Религиоведение
В. Лебедев, А. Прилуцкий, В. Викторов

Предисловие

Авторы:

Лебедев Владимир Юрьевич – доктор философских наук, профессор кафедры теории и истории культуры Государственной академии славянской культуры;

Прилуцкий Александр Михайлович – доктор философских наук, профессор кафедры религиоведения Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена;

Викторов Вячеслав Юрьевич – кандидат философских наук, доцент кафедры общих гуманитарных дисциплин Российского государственного социального университета (г. Клин).

Рецензенты:

Смирнов М. Ю. – доктор социологических наук, доцент кафедры философии религии и религиоведения Санкт–Петербургского государственного университета;

Малыгина И. В. – доктор философских наук, директор института культурологии и музееведения, заведующая кафедрой теории культуры, этики и эстетики Московского государственного университета культуры и искусств.

Настоящий учебник по дисциплине «Религиоведение» охватывает материал, относящийся к общему (теория религии) и частному (история религий и рассмотрение отдельных религиозных систем) религиоведению. Он затрагивает все разделы соответствующего учебного курса, включая рассмотрение самого статуса религиоведения как науки, его современного положения, актуальных проблем, возможных путей их решения и научных перспектив. Его материал соответствует Федеральному государственному образовательному стандарту высшего профессионального образования третьего поколения.

В учебнике учтены новейшие направления в религиоведении, особое внимание уделено состоянию религии в современном мире, своеобразным процессам, происходящим в

этой сфере, которые могут затронуть каждого человека. Представлено краткое изложение взглядов на ключевые проблемы религиоведения, принадлежащих крупным представителям наиболее авторитетных школ и направлений. Даны определения необходимых религиоведческих терминов. Текст дополняют схемы, дающие наглядное представление о материале.

Для студентов высших учебных заведений, аспирантов, преподавателей, а также всех читателей, заинтересованных изучением религии.

Предисловие

Настоящий учебник предназначен для студентов вузов, изучающих учебный курс «Религиоведение». Знакомство с ним позволит студентам:

– знать: предмет и структуру научного религиоведения; специфику религиозного мировосприятия; отличия религиозной и светской культуры; структуру религиозного дискурса; особенности мифологической религиозности; мифологию и пантеон древних религий германских и славянских племён; основные положения концепции двоеверия в религиозной истории Руси; композицию христианской теологии; основные положения религиоведческой семиотики; специфику ранних форм религий; основные сюжеты древних мифологий; историю и основы вероучения и обрядовых практик христианства, ислама, иудаизма; основные течения в современном исламе; направления современного иудаизма, его богослужебный уклад и религиозные традиции; основные исторические религии народов Востока, их связь с национальными и языковыми культурами; религиоведческую специфику религиозного либерализма и консерватизма; конфессиональную структуру христианства; основные течения в других мировых религиях; тенденции изменения в современных религиях;

– уметь: критически анализировать религиоведческую литературу; пользоваться религиоведческими понятиями при сравнении обрядовых и вероучительных практик; обосновывать необходимость учёта религиозного фактора при анализе специфики национальных культур; правильно интерпретировать

специфику народной религиозности; разграничивать религиоведческий и теологический подходы к изучению религиозных феноменов; различать предмет теологии и философии религии; анализировать отдельные компоненты религиозного дискурса; с религиоведческих позиций анализировать мифологические сюжеты в искусстве; обнаруживать сюжетные и тематические параллели в религиозных представлениях различных народов; использовать элементы семиотического анализа при работе с религиозными представлениями; разграничивать понятия теологема и мифологема при анализе ранних и современных религий; классифицировать мифы на основании их содержания и сюжета; корректно и терминологически правильно излагать историю и специфику вероучения мировых религий; анализировать монотеистичекие и политеистические тенденции в эволюции религиозных представлений, элементы магизма в народной религиозности, явление религиозного синкретизма, понимать его источники; видеть вероучительную общность и различия аврамических религий; правильно объяснять проблему отношений между оригинальными текстами священных книг и их переводов на современные языки; ценить уникальный духовный опыт мировых религий, многообразие религиозных традиций и культур; использовать религиоведческие знания в преподавательской деятельности; обосновывать ценность религиозной толерантности;

– владеть: базовой религиоведческой терминологией; основными понятиями и проблематикой, смежной для религиоведения и теологии, религиоведения и философии религии; сформированным представлением о историческом и методологическом развитии научного религиоведения; способностями к аналитической интерпретации содержания ранних и современных религий; религиоведческой компетентностью, достаточной для анализа религиозных процессов, происходящих в современном обществе; различными подходами к определению понятия «религия»; основами исторического метода анализа религиозных явлений; основами сравнительного метода анализа религиозных явлений;

теоретической базой, необходимой для анализа религиозной ситуации; теоретической базой, на основании которой классифицируются различные религии; критериями выявления новых религиозных движений.

Авторы старались объективно изложить основные проблемы религиоведения, сохраняя баланс религиоведческой традиции в сочетании с относительно новыми подходами и направлениями (семиотический подход), избегая, однако, резких суждений и оценок. При рассмотрении вопросов, не имеющих однозначной трактовки, приводились различные подходы к их осмыслению для создания максимальной объективности. Это касалось и понятийно–терминологического аппарата в тех случаях, когда в понимании слов появлялась многозначность, требующая разъяснения. Читатель должен самостоятельно определить своё отношение к принципам религиозного мировоззрения.

Авторы ставят своей задачей сочетать доступность изложения с сугубо научным подходом к объекту исследования. Учитывая то, что обучение в вузе предполагает изучение курса философии, авторы не давали подробных характеристик личностей философов и учений, особенно известных и в обязательном порядке включаемых в курсы философских дисциплин, при их упоминании в тексте учебника. Также предполагалось, что понятия, общие для религиоведения и философии (например, «идеализм»), не требуют разъяснения или нуждаются только в минимальных пояснениях.

Ещё одной задачей авторов (отчасти определившей некоторые особенности подачи материала) было найти разумное соотношение материала относительно простого и материала сложного. При этом следует учесть, что как раз новейшие разработки в области изучения религии являются умеренно сложными, поскольку такова специфика науки в её современном состоянии. Нами был выбран следующий принцип: в ряде параграфов (особенно это относится к первой главе) представлен материал разных уровней сложности. Пользующийся учебником может остановить своё изучение на материале простом и относящемся ко всем минимальным требованиям к изучению религиоведения. Читатель,

заинтересовавшийся некоторой темой, может прочитать и дальнейшее, углублённое изложение. Сказанное относится ко всему параграфу 1.2, а также к материалу главы 1, касающемуся мифологии и соотношения религиоведения и теологии. Авторы надеются, что такой способ подачи материала сделает учебник полезным для читательской публики с разным уровнем предварительной подготовки и с разными мотивациями для чтения предлагаемого учебника.

При распределении огромного материала происходил неизбежный отбор, в ходе которого авторы руководствовались следующими принципами:

– особое внимание уделялось менее известному материалу, более скупо или односторонне изложенному в предшествующей литературе, объяснению наиболее проблематичных и трудных для понимания моментов, а также устоявшихся некорректных мнений, подчас становящихся негативной традицией и наиболее часто встречающихся ошибочных мнений;

– принималось во внимание наличие и качественный уровень имеющейся литературы по тому или иному вопросу, к которой студент мог бы прибегнуть для более подробного выяснения интересующих его сведений;

– в ряде случаев использовался принцип формирования концептуальной основы, обеспечивающей общее правильное понимание вопроса и минимум ориентирующих знаний. Этот базис позволяет легче и плодотворнее изучить вопрос, привлекая иные информационные источники.

При упоминании имён собственных использованы стандартные способы их написания, с учётом того, что в пределах религиозной субкультуры может быть принята иная орфографическая норма, касающаяся в первую очередь порядка написания прописных и строчных букв. Титулатура, подразумевающая указание на состоявшуюся канонизацию или иное особое состояние, учитывалась как часть имени и подвергалась стандартным традиционным сокращениям (например, св. – святой, бл. – блаженный), но без некоторых тонкостей, принятых в конфессиональных рамках и требующих сложных комментариев. Имена духовных лиц воспроизводились

с учётом существующей традиции их написания (притом, что она сильно варьирует порой в пределах одной конфессиональной группы). Еврейские и арабские имена давались в одной из существующих огласовок, иногда с произносительными вариантами и бытующими в обиходе эквивалентами (например, Мессия – Машиах).

Греческие, еврейские и подобные им морфемы приведены в упрощённой латинской транскрипции с учётом негуманитарной специализации адресатов учебника. Данные по словообразованию и этимологии также приводились в умеренном количестве, дабы не создать эффекта лингвистической перегрузки, учитывая негуманитарный профиль обучения студентов, для которых предназначен учебник.

В тех случаях, когда указание точных дат представлялось непринципиальным, указывался век в качестве более общей хронологии. Кроме того, тем самым преследовалась цель побудить самих студентов к самостоятельному уточнению деталей.

Для наглядности в учебнике приводятся фактические примеры, в том числе касающиеся ритуалов. В них отражена специфика вероучения и мировоззрения соответствующей религии, а, как показывает практика, знание этого раздела материала обычно малоудовлетворительно при наличии потребности восполнить дефицит знаний.

Вопросы, представленные в тексте учебника, предполагают проблемно–созидательный характер ответов: продуманы так, чтобы вводить студента в проблемные ситуации, побуждать обдумывать и сопоставлять прочитанное, рассматривать узнанное с нетривиальной стороны и стимулировать обращение к дополнительной литературе (разумеется, принималась во внимание её доступность).

В разделах и главах учебника некоторые сведения повторяются (в одном месте всегда полнее) для создания точек пересечения, скрепляющих материал и не позволяющих ему превратиться в механический набор глав и параграфов. Этой же цели служат отсылки, указывающие читающему, в каком разделе

он может найти нужный ему при прочтении дополнительный материал. Такая структура облегчает использование учебника.

Приведенные схемы выполняют иллюстративную роль и помогают представить сведения с помощью иного кодирования информации.

