жизни обладает общественным характером. “Религия избранных”?

Экклезиологическая сторона.

Экклезиологический аспект означает не столько организацию, сколько организм; и не внешний порядок членства, но внутреннюю структуру общины. Конститутивное единство человеческой жизни. “Карма”. Индивидуум – часть универсального пути человечества. Общественный характер религии. Ограничения принципа универсальности в исторических религиях. Инициация как введение индивидуума в религиозную общину. Каждая религия есть в известной степени экклесия.

Социологическая и культурологическая сторона. Религия говорит на определенном языке, принимает определенный характер и одевается в особое облачение, соответствующее ситуации пространства, времени, крови и культуры. Откровение как явление в социуме и культуре. Социологические отличия религий. Религия укоренена в конкретной ситуации человека во времени и пространстве: идеи, ритуалы, нравы, институты и т.д. Изменчивость внешних форм религии. Религия носит социологическое облачение. Религия – продукт культуры среди многих других. Культура – важный религиозный фактор. Совместность и неразделимость религии и культуры. Встреча культур влечет за собой встречу религий тех культур, если должен случиться синтез культур, то он включит в себя и религиозный синтез. Диалог религий – более чем симпозиум по

культуре. Некоторые религии существенно связаны с определенной культурой, другие, напротив, могут жить в других культурах и воздействовать на них. Чем историчнее какая-то религия, тем более она трансцендируется вовне определенных культурных границ. Изменение культуры влечет за собой религиозные перемены, и каждое культурное развитие означает религиозный кризис. Существуют культуры, которые нельзя связать с определенным видом религий, и наоборот. Встреча религий как историко-культурный императив. Два варианта точки схождения человеческих культур: внутренняя точка истории, вовнеположенная точка исторического экстремума.

6. Шестой структурный уровень религии: религия как природный фактор человека

Человек соединен с космосом не только как наблюдатель, но и как действующее лицо. Мир соучаствует в судьбе человека. Обрядовость религии.

Материальный фактор. Все религии учитывают как духовный, так и материальный факторы. Каждая религия предусматривает плоть и материальные средства, посредством которых человек задействует свое спасение.

Космологический фактор. Человек связан не только со своей плотью, но и со всей Вселенной. Религия обладает космологическим структурным уровнем. Влияние науки на религию. Две различных перспективы. Иерархическое место человека в космосе – это религиозный подход.

7. Седьмой структурный уровень религии: религия как духовный фактор человека

Духовный мир или мир духов. Спасение человека – космическое дело. Добрые и злые духи. Существование духовного мира – антропологический факт. Учение об ангелах и бесах: универсальная вера религии в мир духовных существ, влияние духов, вера в духов – составная часть религиозной веры. Двойственный аспект.

Ангельский аспект. Отношение между чисто духовным существом и воплощенным духом. Свобода человека и ангельский мир.

Демонический аспект. Человеческий путь к спасению – не автоматический процесс. Ошибки целеполагания. Демоны и злые духи. Преодоление искушения.

8. Восьмой структурный уровень религии: религия как метафизический фактор

Религия принимает участие в особом паломническом характере человеческого существа. Метафизические категории сущности человека и собственная природа религии. Если человек живет в горизонте своей предельной цели, то эта цель является человеческой функцией и решение этой функции есть религия. Религия зависит не только от природы человека, но также и от предельной цели человека, т.к. сам человек полностью зависит от нее. Природа религии зависит не от автономной природы человека, но от его онтономической структуры как бытия в Боге, с Богом, посредством Бога. Сущность религии зависит от природы Бога и религия есть метафизический фактор человека.

Человек как отношение к абсолютному. Характер полярности религии: зависимости от природы Абсолюта и от природы человека.

Имманентная сторона. Религия исполняет потребность человеческого существа к его исполненности и совершенству. Религия как род проекции человеческого желания. Человек творит для себя Бога, потому что сам Бог создал так человека. Религия – имманентная характеристика человека: внутренняя онтологическая надежда. Религия как ответ. Бессознательное как один из корней религии. Религия и язык. Кризис невинности. Медитация и бессознательное. Молитва.