Часть 1.Введение в общее религиоведение

В результате изучения материалов части студент должен:

знать

• предмет и структуру научного религиоведения;

• специфику религиозного мировосприятия;

• отличия религиозной и светской культуры;

• структуру религиозного дискурса;

• основные положение религиоведческой семиотики;

уметь

• критически анализировать религиоведческую литературу;

• пользоваться религиоведческими понятиями при сравнении обрядовых и вероучительных практик;

• обосновывать необходимость учёта религиозного фактора при анализе специфики национальных культур;

• правильно интерпретировать специфику народной религиозности;

• разграничивать религиоведческий и теологический подходы к изучению религиозных феноменов;

• различать предмет теологии и философии религии;

• анализировать отдельные компоненты религиозного дискурса;

• с религиоведческих позиций анализировать мифологические сюжеты в искусстве;

• обнаруживать сюжетные и тематические параллели в религиозных представлениях различных народов;

• использовать элементы семиотического анализа при работе с религиозными представлениями;

• разграничивать понятия теологема и мифологема при анализе ранних и современных религий;

владеть

• базовой религиоведческой терминологией;

• основными понятиями и проблематикой, смежной для религиоведения и теологии, религиоведения и философии религии;

• сформированным представлением о историческом и методологическом развитии научного религиоведения;

• способностями к аналитической интерпретации содержания ранних и современных религий;
• различными подходами к определению понятия – «религия»;
• основами исторического метода анализа религиозных явлений;
• основами сравнительного метода анализа религиозных явлений;
• теоретической базой, необходимой для анализа религиозной ситуации;
• теоретической базой, на основании которой классифицируются различные религии.

Глава 1. Религиоведение как наука

1.1. Религия: значение термина и объем понятия

Современная наука знает множество определений термина «религия», но ни одно из них не стало общеупотребительным. Причина этой сложности коренится в многообразии религиозных традиций и практик, которые включают в себя как развитые теологические религиозные системы так называемых авраамических религий (иудаизм, христианство, ислам), так и различные сравнительно простые формы поклонения духам предков и природных явлений, практикуемые, например, племенами аборигенных народов Африки или Микронезии.

Сравнивая описание различных религиозных традиций и представлений, мы приходим к выводу, что на самом деле большинство свойств и качеств не объединяет их, но, напротив, разделяет, а зачастую и противопоставляет – бывают религии мифологические и догматические (о мифологии и догмате подробно говорится ниже), бывают религии, в которых преобладает или разум, или чувство, или воля (т.е. рационалистические, эстетические или этические), в которых «чувство доходит до экстаза или остаётся спокойным, в которых оно подавлено или приподнято; религии с частичной или с общей нравственностью; относящиеся к миру положительно или отрицательно; выражающиеся внешним образом или преимущественно в живописи и ваянии, или в музыке» [1]. Кроме того, существуют сложно поддающиеся классификации религиозные традиции, составляющие своеобразные «пограничные области», которые возникают на пересечении различных способов проявления религиозной веры.

Найти то общее, что представлено во всех существующих религиях, причём в объёме, достаточном для определения, оказывается практически невозможным. Из–за отсутствия общепринятого определения возникает ситуация, когда исследователь, приступая к изучению религиозных процессов, вначале вынужден оговорить, что именно он будет рассматривать в качестве религии. Тем не менее при всем разнообразии определений религии, их можно соотнести с

несколькими основными типами, которые будут рассмотрены ниже.

В российском религиоведении религия обычно определяется как вера в «сверхъестественное», причём предполагается, что эта вера находит проявление в неких социально значимых проявлениях деятельности человека. В качестве таких действий могут рассматриваться система религиозных ритуалов и мотивированное религиозной этикой поведение человека по отношению к другим людям и всей окружающей его действительности.

Такой подход можно рассматривать как попытку понятийного определения религии, так как в его основе лежит поиск признаков, свойственных всем религиям, и концептуальное осмысление этих признаков.

Однако понятие «сверхъестественное» тоже оказывается достаточно размытым. Если «сверхъестественное» понимать как необъяснимое, а именно так его обычно понимают, то тогда к сверхъестественному следует отнести и те явления и процессы, которые пока ещё не могут быть объяснены научно, но при этом, очевидно, не имеющие никакого отношения к области религиозного. Не всякое сверхъестественное обязательно связано с религией.

Кроме того, например первобытному сознанию вообще не свойственно противопоставление естественного и сверхъестественного, а различного рода духи и боги, которым поклоняется носитель такой религиозности, в его представлении ничуть не менее естественны, нежели он сам. Поэтому в соответствующих религиозно–мифологических представлениях боги могут стареть и умирать, вступать в брак с людьми, истекать кровью и т.д. Но на этом основании нельзя такие представления не считать религиозными.

Однако этой сложностью проблема не ограничивается.

Русский религиозный философ **С. Н. Булгаков** справедливо отмечает невозможность понятийного определения понятия «религия», поскольку *религиозное* не сводится к разуму, чувствам, представлениям, «но обнимает собой все эти особенности человеческого духа». «Сводить религию к известной

системе представлений, превращать её в своего рода метафизику – это ошибка, в которую впадали мыслители самых разных направлений: Гегель, Спенсер, М. Мюллер и Кант» [2].

На Западе близкой позиции придерживался **А.Гарнак**, утверждавший в лекциях о сущности христианства: «Мы теперь знаем, что жизнь не укладывается в общие понятия, и что нет такого понятия о религии, к которому действительные религии относились бы как виды к роду» [3].

В настоящее время данное представление активно развивается западными авторами, которые в большинстве своём считают, что определение религии возможно только в рамках определенного частного научного подхода к исследованию этого феномена – философского, антропологического, теологического и т.д. То есть нужно говорить не о едином определении религии, но о множестве таких определений: философском, историческом, теологическом, социологическом и т.д.

Другой подход, его можно определить как феноменологический, определяет религию через понятие «священное», или «святое».

Феноменологический подход опирается на работы немецкого теолога и философа *Р. Отто,* который предложил рассмотреть *священное* как абсолютно иное по отношению к человеку. Для определения совершенной запредельности священного Р. Отто использовал термин «*нуменозное*», который вошёл в терминологический словарь феноменологии религии. Главное отличительная черта «священного» состоит в том, что оно представляет собой явление совершенно иного порядка, нежели те, с которыми имеет дело человек в своей жизни. Поэтому встреча со священным вызывает восхищение от его неотмирности и экзистенциальный страх, своего рода священный трепет. Классической характеристикой священного стала работа *«Тайна ужаса и очарования*".

На феноменологическую концепцию Р. Отто повлияли взгляды **И. Канта**, который видел сущность религии в *идее возвышенности,* находящейся в душе человека, т.е. в *чувстве* возвышенного. Согласно И. Канту, именно благоговение перед *возвышенным* присуще истинной религии, тогда как страх,

чувство собственного бессилия, покорность и т.д. порождают суеверия, так как не способствуют тому, чтобы человек удивлялся величию Божию, «для чего необходимы расположение к спокойному созерцанию и совершенно свободное суждение» [4]. Именно на религиозном чувстве основывал понимание религии теолог и философ–романтик Ф. Шлейермахер.

Сходным образом современный теолог и философ **Х. Р. Нибур** понимает религию как веру в «иного–нежели–я–сам, который представляется людям скорее, когда они верят, чем когда они видят, слышат, осязают, даже скорее, чем когда они рассуждают. Принято говорить, что эта объективная реальность – Бог или боги – признается или познается в вере» [5].

Близок феноменологическому подходу к определению сущности религии был **о. Александр Мень**, который считал, что религия усматривает в основании Бытия сокровенную Божественную сущность и осознает себя как ответ на проявление этой сущности.

Интересна интерпретация «священного», предложенная современным французским антропологом **М. Годелье**, который оспаривает концепцию Отто. Согласно наблюдениям М. Годелье, священное представляет собой вымысел, в котором место реальных людей – создателей материальной и духовной культуры – занимают не существующие в реальности боги, духи и т.п. Таким образом, священное выступает в этой теории как результат мифологического переосмысления истории цивилизации. Далее, священное трактуется М. Годелье как «воображаемое, символическое и реальное содержание социальных отношений» [6] (нечто подобное, потустороннее как отчуждённое человеческое, присутствует уже в работах Л. Фейербаха).

Но всегда ли это так?

Нетрудно показать, что, например, так называемые святые места, связанные с различными формами проявления священного, не находятся в непосредственной связи с созидательной деятельностью – места предполагаемого обитания духов почитаются в различных религиях вне

зависимости от веры в чью–то культурную миссию. Вероятно, будет справедливым предположить иной источник такой священной символики, не связанный напрямую с культурно–цивилизационной деятельностью человека. С точки зрения же феноменологической традиции понимания религии символизм священного обусловлен повторяющимися переживаниями встречи (общения) с «высшим миром», опосредованными предметами мира материального, связанными с теми или иными предметами, местами и т.п. Субъективный мистический опыт религиозных переживаний символически закрепляется в священном и становится объективным, наблюдаемым и воспринимаемым.

Дальнейшее развитие этих идей привело к формированию иного, коммуникативного подхода к определению сущности религии.

Коммуникативный подход предполагает интерпретацию религии как особого коммуникативного акта, акта общения, в котором участвуют человек и высший, запредельный мир. Достоинством коммуникативного подхода является то, что благодаря нему открывается возможность использования семиотических (связанных с изучением знаков и знаковых систем) методов для изучения религиозных процессов, но саму проблему определения религии все же не решает и он.

Для понимания религии важную роль играют представления о специфике веры. Как таковая вера является способом принятия информации, который не предполагает непосредственной рациональной проверки степени её достоверности (на этом и основывают свою критику веры последовательные рационалисты и сциентисты, вера непроверяема). Огромный объем информации человек принимает на веру, на этом строится многое в образовании и воспитании.

Определение понятия «религия» через понятие веры не является общепринятым, хотя и весьма распространено.

В восточно–православной богословской традиции термин «религия» если и не является широко распространённым, то, по крайней мере, он вполне «нейтрален». Так, например,

составители Полного православного богословского энциклопедического словаря приводят восходящее к Лактанцию определение религии как «взаимоотношение между Богом и человеком», завершая статью утверждением, что первобытный человек «не под влиянием видимых предметов природы… изобрёл идею о Боге, но уже существующую в нем идею божества воплотил в видимых земных предметах», отвергая тем самым идею о конструировании религии человеком [7]. Интересно, что понимание Лактанция в определенной мере близко к приведенному выше коммуникативному.

В ряде протестантских деноминациях, напротив, термин «религия» или не используется вовсе, или же используется в негативном понимании для противопоставления веры и церковного ритуала, к которому в этих случаях относятся с пренебрежением.

Подобная негативная оценка религии имеет в числе своих сторонников выдающегося евангелического протестантского теолога XX в. **К. Барта**.

К. Барт коренным образом противопоставляет религию и веру, исходя из того, что религия это – продукт исключительно человеческого творчества, результат кризиса веры.

Если вера, согласно К. Барту, это – принятие Бога таким, как Он являет себя посредством откровения, то религия – это придумывание бога человеком, дело сомневающегося человека [8].

Следует отметить, что на рубеже Нового времени западные теологи, прежде всего под влиянием идей Реформации, трактовали «религию» именно как внутреннее благочестие, которое не находится в непосредственной зависимости от существующих христианских доктрин и практик [9].

В основе веры К. Барт видит два аспекта откровения: откровение – это «самопредставление» Бога, то, каким Бог являет себя, и – действие, которым Бог примиряет человека с собой через благодать [10]. Таким образом, вера базируется на откровении Бога, а религия – на делах человека.

Может создаться впечатление, что К. Барт выступает здесь как критик философско–религиозных идей **Г. В. Ф. Гегеля**,

утверждавшего, что «в наивысшей идее религия… не есть дело человека, а есть в своей сущности высшее определение самой абсолютной идеи» [11], на самом деле противоречия здесь нет, так как К. Барт не понимает здесь под «религией» всей совокупности религиозных явлений, но противопоставляет религию и веру, которая в концепции К. Барта и является «наивысшей идеей религии».

Понимание религии К. Бартом и его последователями можно определить как теологическое. Такого понимания религии придерживаются (по иным причинам) представители радикальных неопротестантских общин (см. п. 8.3), для которых само слово «религия» стало ругательным. Для теологии традиционных христианских церквей такой подход не характерен.

Предложенное **Э. Тайлором** и породившее длительную дискуссию «минимальное определение религии» (т.е. характеризующее любую религию, универсальное) определяет религию как верование в духовные существа. Обобщая комментарии Э. Тайлора, французский социолог, один из основоположников социологии религии **Э. Дюркгейм** отмечает, что «под духовными существами следует понимать сознательных субъектов, наделенных силой высшей, чем та, которой обладает большинство людей» [12]: это не только божества, но и души умерших, духи, демоны и т.д.

Однако такое «расширительное» понимание термина «духовное существо» тоже не является бесспорным, поскольку предложенное определение не позволяет ответить на вопрос: почему указанные объекты религиозного почитания объединены в категорию именно *духовных* сущностей? Если считать их признаком обладание силой, высшей, чем та, которой обладает большинство людей, то подобное определение несложно распространить на целый ряд вполне «материальных существ» – например, на медведей и бегемотов, которые сильнее человека, особенно если допустить у них наличие неких ментальных способностей, к чему склоняется ряд исследователей–биологов.

Поэтому категория духовного вряд ли может рассматриваться как производное сверхчеловеческой силы.

Возможно, будет более последовательным рассмотрение в качестве основного признака, который позволяет различать «духовные существа», то, что их особые способности и возможности выходят за пределы материального мира. Но и эта оговорка не снимает основной сложности, связанной с использованием «минимального определения» Э. Тайлора.

Суть проблемы состоит в том, что религиозные системы, например относящиеся к первобытным культурам, которым свойственно отождествление человека и мира, могут вообще не знать противопоставления духовного и материального (так, согласно **Ж. Батаю**, первобытное религиозное сознание не знает противопоставления даже между «духом» и «телом» [13], не говоря о разных мирах).

Поскольку и сам термин, и традиции его употребления заимствованы европейской традицией у античной римской цивилизации, представляется, что употребление его латинскими авторами позволит отчасти прояснить проблему.

Анализ античных текстов позволяет сделать вывод, что в представлении их авторов:

– религия находится в тесной связи с храмом, в том числе ритуалами жертвоприношения, религиозное поведение проявляется как регулярное участие в храмовых обрядах, в заботе о самих храмах, их чистоте и благоустроенности;

– важным условием религии является почитание богов. Отвергающие культ считаются *irreligioses – нечестивыми, нерелегиозными;*

– религиозные требования являются нормативными для общества – они определяют нормы поведения человека: разрешая или запрещая определенное поведение, религия связана с пространством этики.

В христианском понимании, например, в нормативном для католического богословия переводе Библии на латыни, обозначается:

– религиозный ритуал, обладающий статусом закона, божественного установления, должен неизменно и строго соблюдаться и передаваться от поколения к поколениям верующих. Значение этого ритуала обусловлено его

происхождением, а содержание и строение с точки зрения восприятия верующих не является итогом человеческого творчества, но есть результат откровения;

– «благочестие» – набор этических (прежде всего) и аскетических (в широком значении термина как направленных на самодисциплину человека) правил, соблюдение которых предписывается человеку Богом.

Очевидно, что для такого понимания свойственно соотносить религию с требованиями религиозного закона, причём как ритуальными, так и этическими. Нормы общественного богослужения, совершения обрядов, согласно установленным правилам, составляют неотъемлемую часть этого понимания.

Современные определения термина «религия», указывающие на ритуально–культовую коммуникацию человека и высшего мира, свидетельствуют о том, что позднеантичное понимание религии оказало влияние на развитие этого понятия в позднейшее время, возможно, это произошло благодаря влиянию именно этой, античной, культурной и интеллектуальной традиции, во многом определившей развитие наук.

Мы видим, что, несмотря на отсутствие чёткого определения, сама совокупность явлений, обозначаемых термином «религия», в целом определена. Поэтому можно сделать вывод о том, что при оценке определений религии следует руководствоваться не такими оценками, как правильные определения – определения неправильные, но удачные – неудачные. Удачные определения – это те, которые, даже не решив задачи определения религии в целом и окончательно, тем не менее способны:

– очертить область для исследования;

– сформировать приблизительное представление о предмете;

– отметить его важные особенности.

В свете этого можно, например, признать вполне удачным определение религии, предложенное отечественным религиоведом **И. Н. Яблоковым** (р. 1936). Религия понимается им как сфера духовной жизни общества, группы и индивида, как

способ практического освоения мира и духовного производства. В этом качестве религия представляет собой:

– проявление сущности общества;

– один из необходимых аспектов жизнедеятельности общества и человека;

– способ существования и преодоления осуждения;

– форму отражения действительности;

– общественную подсистему;

– феномен культуры.

1.2. Религиозные тексты и их особенности

Поскольку религиоведческое исследование обычно предполагает работу с текстами различного типа, возникает необходимость определить границы и структуру того, что в современной науке именуется дискурсом. Именно этим занимается религиоведческая семиотика (см. также параграф 1.3). В параграфе 1.1 рассмотрена проблема исключительного разнообразия религиозных традиций и практик, препятствующая выработке единого и бесспорного определения термина «религия». Мы сталкиваемся с аналогичными проблемами при анализе особенностей самой речи, относящейся к религии. В то же время именно перенос основного внимания при изучении религии с того, чем она является сама по себе, на то, как о ней говорится в человеческой речи (не важно, в какой ситуации и с какой целью) позволяет дать новое решение ряду вопросов.

Религиозный дискурс можно определить как совокупность коммуникативных действий или событий, направленных на передачу, сохранение и развитие религиозных представлений. Понятно, что без него религия (как, впрочем, и другие явления человеческого бытия) не смогла бы передаваться и распространяться, а значит, её существование оказалось бы под вопросом. Каждый раз, когда имеет место передача информации (а бытие религии трудно без этого представить), возникает реальность дискурсного характера. Если проводить простейшие аналогии, то, например, игрушечные кубики – это предмет, а совокупность всех слов, применимых для обозначения этих кубиков, предложений, описывающих то, что с кубиками происходит и может происходить, разнообразных конструкций, создаваемых с их помощью, и других вариантов употребления – дискурс, не совпадающий с самим предметом. Равным образом, хинин – это вещество с определенным химическим составом и свойствами, а рецепт, выписанный на его отпуск, описание хинина в учебниках фармакологии, действия фармацевта, фасующего лекарство, – часть дискурса.

Можно говорить о религиозном дискурсе, абстрагируясь от отдельных религий, для того чтобы выявить то общее, что

присуще большинству (если не всем) религий мира. Тогда основной задачей будет выявление основных компонентов, которые присущи любому религиозному тексту и которые делают этот текст именно таковым.

При этом следует помнить, что само понятие «текст» не соотносится исключительно с текстом письменным, как многие привыкли думать. В широком смысле текст – это любая упорядоченная последовательность знаков, которая нуждается в понимании и истолковании (интерпретации). Поэтому автор, пишущий некое сочинение, и толпа фанатиков, сжигающая книги, создают, хотя и очень разные, но все–таки тексты. Какая–либо религия, отвергающая (по тем или иным причинам) само понятие священного текста, тем не менее не оказывается вне пространства религиозного дискурса, так как осмысленное отвержение письменного текста возможно только в пространстве дискурса.

Одновременно, говоря о религиозном дискурсе, мы можем предполагать анализ конкретной, определенной религии, без обобщений. То есть речь будет идти о дискурсе христианском, исламском, буддистском и т.д.

Говоря о религиозном дискурсе, необходимо учитывать свойственную ему иерархичность. Последняя свойственна религиозным представлениям, а значит, будет отражаться на той речи, с помощью которой мы об этой реальности говорим. Причём эта иерархичность может иметь оценочный (аксиологический) и бытийный (онтологический) характер. Оценочная многоуровневость, иерархичность оперирует такими понятиями, как «важное – не важное», разными градациями хорошего и плохого, когда мы пользуемся оценками, расположенными на некоторой шкале между хорошим и плохим. Бытийная иерархия определяет взаимное отношение вещей, обладающих абсолютным и относительным бытием, существующих нетварно и кем–то созданных. С этим связан сложный символизм языка религии, в котором переплетаются различные уровни и отношения: «оригинальный язык религии и её символической системы, включая все философско–теологические и психологические тонкости, составляет систему

взаимосвязных сложных сфер» [14] и делает религиозный язык и сам дискурс крайне сложным.

Тем не менее сравнительный анализ различных религий позволяет определить в общем виде то, из чего строится религиозный дискурс и в целом, и применительно к конкретным религиям и конфессиям. В нем можно выделить следующее.

Таинство – центр религиозной традиции. Это особое, повторяемое религиозное

событие с особым характером символики и языка и сопутствующих ему действий. Например, в обряде христианского причащения для верующих ряда традиционных христианских конфессий хлеб и вино после произнесения священником установленных слов и совершения сопряжённых с ними действий не только обозначают тело и кровь Христа, но неосязаемо, однако совершенно реально являются ими.