Трансцендентная сторона. Религия – не просто компенсация человеческой недостаточности, но и восполнение собственной "природы" человека. Три аргумента трансцендентной стороны религии: феноменологический, метафизический, диалектический. Человек не может иметь никакой четко очерченной и окончательной идеи о религии. Религия как открытая система (эсхатологичность, внутренняя конверсия традиции). Историческая сущность и сверхисторическая цель. Символ как историческая действительность. Трансцендентность имплицирует "откровение" и инкарнацию божественного. Откровение и пророчество как элементы религии. Необходимость трансцендентного в религии. Вера и эсхатологичность. Историчность религии.

9. Девятый структурный уровень религии: религия как фактор соотношения времени и вечности

Человек – временное существо. Религия – временная реальность. Время как универсальный аспект религии. Спасение как освобождение от времени. Временное сознание является религиозной проблемой. Время означает особый модус человеческой экзистенции, конфронтирующий с рождением, смертью и воскресением. Время не противоположно покою, неизменности, но вневременному виду экзистенции, который именуют вечностью.

Сторона времени. Религия стремится вести временного человека к вневременному состоянию или состоянию полноты (исполненности) времен. Религия притязает быть временной, как человек, а с другой стороны быть сверхвременной, как Бог. Три вида духовности, согласующимися с тремя интерпретациями времени (с тремя интерпретациями отношения между временем и вечностью): время – это лишь иллюзия или чисто явление, вечность или окончательное состояние человека лежит по ту сторону времени, время – действенный процесс и онтическое становление. Классификация религий по их отношению ко времени. Развитие религий.

Сторона вечности. Религия существует для временного человека и ответственна за вечные и надмирные ценности этого временного человека. Совершенно мирская религия не была бы никакой религией. Вечная жизнь не означает вечность (обожение). Темпоинтернитет.

10. Общие положения

Девятимерная структура религии и ошибки в анализе религии. Неравноценность структурных уровней. Гетерогенность религии. Два аспекта религии: Бог и человек. Религия – богочеловеческая действительность.

## Часть 2. Многообразие религии

### Тема 8. Подлинность и истинность

Легитимность вопроса о подлинности и неподлинности религий. Недопустимость вопроса об истинности или неистинности религий. Два вида неподлинности. Суеверие и фарисейство. Катарсис религии. Неподлинная религия – ложная религия. Псевдорелигии и деструктивные культы. Две аксиомы.

### Тема 9. Метод статического анализа религии.

1. Два методических подхода

Методы исследования статической структуры религии: рассматривать религию с особой точки зрения, или рассматривать особую точку зрения самой религии.

2. Сходство религий.

Сравнительное религиоведение и выявление сходства религий. Теология и выявление отличия религий. Новые подходы в исследовании феномена религии.

Формальная структура. Религии имеют ту же самую формальную структуру, обладают теми же самыми сущностными чертами, на основании которых мы можем применять к ним формальное понятие религии. Все религии обладают тем или иным образом прежде рассмотренной девятимерной структурой.

Формальные учения. Формальные учения религий почти идентичны: признание позитивных ценностей истины, добра, любви и т.д., экзистенции абсолютного и существования морального закона, преходящести земной жизни. Формальная идентичность не означает субстанционального равенства. Содержательные интенции.

Религиозный дух. Формальным учениям родственен религиозный дух. Смысл к святому. Смещения акцентов и различные направления духовности.

### Тема 10. Динамика процесса религиозного развития

Центробежные и центростремительные процессы. Направления их развития. Дивергенция или конвергенция религий. Религиозное творчество и религиозная свобода человека.

1. Дивергенция

Вероучительные содержания. Хотя формальные черты религий сходны, религии отклоняются друг от друга в содержаниях и интерпретациях этих черт. Различия между религиями объективно наличны. Подлинная религиозная установка – лояльность, открытая и смиренная установка.