Профетическое (пророческое) откровение. Особая, часто облечённая в символику

форма общения, коммуникации между отдельным человеком и Богом, в результате которой в религиозный дискурс включаются особые тексты, становящиеся потом нормативными. Сюда можно отнести сакральные тексты, считающиеся богодухновенными (например, Тора, Коран).

Тексты, восходящие к ранним этапам формирования религиозной традиции, –

предания, авторитетные в силу авторитета их авторов, и поэтому обладающие известной нормативностью.

Богослужение как особая религиозная коммуникация, в которой на особом языке

происходит передача религии. Здесь религиозная традиция предстаёт в сжатом, конденсированном виде в конкретный момент времени и в конкретном месте (актуализируется). Разные элементы богослужения могут обладать разной степенью важности, в частности, быть совершенно обязательными или такими, которые можно в определенной ситуации исключить.

Различные тексты, относящиеся к гомилетическим жанрам (поучения,

проповеди), сюда же относится жанр беседы – по сути, это внутренний монолог, часто насыщенный элементами образно–поэтической речи (метафорами, метонимиями, олицетворениями, аллегориями и т.п.).

Теологическая литература. Сюда относятся специальные тексты теологического

содержания, насыщенные специальной терминологией и стилистически тяготеющие к научной речи.

Катехетические издания, ориентированные на общедоступное религиозное

просвещение, популярное «духовное чтение», различные жанры и направления религиозной литературы, как ортодоксальной, так и апокрифической (не признанной в качестве авторитетной), направленные на религиозное просвещение и удовлетворение духовных запросов основной части верующих, не обладающих богословским образованием.

Религиозная публицистика, возможно – художественная литература,

представляющая религиозную проблематику в художественной форме.

«Церковное просторечие» – обычная, ненормированная речь, которой

пользуются в той же религиозной сфере, например, в быту религиозных людей.

Далеко не все перечисленные элементы обязательно присутствуют во всех религиях этого исследования. Элементы религиозного дискурса, обозначенные нами под номерами 5–9, в семиотическом отношении мало чем отличаются от соответствующих светских параллелей: религиозная публицистика – от светской, «жаргон семинаристов» (форма церковного просторечия, распространённая среди учащихся духовных учебных заведений) – от других, внецерковных профессиональных жаргонов и т.д. Первые же три компонента относятся исключительно к религии и при семиотическом анализе позволяют определить своеобразие религиозного дискурса.

Так или иначе, предметом религиозного дискурса является религия. При этом все–таки не следует утверждать, что религиозный дискурс и религия – одно и то же (в этом случае религия полностью сведётся только к языку), хотя, например, в рамках аналитической философии (направление неопозитивизма) делались попытки уравнять изучение языка религии и исследование феномена религии как такового [15]. Так, Л. Витгенштейн полагал, что религиозные сообщества просто используют язык особым образом и принципиального отличия от других сообществ людей у них нет. Отечественный религиовед Ю. А. Кимелев справедливо утверждает: «Язык религии в широком смысле слова – это все языковые компоненты, используемые в религиозной [идеологии] [16], теории и практике» [17]. Получается, что религиозный дискурс вторичен по отношению к феномену религии, хотя он и сам оказывает влияние на развитие и изменения религиозных представлений. Определить содержание религиозного дискурса (речь идёт именно о содержании, а не о самом дискурсе) – значит определить то достаточно общее, что позволяет прилагать единое понятие «религия» к различным и весьма разнообразным формам конкретных религий и религиозных традиций.

В дальнейшем мы будем использовать элементы моделирования дискурса при построении структурных схем, в частности в параграфе, посвящённом магии.

1.3. Религиоведение как наука

Религиоведение можно определить как междисциплинарную науку, предметом изучения которой является религия. В силу междисциплинарного характера религиоведение предполагает множественность подходов, единство которых обусловлено неидеологической и безоценочной (в частности, без оценок «истинно» или «ложно») направленностью исследований, что предполагает в определенном смысле дистанцирование исследователя от предмета исследования.

Научный подход предполагает критику источников, равно как и непредвзятый критический анализ теоретических построений, без чего никакое положение теории не может быть признано научным фактом. Последнее вовсе не предполагает, что религиовед обязательно должен быть атеистом или агностиком. Зарубежный и достаточно молодой отечественный опыт доказал, что религиоведением успешно могут заниматься и верующие исследователи, если только они оказываются способными различать религиоведческий и теологический подходы к изучению религии.

Несмотря на то что религия уже в античности становится предметом исследования, религиоведение в качестве исследователей считают точкой отсчёта научного религиоведения середину XIX в. Отечественное религиоведение и того моложе – некоторые учёные даже считают, что оно насчитывает немногим более 10 лет, но такая точка зрения не является ни распространённой, ни убедительной. Современный петербургский религиовед проф. **М. М. Шахнович** убедительно доказывает, что отечественное религиоведение формируется в конце XIX в., но его предпосылки существовали много раньше: их можно видеть уже в работах М. В. Ломоносова. В свете этого существующие утверждения, что первым отечественным религиоведом был киевский князь Владимир, представляются курьёзом.

Как уже упоминалось, изучение религии начинается в античности. В трудах Платона, Аристотеля, Цицерона, Сенеки, неоплатоников представлены различные подходы к анализу

религиозных явлений, которые можно условно объединить в две взаимосвязанные группы: культурологический подход и подход философский. Если же учесть, что в античности философия носила преимущественно теологический характер, античное изучение религии было таково, что, изучая религию, античный философ не воспринимал её как обособленную реальность, но смотрел на неё как на часть своей жизни, даже если он и придерживался скептических взглядов и отрицал познаваемость мира. Ведь античный скепсис не носил атеистического характера: атеистами в античном мире называли не неверующих, но «нечестивых», т.е. отвергающих общепринятый культ и заменяющих его другими формами. Несмотря на это, античный мир оставил нам достаточное количество свидетельств о религиозных традициях народов Древнего мира, которые имеют научную ценность, часто являются основными источниками для изучения религий Древнего мира. Но для того чтобы религиоведение заявило о себе как о научном изучении религии, должны были возникнуть определенные условия, что осуществилось только в Новейшее время.

Безусловно, на это повлияли такие процессы, как:

– секуляризация общества, завершившая разграничение научных и клерикальных институтов;

– влияние либеральных тенденций в обществе, религиозной жизни в самом богословии с тенденцией стирания границ. Особенно это усилилось, когда в рамках богословия начали предприниматься попытки критики догматов. В этом случае открытой полемичности по отношению к богословию нет;

– общее бурное развитие наук с дифференциацией сфер исследования, что облегчало появление новых дисциплин;

– накопление (в том числе благодаря деятельности христианских миссионеров) ценного этнографического материала, в том числе сведений о религиозных представлениях различных архаических народов.

В результате наметились тенденции к интеграции целого ряда дисциплин, изучавших религию, – философии, лингвистики, этнографии, истории, психологии, социологии (последняя сама оформилась только в XIX в.). Однако появление названия

«религиоведение» ещё не означало автоматического превращения такого комплекса именно в единую науку.

Формирование религиоведения в качестве научной альтернативы теологии предполагало, что дифференциация этих направлений может быть проведена вполне отчётливо именно на основании непредвзятости, использования научной критики, свободы исследователя от богословских авторитетов. На практике все оказалось намного сложнее. Так, сама терминология религиоведения до сих пор содержит массу слов, введённых в употребление именно теологией, что уже указывает на сложность в решении вопроса их разграничения [18]. Не случайно один из «отцов» религиоведения, **Ф. М. Мюллер** (1823–1900) пользовался словом «богословие», имея в виду скорее то, что мы назвали бы религиоведением.

Следует учесть, что влияние мировоззренческого фактора не исключается ни в одной науке, но именно в религиоведении его влияние может стать определяющим, как мы это видим на примере исследований религии, выполненных в рамках «научного атеизма», научная ценность которых обратно пропорциональна степени их идеологической настроенности.

Иная попытка приближения к идеалу подлинной научности состояла в выведении из состава религиоведческих дисциплин философии религии как науки абстрактной и «субъективной». Однако эти стремления, отразившие общие, периодически усиливающиеся нападки на философию (сейчас мы переживаем очередной подобный период), нашли в итоге признание только у части учёных, относящих себя к религиоведам. Само по себе исключение философии из религиоведения не даёт искомого методологического единства.

Другой подход предполагал сведение религиоведения преимущественно к анализу этнографического и антропологического материала. Делалось это в надежде на то, что изучение архаичных культов и религий позволит выявить то общее, без чего невозможно концептуальное определение религий. В силу этого с конца XIX в. и на протяжении всего XX в. западное религиоведение опиралось на труды **Э. Тэйлора** «Первобытная культура» (1871 г.), **Д.-Д. Фрезера** «Золотая

ветвь» (1890 г.), позднее – **Л. Леви-Брюля**, **К. Леви-Стросса** и их последователей. Ориентация религиоведения на антропологию и этнографию обогатила изучение религий интересными, ранее недоступными материалами. Но оно и существенно ограничило поле научного исследования и даже способствовало опасной для науки интерпретации религии как таковой только через призму мифологии.

На принципиальном уровне проблему внутреннего единства религиоведения ни один из этих подходов решить не мог.

Сложности, скорее, нужно искать в другом. В частности, не все религиоведческие исследования учитывают такое явление, отмеченное философией науки и науковедением XX в., как специфику изучаемого объекта таким образом, чтобы в процессе анализа и описания он не подвергся трансформациям, полностью меняющим представления о его сущности и связях с иными областями реального мира. Именно это происходило в случае превращения религиоведения в средство критики и дискредитации религии (что демонстрировал такой учебный курс, как «Научный атеизм»).

Кроме того, объявив сразу, и совершенно справедливо, что религия представляет собой сложный объект, религиоведение было вынуждено изначально ориентироваться на различные подходы и методы, предполагая, что изучение отдельных граней религии в итоге позволит составить о ней общее научное представление. На практике же оказывалось, что поскольку детализация предмета исследования может зайти весьма далеко, постоянно возникали новые подходы, которые, в свою очередь, доводя детализацию до предела и даже до абсурда, препятствовали необходимым общетеоретическим обобщениям. Эта трудность до сих пор не преодолена: изучение частных деталей остаётся зачастую самоцелью, тогда как все-таки ценность подобных исследований в том, что они являются основанием для научного обобщения.

Сказалось и неизбежное отсутствие единого научного языка, поскольку каждое направление исследования религии: социологическое, историческое, философское, языковое и т.п., – унаследовало свою изначальную терминологию, которой

продолжали пользоваться. Однако большинство терминов связывает религиоведение с теологической традицией, равно как и с пограничными дисциплинами, а их замена на «нейтральные» часто ведёт не к смене понятий, а оказывается не более чем «заменой вывески». По экспертным оценкам, около 80–85% от всего терминологического аппарата религиоведения составляют термины, заимствованные исследователями–религиоведами из соответствующих теологических (и шире – религиозных) традиций и текстов. И это вполне естественно. Действительно, описывая и изучая отдельные направления в религии, а именно такие описания и составляют значительную часть религиоведческих публикаций, исследователи используют сложившийся терминологический аппарат, восходящий к традициям употребления терминов и речи соответствующих религиозных конфессий. Так, невозможно описать устройство храма, раскрыть значение тех или иных положений религии или ритуала, не используя при этом тех терминов, которые являются оригинальными и возникшими в соответствующих конфессиях.

Попытки феноменологии религии и религиоведческой семиотики повлиять на эту ситуацию пока не принесли масштабных результатов. Это в итоге и привело к нынешним кризисным явлениям в религиоведении, в нарастании которых многие по-прежнему видят лишь результат воздействия со стороны теологии и философии (особенно идеалистической, хотя материализм также пребывает в поле философских учений).

Отсутствие единой религиоведческой терминологии создаёт «искушение» подменить научное исследование религии терминологическими спекуляциями, которые из-за нечёткости значений и отсутствия единых общепринятых правил их использования в религиоведении не всегда могут быть легко выявлены.

Подлинной наукой движет примат истины – её честного и интеллектуально состоятельного обнаружения и принятия результатов поиска, независимо от того, какими они окажутся (например, ожидаемыми или неожиданными, субъективно приятными или же нет).

Ещё одна черта науки, изучающей реальность как системное, внутренне связное явление, обладающее внутренней логикой, – это способность прогностическая – предсказания с большой степенью точности. Неспособность к прогнозам или частые в них ошибки порождают сомнения в научной состоятельности. Так, прогнозы некоторых исследователей относительно исчезновения религии пока не оправдались. Таким образом, на современном этапе религиоведение предстаёт комплексом научных дисциплин, относящихся скорее к гуманитарному кругу и тяготеющих к антропологическим и социологическим наукам.

Объектом религиоведения является религия во всех её проявлениях, в то время как объектом богословия является Бог [19]. Это и определяет их различия. Определить предмет религиоведения сложнее из–за отсутствия достаточной внутренней однородности. Часто к предметному кругу относят:

– религию как форму человеческого бытия;

– религиозную ситуацию, её состояние и динамику;

– генезис религии и религиозных представлений;

– отдельные религии, конфессии, религиозные организации;

– исследование феномена личной и групповой религиозности;

– историко–критический анализ священных текстов;

– знаково–символические системы религии.

Состав методов является достаточно пёстрым, поскольку каждая из дисциплин, интегрирующихся в религиоведение, привносит туда собственный научный инструментарий (подробнее этот вопрос рассматривается в параграфе 1.2).

Из–за внутренней неоднородности возникало и разнообразие исследовательских приоритетов, которые можно условно отнести к нескольким типам:

– исследования общих вопросов религиоведения;

– исследования отдельных религий или конфессий;

– сопоставительные исследования отдельных элементов вероучений, ритуалов, основных мифологических представлений (мифологем) в различных религиозных дискурсах;

– исследования религиозной ситуации.

На основе совмещения различных подходов к проведению религиоведческого исследования в настоящее время формируется новое представление о науке, стремящейся к системному осмыслению объекта исследования с построением эффективно применимых научных моделей, позволяющих, например, делать прогнозы, точность которых и будет, помимо прочего, свидетельствовать о степени научности.

Исходя из описанного выше можно говорить о типах религиоведения.

Как *донаучное* религиоведение может рассматриваться на протяжении всего периода накопления знаний о религии с рациональными попытками её осмысления.

Научное религиоведение нередко разделяют на два этапа: «классическое» (вторая половина XIX–середина XX в.) и «современное» (вторая половина XX в.–настоящее время). Этой точки зрения придерживается современный религиовед **Ж. Ваарденбург**. **А. Ю. Григоренко** полагает, что в первом десятилетии XX в. процесс становления религиоведения завершается и оно обретает самостоятельность [20].

В начале XX в. в религиоведении происходят заметные сдвиги, встречающие разные объяснения. С одной стороны, в них видят выражение «конфессионализации» религиоведения, усиления его зависимости от вероисповедных групп и стоящих за ними теологических традиций. Проводником таких влияний нередко считается феноменология религии. С другой – поскольку религиоведение вошло в общее поле науки, оно должно было в той или иной степени подчиняться общему ходу её развития, а тесная связь с целым рядом дисциплин делала это абсолютно неизбежным. На рубеже XIX–XX вв. в науке происходят столь существенные сдвиги, что религиоведение не могло остаться в стороне от них. Так, в ряде наук, в том числе лингвистике, окончательно становится признанным структурный подход, что, в свою очередь, ведёт к оформлению семиотики как полноценной дисциплины.

Изменение ракурса религиоведческих исследований скорее объясняется тем, что его внутренняя неоднородность стала острее ощущаться как требующая решения. Отсюда понятно и

внимание к феноменологии в лице её основателя **Э. Гуссерля** (1859–1938), стремившейся как раз к точному знанию о вещах, к выявлению их сущности (не случаен и девиз феноменологов – «к вещам!»), которая должна быть беспристрастно открыта.

Поэтому быстрое вхождение феноменологического метода в сферу исследования религии свидетельствует не столько о конфессионализации, теологизации и субъективизации, сколько как раз о стремлении повысить точность и результативность исследований. О достигнутых результатах можно спорить.

Интерес к проблеме языка, характерный для XX в., совпал в религиоведении с необходимостью выработать собственный научный язык. Последний должен был в том числе точно описывать исследуемые предметы, не затушёвывая всего комплекса их индивидуальных свойств и не закрывая их целостный облик от исследователя.

С начала XX в. начинается современный этап истории религиоведения, доходящий до наших дней. Кризисные явления в науке обусловлены преимущественно не негодностью методов, а отсутствием их приложения к решению важнейшего вопроса – выработки собственной единой методологии.

С некоторой долей условности можно выделить основные типы научного религиоведения:

– *антропологическое* – сосредоточенное на изучении данных археологического и этнографического характера и, соответственно, ранних и вообще примитивных формах религии, независимо от времени существования (включая, например, и современное неоязычество как возврат к примитивно–языческим верованиям прошлого);

– *феноменологическое* – ориентированное на анализ самого религиозного сознания и сущности религиозного опыта с выявлением общих и специфических черт разных религий и разных типов религиозности;

– *сравнительно–историческое* – акцентирующее внимание на изучении разных этапов в развитии религии и сопоставлении разных религий. Сравнительно–историческое изучение было тесно связано со становлением феноменологического религиоведения;

– *социологическое* – изучающее влияние религии на развитие общественных институтов, политику, экономику;

– *системно–структурное* – направленное на изучение религии с позиций теории сложных и разноуровневых систем. Оно восходит к исследованиям структуралистов, а также к идеям основателя общей теории систем Л. фон Берталанфи.

Под *конфессиональным религиоведением* обычно понимают исследования, проводимые с определенных конфессиональных позиций, или использование результатов исследований в целях, определяемых деятельностью какой-либо религиозной общины.

Атеистическое – в противоположность конфессиональному, исходит из примата несуществования потустороннего (особенно бога как личности), не ограничиваясь нейтральным абстрагированием от этой проблемы вообще, и ставит целью целенаправленную критику религии и борьбу с ней.

Можно говорить и о ряде промежуточных форм, возникающих по мере развития науки и сдвигов в видении предмета, например, религиоведение социологическое, формирующееся по мере расширения влияния социологии, структурное – строящееся на основе семиотических методов, и т.п. Кроме того, промежуточные формы образуются при соединении разных методов и аспектов изучения объекта.

Промежуточный характер является временным, и такие формы обособляются. С развитием науки ими может быть обретён вполне полноправный научный статус, как это произошло с системно–структурным религиоведением.

В соответствии со спецификой предметной сферы в религиоведении сформировался ряд научных направлений, изучающих различные стороны религии (рис. 1).

Рис. 1. **Научные направления, изучающие различные стороны религии**

Охарактеризуем направления, указанные на рис. 1, подробнее.

Философия религии – область философии, обращающая своё внимание на изучение целого комплекса проблем, связанных с религией (бытие Бога, религиозное сознание, Бог и история, пути явления Бога миру, религиозные потребности и переживания человека). Отличие от богословия лежит в области метода – в том, как решается вопрос о характере авторитетов.

Несмотря на разнообразие философии религии, в ней можно выделить авторов, тяготеющих именно к религиозной философии, для которых религия в какой–либо её форме является истиной, и авторов светской ориентации, безразличных или скептичных в религиозном отношении.

Религиозная философия подчас сближается с богословием, но эти явления принципиально различны. Для религиозной философии характерно использование рациональных средств познания, логических операций, стиля и порядка изложения, принятых именно в философской традиции. Она не опирается на

данные Откровения, в отличие от богословия (хотя отдельные философы иногда к этому тяготеют). Её задача – выяснить, что можно знать о религии, исходя из возможностей человеческого разума, того, что он своими силами может познать, понять и выразить так, чтобы это прозвучало убедительно для других.

Можно говорить, что для философии религии Бог и религия всегда обладают какой–то значимостью (в отличие от активных критиков религии, стоящих на последовательно атеистических позициях, хотя и делающих религию прямым предметом рассмотрения). В противном случае мы можем настолько расширить границы религиозной философии, что туда придётся отнести любого философа, в сочинениях которого содержится хоть один развёрнутый пассаж о боге. Поэтому, например, материалистов XVIII в. (**Д. Дидро** (1713–1784) и др.) можно отнести только к периферийным философам такого рода, так как любой анализ религии они предпринимали с целью её безусловной критики.