Культовые действия. Хотя религиозные упражнения, жизненные обычаи и богопочитания могут иметь те же внешние рамки, однако, способ заполнения этих рамок в каждой религии другой и различный. Онтологическая метаморфоза. Важнейшая составная часть культовых действий. Культ – не церемония: разрушение культа религии означало бы ее искоренение. Жертва.

Фактическая экзистенция. Религии – не абстракции, идеи или идеалы, но человеческие реальности с телом и душой. Инаковопоставление: иудаизм – христианство – ислам, индуизм – зороастризм – буддизм. Теория схождения религий и ошибки в отношении к религиям.

2. КОНВЕРГЕНЦИЯ.

Функциональная эквивалентность религий. Альтернативы религиозного рынка исполнения религиозной функции. Совесть как внутрикультурное явление. Религии как инструменты экзистенциальной функции спасения. Многообразие религий в теологическом контексте. Конвергенция и толерантность. Динамическая конвергенция означает не субстанциальную идентичность, но известную функциональную эквивалентность. Историчность как существенная черта религии: пространственно-временная структура. Многообразие религий соответствует многообразию исторических ступеней человечества. Аспекты восприятия религии: не судить о религии из иного ей культурного контекста, пропорциональность между историческим фактором народа и его религии, историческое развитие человечества –динамическая конвергенция религий, исторические факторы свободы и необходимости.

Исторический контекст функциональной эквивалентности. Историко-культурные факторы. Религия существует для человека, а не человек для религии. Человек существует для Бога. Соответствие религии, истории и культуры. Сближение культур и возникновение географического единства человечества.

Культурная гомогенность. Религия имплицирует человека, а не наоборот. Динамика развития религий. Три возможных варианта конвергенции. Культура как внешняя сторона религии (культура как секуляризированная религия). Культура зависима от религии. Мировые религии независимы от культуры, но нуждаются в культуре как средстве выражения или “необходимом облачении”. Вопросы религиозного человека постмодернистской культуры. Проблема встречи между религиями и аккомодация христианства к другим культурам взаимосвязаны. Христианство как совершенствование и восполнение подлинных религий.

Религиозная гетерогенность. Религия не является чисто внутрикультурным событием. Различия в культурном и религиозном ориентировании человека.

Историческая относительность. Относительность между религией и историей не означает релятивизм, но внутреннее отношение. Энтелехийная цель человеческой экзистенции и культурное окружение человека. Спасает не религия, но Бог.

## Тема 11. Исторически – онтологическая динамика

Люди не только имеют общую судьбу и схожи, но человечество как целое представляет собой известное единство. Особая историческая природа этого единства. Защита единства религий посредством бегства в сферу трансцендентного является не только разрушением религии, но и отрицанием единства. Исследование конвергенции религий с двух различных точек зрения: через индуктивное наблюдение фактического развития и через дедуктивные размышления о сущности Бога, истории и человечества.

1. Индуктивный анализ.

Тройная перспектива: психологическая интроспекция, феноменологически-социологическое изучение, теологическое размышление. Психологическая интроспекция религиозного мышления. Психология понимания религиозного многообразия. Религиозный диалог и проблема совести. Установка понимания религии “изнутри” и ведение межрелигиозной дискуссии. Убежденность и убеждение. Межрелигиозная конвергенция в процессе диалога.

Феноменологически- социологическое наблюдение религиозного развития. Исторический рост религий: расширение своих границ и сближение друг с другом. Историческая конвергенция и ее примеры. Эклектизм и гомогенное развитие. Взаимовлияние религий. Теологическо–феноменологический аспект: диалектика полярности партикулярного и универсального. Никакая религия не примет извне то, что не откроет в себе самой как семена. Пять возможностей решения проблемы встречи религий. Осуществление религиозного согласия входит в центральную обязанность религии. Теологический дискурс о многообразии религии.

2. Дедуктивный анализ.

Единство человечества и религии трансцендентно и эсхатологично. Каждая личность несет на себе ответственность человечества. Движение к единству укоренено в человеческой природе. Межрелигиозный диалог не предполагает одну определенную веру. Единство религий является: трансцендентным и эсхатологическим, имманентным и историческим. Чем ближе люди на пути к Богу, тем теснее схождение религий. Апокалиптические времена. Историческое единство означает экзистенциальное и действительное Единобытие Бога, общества и веры, выражающееся в множественности обрядов, учений и культур.