Критериями разделения являются философская взвешенность (без запредельного полемического азарта) и интерес к проблемам религии, обусловленный не только возможностями её критики. На этом основании к философии религии можно отнести, например, представителей неопозитивизма и аналитической философии – **Б. Рассела** (1872–1970), **Дж. Дьюи** (1859–1952), **Э. Фромма** (1900–1980). Правда, эту ветвь лучше обозначить как «критическая философия религии. Яростная критика традиционной религии в духе **Ф. В. Ницше** (1844–1900), вплоть до деклараций о смерти бога, может рассматриваться как крайний случай философии религии, доводящий её до «выворачивания наизнанку».

Иногда трудно отграничить религиозную философию от философских концепций людей, в поле интересов которых религия попадает по той или иной причине. Это сделать ещё сложнее, если личные взгляды такого философа были необычны, сочетали религиозные и нерелигиозные элементы, как, например, **Л. Витгенштейн** (1889–1951), тяготевший к христианским идеям в интерпретации **Л. Н. Толстого** (1828–1910).

В соответствии со сложной структурой религии философия религии может сосредоточить интерес на разных её сторонах: бытии бога, религиозном сознании, богопознании, философской антропологии в аспекте религии, этике, эстетических установках, религиозном культе и религиозном языке.

В разных философских школах и направлениях эти вопросы решались с учётом специфики таковых. Соответственно, и преимущественный интерес к разным сторонам религиозных явлений зависел от преимущественных установок определенного философского направления.

Ориентированные на онтологическую проблематику философы разрабатывали общие вопросы бытия бога и мира. При упоре на гносеологическую проблематику – вопросы, связанные с возможностью или невозможностью богопознания и формирования в сознании человека отчётливого образа бога. При ориентации на этическую проблематику – вопросы религиозно окрашенного поведения человека в морально значимых ситуациях, моральных ориентиров вообще. При обращении к эстетической проблематике – религиозно истолкованные вопросы бытия и воплощения прекрасного, возможности существования красоты или её исчерпанности как явления. Феноменология концентрируется на описании структур самого религиозного сознания с максимальным устранением от внешних «помех», экзистенциализм – на проблемах бытия личности перед лицом веры и неверия, бога и его отсутствия, религиозно ориентированная философская антропология ищет место религиозных феноменов в упорядоченной структуре уникального человеческого бытия. Ряд философов обращается к проблемам языка, знака и философской герменевтики (**О. Розеншток–Хюсси** (1888–1973), **П. Рикер** (1913–2005)). Другие заинтересованы историософской проблематикой, касающейся проявления бога в путях развития истории, некоторые из них смыкаются с философией истории (например, **П. Шоню** (1923–2009)).

Выделяют также философию мистики, хотя она обычно исследует разновидность религиозного сознания и опыта, используя лишь несколько иную терминологию.

Религиозная философия уходит своими корнями в античность, где, по мнению большинства историков философии, эта наука и возникла, получив вполне определенный путь развития. Религиозная философия более светского характера, не столь близко связанная с богословием, бурно развивается с XVIII в., когда в связи с резкими изменениями в общественном сознании и мировоззренческими сдвигами, повлёкшими недоверие к тому решению вопросов, которое предлагалось существовавшими религиозной философией и богословием, проблемы религии обрели новую актуальность. Некоторые считают одним из первых представителей философии религии, порвавшим с жёсткой религиозной традицией, **Б. Спинозу** (1632–1677).

Часто философия религии стремится к тому, чтобы самой стать заместителем религии в современных условиях. Это можно сказать о **Ф. Ницше, А. Шопенгауэре, М. Хайдеггере** (1889–1976) с его необуддийскими философскими мотивами, **К. Ясперсе** (1883–1969) с концепцией «философской веры», противостоящей, пусть и без явного намерения самого философа, вере «религиозно–церковной», **Э. Блохе** (1880–1959) и Э. Фромме, осуществившем своеобразный религиозный синтез в целях создания светской религии для человека XX в.

Осмысляя явление философии религии, приходится считаться с недостаточной определённостью границ данного понятия и существенной разницей его трактовок у разных авторов.

История религии – направление в изучении религии, концентрирующееся на исторических проявлениях религиозной жизни, генезисе и развитии религии, религиозных представлений, идей и практик.

Это междисциплинарная область исследования, активно привлекающая данные этнографии, археологии, филологии, антропологии и иных гуманитарных дисциплин. История религии использует большой набор конкретных методов исследования гуманитарных дисциплин (наблюдение, опрос, анализ документов и т.д.), а также теоретические методы: историко–генетический, сравнительно–исторический (компаративный),

типологический, герменевтический и структурно–функциональный. Сюда относятся исследования материальной культуры, близкие этнографии и вспомогательным историческим дисциплинам (геральдика), а также некрополистика (изучение некрополей).

Развитие истории религии своими корнями уходит в глубокое прошлое (христианские историки I тыс. н.э. – Евсевий, Сократ Схоластик). Как научная дисциплина история религии формируется в Новое время, в том числе благодаря **Д. Юму** (1711–1776), **Г. В. Ф. Гегелю** (1770–1831), **И. Г. Гердеру** (1744–1803). Этому способствует и развитие научной критики источников.

История религии развивалась не только в русле критики религии (протестантская Тюбингенская школа, внесшая вклад в изучение истории христианства, но выступавшая, по сути, с внетеологических позиций), но и в рамках различных теологических традиций. В связи с этим можно указать «мифологическую» школу, представленную **Я. Гриммом** (1785–1863) и Ф. М. Мюллером. Её представители развивали, в частности, теорию солярного мифа, усматривавшую появление религии в результате обожествления небесных явлений (Христос оказывался олицетворением Солнца, двенадцать апостолов – двенадцати месяцев и т.п.). Также выделяются «антропологическая», формировавшаяся в русле эволюционизма (**Э. Б. Тайлор** (1832–1917), **Дж. Дж. Фрэзер** (1854–1941), и рационалистическая школы.

Одной из главных предпосылок истории религии является сравнение разных религий, их исторической судьбы, на необходимость чего указывал и Ф. М. Мюллер, которого часто именуют основателем религиоведения. Чтобы понять специфику исторической динамики религии, необходимо сопоставить её с чем–то иным.

Возникновение феноменологии религии и феноменологической школы в религиоведении, в основе которых находился дескриптивизм, установка на точное описание увиденного факта, причём не просто внешнее, а со схватыванием самой сущности, усилило значение истории

религии. Одна из новых моделей религиоведения предполагает, что история религии вкупе со сравнительным религиоведением и феноменологией религии является в XX в. ядром религиоведения. Большинство представителей феноменологии религии активно занимались историческими и компаративистскими исследованиями (**Н. Зёдерблом** (1866–1931), **Р. Отто** (1869–1937)). Но установки феноменологии создали предпосылки и для возникновения внеисторического и даже порой антиисторического подхода с преуменьшением значения тщательного изучения эмпирических фактов в их историческом изменении. Ярким примером этого считается деятельность наиболее известного представителя Чикагской школы «истории религий» **М. Элиаде** (1907–1986).

Сравнительное религиоведение (религиоведческая компаративистика) – одна из областей религиоведения, изучающая конкретные и общие особенности религии. К его основным целям относятся: систематизация знаний о религиях, классификация и типология религий, уточнение и систематизация определений и т.д. Компаративистика тесно связана с историей религии, но в сфере её интересов находится не только историческая динамика.

В основе методологической базы сравнительного религиоведения лежат количественные (квантитативные) и качественные (квалитативные) методы. Первые предполагают сопоставление религий по количественным и статистическим показателям (численность верующих, общин и т.д.), вторые ориентированы на сопоставление по качественным показателям, выявляющим сущностные признаки отдельных конфессий и религии в целом.

Использование процедур сравнения при столкновении с различными религиозными традициями встречаем у **Геродота Галикарнасского** (484 г. до н.э. – 425 г. до н.э.) и **Гая Юлия Цезаря** (100/102 г. до н.э. – 44 г. до н. э.). По мере перехода от древней мифологической религиозности к рационально–теологической (иудаизм (например, апологетическое сочинение Иосифа Флавия «Против Апиона»), христианство, ислам) сравнительное изучение приобретало теологически–

апологетический (защитительный) характер – сравнение велось с точки зрения одной религии, а его результаты оказывались не в пользу чужой. Несмотря на это, активное развитие миссионерской деятельности (**М. Риччи** (1552–1610), **арх. Иакинф Бичурин** (1777– 1853)), когда сама ситуация встречи с незнакомой религиозной практикой побуждала к сравнению, стимулировало сравнительное исследование религий и положило начало как конфессионально ориентированному, так и сугубо научному сравнительному религиоведению.

Возникновение и развитие внеконфессионального сравнительного религиоведения начинается в эпоху Нового времени. К наиболее важным в научном плане событиям можно отнести учение И. Г. Гердера о «духе народа», выраженном в религиозных верованиях, концепцию духа народа и его связи с языком **В. фон Гумбольдта** (1767–1835), реконструкцию индоевропейского праязыка, теорию сравнительной мифологии Ф. М. Мюллера, рассматривавшую специфику мифов с точки зрения эволюции языка, продолженную **Ж. Дюмезилем** (1898–1986), идеи диффузионизма **Ф. Делича** (1850–1922). Компаративистский подход присутствует и в работах представителей социологии религии (**Э. Дюркгейм** (1858–1917), **М. Вебер** (1864–1920)), структурализма (**К. Леви–Стросс** (1908–2009)). Нетрудно заметить, что религиозная компаративистика не только связана с изучением языка, но и её развитие имеет ряд общих этапов с развитием науки о языке.

Современное сравнительное религиоведение достигло значительных успехов в разработке различных типологий религий, квазирелигий, религий «светского типа», сект и т.д. Актуальным вопросом современного сравнительного религиоведения является проблема выработки универсального определения религии, которое было бы пригодно при описании любого явления, имеющего религиозный характер.

Феноменология религии – одна из религиоведческих дисциплин, использующих в качестве методологии изучения религии методы и категории философской феноменологии, восходящей к идеям Э. Гуссерля. Основная задача феноменологии религии – выявление сущности религиозных

феноменов как своеобразных явленных исследователю простейших «элементов» религии, их описание, типологизация и классификация.