## Тема 12. Кафоличность религии как исторический призыв

Функциональное единство религий и экзистенциальное стремление подлинных религий к единству. Христианство и кафоличность. Два противоположных значения понятия “единость”. Кафоличность как единость. Этимология слова “кафоличность”.

1. Диалектические импликации.

Полнота религии. “Кафоличность”, “экумена” и “универсальность”. Кафоличность религии и истинная религия. Совершенство и полнота сущности.

Современность. Кафоличность и религиозная конкуренция. Полнота религии и современность религии. Имманентность и трансцендентность. Религия Rw одновременно имманентна и трансцендентна каждой подлинной религии R1, R2. Доказательство утверждения: кафолическая религия Rw не замкнута историческими рамками, сверхдоктриарна. Претензия исторической религии на кафоличность не является претензией обладать, но становиться. Сверхдоктринальная природа. Кафоличность может быть лишь принципом исторической религии, быть универсальностью в потенции, фундаментальной вселенскостью, которая не воплощена в истории. Кафоличность религии не ограничена никакой системой и не исчерпывается никаким учением. Экзистенциальная миссия. Конкретная религия постольку кафолична, поскольку она тендирует к истинной религии. Кафолический принцип. Миссия кафолической религии как собирание воедино всех фрагментов нашего мира. Образ служения и любви.

2. Историческое значение.

Притязание всякой исторической религии на кафоличность может быть лишь историческим притязанием. Что означает историческая кафоличность? Какие последствия она имеет для различных религий мира? Диакония. Многообразие религий является одной из важнейших исторических сил. Преждевременная кристаллизация одной единственной религии, прежде чем будет достигнуто единство человечества, означала бы невосстановимую потерю ценностей и обеднение. Отсутствие альтернативы современному состоянию религиозного многообразия.

**Тема 13. религия надежды**

Святость – собственная ценность религии, она – ее особое право. Религия надежды как кафолическая религия. Кафоличность и соборность. Историческая религия как апостольская религия Откровения. Единая, святая, соборная и апостольская Церковь.

**Заключение**

Комплексность исследования религии. Определение религии. Единство как фундаментальная характеристика религии. Требование единства религий. Эсхатологический пункт «омега» и сверхисторическая кафоличность религии. Кафоличность как становление и призыв к развитию. Встреча религий.

## 4.2. Рекомендуемая литература

**Основная**


1. Данилов, А.В. Антропологические аспекты соотношения природного и духовного // Бог-человек-мир. Богословские, философские и этические аспекты внедрения передовых технологий в жизнь человека. – М.: Сретенская духовная академия, 2022. – С. 71–79.
2. Данилов, А.В. Религия и экономика. Антропологический аспект от античности к современности // OIKONOMOS: Journal of Social Market Economy. – № 2(20). – Vilnius: Oikonomos European Research Association, 2021. – С. 27–36.
3. Данилов, А.В. Богословские концепции игры и антропология играющего человека // Церковная наука в начале третьего тысячелетия: актуальные проблемы и перспективы развития. – Минск: Изд-во Минской духовной академии, 2021. – С. 20–27.
4. Данилов, А. В. Функции ритуала в социуме // OIKONOMOS: Journal of Social Market Economy (Lithuania). – Vol. 1(24). – Vilnius: Oikonomos European Research Association, 2023. – P. 83–102.
5. Данилов, А. В. Религиозная коммуникация и религиозный рынок // Социум и христианство: Сборник статей VII Международной научно-практической конференции, г. Минск, 28–30 января 2023 г. – Минск: Изд-во Минской духовной академии, 2023. – С. 42–45.
6. Данилов, А. В. Феномен межкультурной теологии в контексте межконфессионального диалога // Церковная наука в начале третьего тысячелетия : актуальные проблемы и перспективы развития : мат. VII Межд. науч. конф., Республика Беларусь, г. Минск, 17 ноября 2022 г. – Минск: Изд-во Минской духовной академии, 2023. – С. 18–40.
7. Данилов, А. В. Функции ритуалов в религиозной коммуникации // Сборник материалов Седьмой международной научной конференции Института философии НАН Беларуси «Интеллектуальная культура Беларуси: гуманитарная безопасность в условиях глобальных вызовов» (Минск, 16–17 ноября 2023). – Т. 2. – Минск: Четыре четверти, 2023. – С. 171–175.


**Дополнительная**


8. Бергер, П., Лукман, Т. Социальное конструирование реальности: Трактат по социологии знания / Пер. с англ. Е. Руткевич; Моск. филос. фонд. – М.: Academia-Центр; Медиум, 1995. – 323 с. – (Первые публикации в России).
9. Вебер, М. Основные социологические понятия // Западно-европейская социология XIX – нач. XX веков. М., 1996. – С. 455-491.

10. Брентано, Ф. Избранные работы. – М.: Дом интеллектуальной книги, Русское феноменологическое общество, 1996. – 176 с.
11. Гуссерль, Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. – М.: Академический Проект, 2009. – 489 с.
12. Гуссерль, Э. Картезианские размышления. – М.: Академический проект, 2010. – 229 с.
13. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная философия // Философия как строгая наука. – СПб.: Владимир Даль, 2004. – 400 с.
14. Маритен, Ж. Знание и мудрость. – М.: Научный мир, 1999. – 244 с.
15. Мейендорф, Иоанн, прот. Введение в святоотеческое богословие. – Мн.: Лучи Софии, 2007. – 218 с.
16. Мерло-Понти, М. Феноменология восприятия. – СПб.: Наука, 1999. – 608 с.
17. Хоменко, Н.В. Личность. Теории личности: учеб.-метод. пособие. – Минск: БГМУ, 2017. – 28 с.
18. Шлейермахер, Ф.Д. Речи о религии к образованным людям ее презирающим. Монологи. – М.: Кучково поле, 2015. – 225 с.
19. Antes P. Religion' einmal anders // Temenos. 1978. № 14. – P. 34-56.
20. Berger P. L. A Far Glory. The Quest for Faith in an Age of Credulty. – N.Y., 1992. – 218 P.
21. Bernhardt R. Der Absolutheitsanspruch des Christentums: Von der Aufklarung bis zur pluralistischen Religionstheologie. – Gütersloh, 1990. – 263 S.
22. Bernhardt R. Horizontüberschreitung. – Gütersloh, 1991. – 251 S.
23. Bianchi U. (edit.). The Notion of „Religion“ in Comparative Research. – Roma, 1994. – 921 P.
24. Dennett D.C. Elbow Room. The Varieties of Free Will. – Cambridge; Massachusetts, 1984. – 200 P.
25. Dennett D.C. The Intentional Stance. – Cambridge; Massachusetts, 1998. – 388 P.
26. Feil E. Zur Bestimmungs- und Abgrenzungsproblematik von „Religion" // Ethik und Sozialwissenschaften. 1995. № 6. – P. 441-445.
27. Figl J. Säkularisierung // Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe. – Bd.4. – München, 1985. – 440 S.
28. Fowler J. Stages of Faith: The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning. – San Francisco, 1982. – 332 P.
29. Gogarten F. Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem. – Gütersloh, 1987. – 229 S.
30. Hasenfratz H.-P. Die Seele. Einführung in ein religiöses Grundphänomen. – Zürich, 1986. – 131 S.