Феноменология религии, зародившись в Европе в начале XX в., прежде всего благодаря титанической деятельности Э. Гуссерля, получила большую популярность. К наиболее выдающимся представителям этого направления относятся Р. Отто, **М. Шелер** (1874–1928), **Й. Вах** (1898–1955), **Ф. Хайлер** (1892–1967), **П. Д. Шантепи де ла Соссе** (1848–1920), **Г. Ван дер Леув** (1890–1950), **У. Б. Кристенсен** (1867–1953), **К. Ю. Блеекер** (1898–1983), **Н. Смарт** (1927–2001). В первой половине XX в. феноменология религии получила широкое распространение в Европе и США, где возникла Чикагская историко–феноменологическая школа (М. Элиаде, **Дж.** Китагава (1915–1992), **Ч. Лонг**, **Ф. Эшби**). В 1930–1950-е гг. феноменология религии становится самым популярным направлением в религиоведении. Ко второй половине XX в. развивается экзистенциальная феноменология религии (**Ж.-П. Сартр** (1905–1980), **М. Мерло–Понти** (1908–1961)) и герменевтическая феноменология религии (М. Хайдеггер, П. Рикер). В конце XX в. наступает кризис феноменологии религии, что, с одной стороны, позволяет некоторым говорить о несостоятельности этой исследовательской традиции (**Ц. Вербловски**), что явно преждевременно, а с другой – искать новые подходы и принципы к изучению религиозного феномена – неофеноменологии религии (Ж. Ваарденбург).

Уязвимыми сторонами феноменологии религии являются прежде всего отсутствие внутреннего единства, поскольку его нет в самой феноменологической философии, где существует несколько основных направлений, а также риск перехода из области науки в сферу произвольных и непроверяемых построений. Феноменология религии активно использовала методы сравнительного анализа и классификации религиозных феноменов. Наибольшей популярностью эти методы пользовались в её «скандинавском» ответвлении (так называемая дескриптивная феноменология религии).

Однако главными, собственно феноменологическими методами были предложенные Э. Гуссерлем «эпохе» и «эйдетическое видение».

«Эпохе» (слово заимствовано из греческого языка) предполагает изучение явленного исследователю объекта с исключением всех личных установок и суждений, которые могут этот объект исказить, замутить его облик, возникший в сознании исследователя. В результате, по Э. Гуссерлю, должна открыться сама реальность (феномен), которую и надо принять и беспристрастно описать. В феноменологии религии «эпохе» понималось как мировоззренческая нейтральность в изучении религии. Парадоксально, что именно эта позиция приводила некоторых исследователей к выводам, благоприятствующим религии, и даже к личному обращению (**Эдит Штайн** (1891–1942), **А. Райнах** (1883–1917), М. Шелер). Именно это давало повод для упрёков феноменологии в недостаточной научности.

Метод «эйдетического видения» предполагает схватывание сущностей (эйдосов) религиозных феноменов интуитивно, по преимуществу непосредственно. Рациональность

предшествует этому акту, устраняя помехи, и привлекается позднее для описания того, что получено. Можно отметить справедливость замечаний, что сам этот метод напоминает в некотором отношении религиозное созерцание.

Ряд феноменологов, отходя от принципа мировоззренческой беспристрастности, утверждавшегося Э. Гуссерлем, стали подчёркивать важность наличия у исследователя религиозного опыта, который должен облегчать постижение религии, как бы обостряя внутреннее, интеллектуальное зрение. Феноменология способствовала и расширению неисторического подхода в исследовании, когда религиозный феномен рассматривался сам по себе, вне исторических и причинно–следственных связей. Особый акцент в феноменологии религии ставился на недопустимости редукционизма, сведения религии к какой–либо иной сфере человеческого или социального бытия (например, к психологии). Религия полагалась вполне уникальным и автономным явлением, требующим и особого подхода. Такая

установка объективно способствует сохранению религиоведения как автономной области знания.

Социология религии – отрасль знания, исследующая взаимоотношения между религией и социальной действительностью. В её рамках религию изучают и как социальный феномен, и как один из аспектов социальной деятельности, рассматривают многообразие отношений религии и иных сфер социальной жизни. Социология религии использует для изучения всю богатейшую методологическую базу социологии: анализ документов, наблюдение, эксперимент, социологический опрос, социологическое моделирование. На социологию повлияла феноменология, сформировав целую своеобразную ветвь.

Интерес к религии в социологическом аспекте наметился уже на ранней стадии развития социологии в XIX в. **О. Конт** (1798–1857), основатель социологии, выделял три стадии развития общества и интеллекта («закон трёх стадий», который учёный считал универсальным). «Теологический», т.е. религиозный, этап он считал начальным в развитии общества, связанным с осмыслением мира через призму сверхъестественного. Предложенный им эволюционистский подход развивался в работах **Г. Спенсера** (1820–1903) и Э. Б. Тэйлора, изучавших развитие религии от простейших её форм (анимизм и иные) до политеизма и монотеизма, т.е. как своеобразный прогресс. Это очень характерно для XIX–первой трети XX в., когда убеждение в объективной неизбежности всеобщего прогресса было очень распространено, становясь порой почти верой. В рамках марксистской социологии обращалось внимание на прямую зависимость религии от формации, экономического уклада, способа производства; религия понималась как механизм регуляции, легитимизации экономических и властных отношений, ей приписывались компенсаторно–терапевтические функции («религия – опиум народа») и функции контроля. Религия понималась как важнейшее орудие в политико–экономической борьбе и одновременно как продукт классовых отношений (учение о классовой природе религии).

Утверждение социологии религии в качестве самостоятельной научной дисциплины связано с именами **Э. Трельча** (1865–1923), Э. Дюркгейма и М. Вебера.

Э. Трельч совместно с М. Вебером разработал оригинальную типологию религиозных групп (церковь – секта – деноминация), не утратившую значения до сих пор, выявил механизмы взаимовлияния религии и социально–экономических условий.

Э. Дюркгейм относился к религии как к особому виду социальной реальности, был склонен считать богом само общество. Религиозные представления, ритуалы и символы понимались им как обеспечивающие спаянность общества и его слаженное функционирование – солидарность. Религия эффективно контролирует поведение человека, в частности, создаёт условия, уменьшающие риск самоубийства.

М. Вебер изучал влияние религий на формирование современного общества. В работах «Протестантская этика и дух капитализма», «Хозяйственная этика мировых религий», ставших классическими, была показана роль религий в формировании специфических форм экономической деятельности, властных отношений, культурной и иной специфики. Учёный наметил соответствие типов религиозности специфике занятий разных групп людей, месту их проживания (город, деревня) и т.д. Именно веберовский подход к изучению религии становится основной парадигмой социологии религии, хотя сам учёный говорил, что ни одна научная теория не может быть абсолютизирована, в том числе и его собственная.

В эмпирической социологии религии, основанной на использовании социографии и статистического анализа, необходимо отметить труды **Г. ле Бра** (1891–1970), для которого религия отождествляется с христианством, а христианство – с церковью. Он стал основателем так называемой церковной социологии, основной проблемой которой является изучение проблем секуляризации, рассматриваемой сугубо негативно: как десакрализацию или «разволшебствование» мира (о «расколдовывании мира» как тенденции европейской культуры Нового времени говорил и М. Вебер).

Активно изучали феномен религии и представители структурно–функционального анализа, понимавшие общество как сложную структуру, каждый элемент которой выполняет определенные функции. Для **Т. Парсонса** (1902–1979) религия выполняет стабилизационную функцию в интеграции социальных систем. По **Р. К. Мертону** (1910–2003), она влияет на формирование экономических отношений, искусство, право, науку и все остальные сферы жизнедеятельности человека и общества. Для **П. Берка** религия сводится к сумме определенных видов исторической деятельности, объединённых общими функциями. Это функции интерпретации бытия и указания его смысла.

Указанные авторы являются классиками социорелигиоведческой мысли, однако в этой области происходят и новые исследования (например, **П. Бергер** (р. 1929)).

Видными представителями отечественной социологии религии являются **В. И. Гараджа** и **Ю. А. Левада**.

Психология религии – один из разделов религиоведения, изучающий психологические стороны религии, как внутренние, так и внешние.

Интерес к религии появляется уже на рубеже XIX–XX вв., в момент бурного становления этой науки, но не был утрачен и позднее. В изучении внешних сторон религии (индивидуальное и групповое поведение) психология в настоящее время тесно смыкается с социологий. В то же время в отношении внутренних сторон религии феноменологическая школа справедливо предостерегает от опасности сведения явлений религиозного сознания к чисто психическим, поскольку это влечёт опасность биологизации и психологизации.

Психология религии использует набор традиционных для этой науки методов (разные виды наблюдения, анализ биографий, разного рода тесты, исследования установок личности, социометрию), а также и сравнительно новые, например, предложенные экзистенциальным анализом (**В. Франкл** (1905–1995)). Объяснить религиозные феномены пытались представители всех основных школ в психологии,

включая деятельностную психологию, бихевиоризм, психоанализ, так называемую гуманистическую психологию (находящуюся под сильным влиянием экзистенциализма), гештальтпсихологию и др.

При этом полученные результаты и модели объяснения оказывались разными и имеющими разную научную ценность. Во многом это зависело от исходных установок исследователя. Так, например, материализм изначально устранял возможность рассмотрения молитвы как чего–то выходящего за пределы обычных психических явлений. Антрополог и криминалист **Ч. Ломброзо** (1835–1909), исследуя явления спиритизма, приходил к выводу, что в нем имеют место очередные проявления психической деятельности, до удовлетворительного объяснения которых наука ещё не дошла. Отсюда и попытки трактовать религию как вид коллективного невроза (ранний психоанализ, школа **З. Фрейда** (1856–1939)) или даже как разновидность галлюцинаторных расстройств, бреда или иного вида психической патологии. Тем самым иногда совершалась опасная для науки некорректность – избранный метод так влиял на предмет изучения, что менял его и предмет представал перед исследователем уже в сильно изменённом виде.

На рубеже XIX и XX вв. интерес к психологии начинает проявлять и религия, воспринимая её как дополнительное средство улучшения работы с верующими и для более полного объяснения ряда религиозных феноменов. Впрочем, и до этого при оценке тех или иных состояний («явления», подозрения на одержимость и т.п.) представители религий требовали исключить чисто психологические (в том числе и патопсихологические) объяснения. В XX в. такая психология религии чётко различала психическую составляющую религиозного опыта и то, что к психике как таковой уже не относится (например, **Д. Е. Мелехов** (1899–1979) [21]). Попытки чисто светского объяснения религии в психологическом ключе предпринимаются по мере развития психологии в целом, особенно интенсивно с XIX в.

Своеобразным предшественником психологии религии является **Ф. Д. Э. Шлейермахер** (1768–1834), склонный сближать религию и сферу эмоциональных переживаний,

«аффектов благочестивой души». Это даёт основания говорить, что исследователь дал толчок к психологизации религии, хотя сам, строго говоря, к психологическому направлению не относился. Дж. Фрэзер указывал, что происхождение религии связано с дефектами процессов познания, т.е. с психическими процессами.