31. 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.
32. Huntington S. P. The clash of civilizations and the remaking of world order. – N.Y., 1996. – 367 P.
33. Kohl K.-H. Ein verlorener Gegenstand? // Zinser Hartmut (Hg.). Religionswissenschaft. – Berlin, 1988. – S. 252-273.
34. Küng H. Projekt Weltethos. – München, 1990. – 191 S.
35. Lübbe H. Religion nach der Aufklärung.– Graz, 1986. – 336 S.
36. Luhmann N. Funktion der Religion. – Frankfurt a.M., 1977. – 323 S.
37. Marr D. Vision. – San Francisco, 1982. – 397 P.
38. Mildenberger M. Die religiöse Revolte. – Frankfurt a.M., 1981. – 318 S.
39. Oser F., Gmünder P. Der Mensch, Stufen seiner religiösen Entwicklung. Ein strukturgenetischer Ansatz. – Gütersloh, 1988. – 240 S.
40. Pollack D. Was ist Religion? Probleme der Definition // Zeitschrift für Religionswissenschaft. 1995. № 3. – S. 163-190.
41. Ratschow C.-H. Säkularismus. // Die Religion in Geschichte und Gegenwart. – Tübingen, 1986. – Bd.5. – S. 1288-1296.
42. Saler B. Conceptualizing Religion. Immanent Anthropologists, Transcendent Natives, and Unbounded Categories. – Leiden, 1993. – 292 P.
43. Schwandt H.-G. (Hg.). Pluralistische Theologie der Religionen. Eine kritische Sichtung. – Frankfurt a.M., 1998. – 215 S.
44. 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.
45. Stent G.S. (ed.). Morality as a Biological Phenomenon. Berkley, 1980. – 295 P.
46. Stolz F. Komplementarität in Zugängen zur Religion // Sociologia Internationalis. – 1992. – № 30. – S. 159-176.
47. Waardenburg J. Reflections on the study of Religion. – The Hague, 1978. – 284 P.
48. Wahlström B. The Indefinability of Religion // Temenos. 1981. – № 17. – P. 101-114.
49. Waldenfels H. Begegnung der Religionen. – Bonn, 1990. – 377 S.
50. Waldenfels H. Christus und die Religionen, Verlag Pustet. – Regensburg, 2002. – 135 S.

### 4.3. Сборники аналитических материалов по межконфессиональному диалогу под редакцией автора

51. Кафоликия: сборник материалов конференций, посвященных межконфессиональному диалогу / под ред. А.В. Данилова. – Вып. 1. – Мн.: Тесей, 2003. – 128 с.
52. Кафоликия: сборник материалов конференций, посвященных межконфессиональному диалогу / под ред. А.В. Данилова. – Вып. 2. – Таганрог: Изд. Е.А. Сухова, 2005. – 86 с.
53. Кафоликия: сборник материалов конференций, посвященных межконфессиональному диалогу / под ред. С.Г. Карасевой. – Вып. 2 доп. – Мн.: Зорны Верасок, 2007. – 80 с.
54. Кафоликия: сборник материалов конференций, посвященных межконфессиональному диалогу / под ред. А.В. Данилова. – Вып. 3. – Мн.: Зорны Верасок, 2009. – 120 с.
55. Кафоликия: сборник материалов конференций, посвященных межконфессиональному диалогу / под ред. А.В. Данилова. – Вып. 4. – Мн.: Зорны Верасок, 2011. – 153 с.
56. Кафоликия: сборник материалов конференций, посвященных межконфессиональному диалогу / под ред. А.В. Данилова. – Вып. 5. – Мн.: Четыре четверти, 2013. – 109 с.

### 4.4. Электронные ресурсы

1. Данилов А.В. Единство и многообразие религии. Аналитическое религиоведение и теология диалога. Учебное пособие. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://elib.bsu.by/handle/123456789/150093. – Дата доступа: 04.05.2024.
2. Сайт дисциплины «Аналитическое религиоведение». [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://eduit.bsu.by/course/view.php?id=64. – Дата доступа: 04.05.2024.
3. Библиотека Гумер [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/index_philos.php?mode=author. – Дата доступа: 04.05.2024.
4. Электронная гуманитарная библиотека [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.gumfak.ru. – Дата доступа: 04.05.2024.
5. Библиотека электронных журналов по религиоведению и теологии Регенсбургского университета [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://ezb.uni-regensburg.de/fl.phtml?bibid=UBR&colors=7&lang=en&notation=B. – Дата доступа: 04.05.2024.