В. Вундт (1832–1920) был одним из тех, кто окончательно внедрил в психологию экспериментальный метод, стремясь к большей точности исследований. Его ученик **С. Холл** (1844–1924) стал основателем американской психологии религии. Окончательному превращению психологии религии в самостоятельную дисциплину способствовал **У. Джемс** (1842–1910). Психология становилась строго нейтральной по отношению к религии, но психологический редукционизм все же обнаруживается у ряда исследователей.

Наиболее известны представители психоанализа, начиная с его основоположника З. Фрейда, объяснявшего сущность религии и природу религиозного сознания бессознательными процессами, связанными с подавленными желаниями, и рассматривавшего религию как форму коллективного невротического поведения. Эту линию продолжает **К. Г. Юнг** (1875–1961), но трактуя бессознательное иначе, чем З. Фрейд, и отказываясь от представлений о ведущей роли сексуальных влечений. Однако уже Э. Фромм постепенно отходит от жёсткого психологизма и пытается связать религию скорее с общей изначальной установкой человека и общества на систему ценностных ориентиров и приоритетов.

Не всегда можно провести чёткую границу между психологическим и ранним феноменологическим подходом к религии (как у Р. Отто, говорившего об особом настрое души, лежащем в основе религиозного сознания), но необходимо помнить, что феноменология как раз выступает против психологического редукционизма.

Во второй половине XX в. усиливается сближение психологии с социологией, изучаются социальные факторы религиозности, религиозного поведения, религиозной социализации. **Г. Олпорт** (1897–1967) разграничил в рамках

социальной психологии внутреннее и внешнее религиозное поведение. Первое ориентировано на поддержку социального статуса, второе – на самосовершенствование. Исследования **М. Аргайла** (1925–2002) позволили выявить соотношения религиозного поведения с возрастными, этническими параметрами, особенностями социального статуса. **Л. Фестингеру** (1919–1989) принадлежат исследования конфликта религиозной личности с окружающей реальностью. Активизировалось и характерное для науки XX в. изучение танатологических проблем «психологии смерти», где религия необходимо присутствует в поле исследовательского интереса (**Д. Бэтсон, Л. Вентис, С. Гроф** (р. 1931), **Э. Кюблер–Росс** (1926–2004)). Получают осмысление и вопросы роли религии и религиозных моделей поведения в прикладной, психотерапевтической деятельности (В. Франкл, **Л. Бинсвангер** (1881–1966)).

Семиотика религии (от греч. *semion* – знак) – раздел религиоведческой науки, изучающий как знаковую составляющую религии, так и конкретные явления любой религии, относящиеся к сфере знаков.

Религиоведческая семиотика (структурно–семиотическое религиоведение) – молодое, но активно развивающееся направление религиоведения, сама семиотика обособилась в качестве отдельной науки благодаря семиотическому «перевороту» в лингвистике и растущему интересу к проблеме знака в иных науках, в частности в логике (**Ф. де Соссюр** (1857–1913), **Ч. С. Пирс** (1839–1914), **Ч. У. Морис** (1901–1979)).

Существует исследовательская модель, согласно которой именно семиотический метод должен стать стержневым в современном религиоведении, удовлетворив стремление этой науки к точности, вплоть до применения ряда логикоматематических методов. В таком случае центр исследовательских интересов перемещается с попыток определить сущность религии путём традиционных сравнительных исследований на изучение и строгое описание того языка, с помощью которого религия говорит о запредельном, выявлении общих черт и отличий в способе

разных религий говорить о боге и о потустороннем вообще. При этом под языком понимается не только язык слов, но и, например, язык изобразительных образов и т.д. В то же время религия всегда была очень чувствительна к проблеме языка, который понимался как совокупность системы знаков и определенных правил пользования ими. Достаточно указать на концепцию божественной сущности языка в некоторых направлениях буддизма, представления о священном языке в иудаизме, запрет на ряд иконических знаков в исламе и имеющиеся там же представления об особой роли арабского текста Корана, учение о таинствах в христианстве и иконописном каноне последнего.

Знак, язык (знаковая система) и *текст* как упорядоченная последовательность знаков, несущая определенное целостное значение, являются основными категориями семиотики религии. Также важными являются: *дискурс* (одно из относительно новых понятий в науке), символ, аллегория, понятие, толкование и некоторые иные. Важнейшими аспектами бытия знака являются *семантика* (область его значения), *синтактика* (сочетаемость с другими знаками) и *прагматика* (закономерность применения, целенаправленного использования). Знаки имеют определенное устройство (морфологию) и образуют системы (категория *системности,* необходимая для осмысления и изучения знака).

На современном этапе развития науки семиотика постепенно вбирает в себя *герменевтику,* науку об интерпретации текстов, в качестве которых выступали обычно тексты священные.

Классификацию знаков, подобную семиотической, мы находим, например, уже у **св. Августина** (354–430). Такая важная для семиотики проблема, как механизм обозначения, была подробно исследована философами и богословами схоластического периода.

Вместе с тем методологические основы семиотики религии во многом заложены и теми исследователями, которые не занимались проблемами религии непосредственно. В зарубежной науке это Ф. де Соссюр, **Р. Барт** (1915–1980), **У. Эко** (р. 1932), в отечественной – фактический основатель

современной семиотики **Ю. М. Лотман** (1922–1993) и Московско–тартуская школа, в том числе **Б. А. Успенский** (р. 1937), **Вяч. Вс. Иванов** (р. 1929), **В. Н. Топоров** (1928–2005). Позднее в развитие семиотики религии внесли заметный вклад К. Леви-Стросс, **К. Гирц** (1926–2006), **П. А. Флоренский** (1882–1937), **С. С. Аверинцев** (1937–2004). В настоящее время решением проблем религии в семиотическом ключе успешно занимаются отечественные исследователи **Г. В. Гриненко, А. М. Прилуцкий, Н. Б. Мечковская, А. А. Романов, А. М. Лидов, В. А. Фриауф, В. Ю. Лебедев**.

Среди методов семиотики религии следует назвать анализ структуры знака, анализ текста, семантический анализ (анализ значения), анализ дискурса, семиотическое моделирование, системно–структурный анализ. Эти методы применимы в данной сфере в силу единства основных свойств знака и языка. Важной особенностью семиотического подхода является сосредоточение внимания на самых разных языках (знаковых системах), не обязательно состоящих из слов (знаки–слова именуются *вербальными* знаками, иные – *невербальными*).

Семиотика как совокупность всей знаковой реальности и знаковой деятельности является важнейшей и неотторжимой частью религии. Её основные функции:

– символизация, т.е. создание узнаваемых знаков, презентующих религиозную группу и отображающих её сущность;

– собирание и отграничение (фрагментация) группы на основе пользования одинаковым языком;

– построение связного текста, излагающего священные истины, ход священных событий, вероучение (такие тексты могут быть и устными, а фиксироваться позднее – у народов древности была очень развитая память, позволявшая запоминать крупные тексты);

– организация ритуала как неотъемлемого элемента религии (см. параграф 2.2).

Знаки осуществляют процесс *семиотизации* – оформления внешней стороны религии, включая и ритуал, подчиняющийся принципам бытия знака.

В ритуале ярко выявляется его *иерофаническая* функция. Это реальное, с точки зрения верующего, явление священной, потусторонней силы в обыденный мир. Многие эпизоды в истории религий, включая и конфликты, были связаны со знаками, в том числе с различиями в их понимании, толковании, правилах употребления. Так, события Варфоломеевской ночи были спровоцированы и отрицанием французскими кальвинистами присутствия Христа в Причастии, выражаемом в форме насмешек, глубоко оскорблявших другую сторону конфликта, что привело к нагнетанию напряжения, перешедшему во взрыв [22].

Имя, являющееся разновидностью знака, всегда играло большую роль в религиозных верованиях. Магическое сознание не делает разницы между называнием потусторонней сущности и призыванием её, а любое использование слова фактически становится уже и ритуалом. Подобное отношение к имени можно видеть и в некоторых течениях внутри религий, не носящих магического характера, например имяславцев (см. параграф 8.5), а также суеверно-магических практиках (использующих принцип «не называй, а то появится»).

Важным свойством многих знаков является иконичность. Это способ связи означающего (внешней, воспринимаемой части знака) и означаемого (внутренней его части), когда последнее определяет облик первого. При этом знаки не являются условными. Так, обливание водой в Крещении соотносится с подразумеваемым омытием грехов.

Важной проблемой является «спутывание» знаков, подразумевающих разные типы толкования, например символов и аллегорий. Это один из старых вопросов, где семиотика смыкается с герменевтикой. Такое неразличение ведёт к буквальному пониманию слов и действий, которые следует понимать в переносном значении, и наоборот. Аллегорические повествования, которые в ярких, зримых образах описывают лишь общие контуры, сущность неких событий, могут пониматься как непосредственно указывающие на определенных людей, конкретные события и будто бы предлагающие их точную последовательность и хронологию, к которой только нужно

подобрать «ключ», т.е. воспринимаются как примитивная шифровка. Так происходит, например, с новозаветной книгой «Откровение Иоанна», пророчества которой о конце мира нередко воспринимаются как прямые предсказания с возможностью вычисления дат, последовательности событий, определенных людей и т.п. Такими семиотически некорректными толкованиями увлекаются протестанты–фундаменталисты, но явление это может встретиться в любой религии.

К разряду неверно понятых символов и аллегорий можно отнести и буквальную интерпретацию изображения Бога–Отца в христианстве в облике старца, которые ни в каком отношении не являются портретом (бог там признается невидимым), и антропоморфные (человекоподобные) повествования о Боге в Библии, например, с использованием глаголов «ходил», «увидел», «почил». Разные авторы, такие как **св. Иоанн Златоуст** (ок. 347–407) и **И. Кант** (1724–1804), говорили о недопустимости буквального понимания такого рода слов, причём последний делал акцент именно на опасности неправильного понимания знака.

Появление «несовершенных» знаков в любой развитой религии неизбежно, это следствие различия миров – непосредственно данного, земного, и потустороннего, не наблюдаемого непосредственно. В этой ситуации любой язык проявляет свою ограниченность, а у человека остаётся возможность понимания и истолкования, любой «поневоле» становится в какой–то степени истолкователем–герменевтом.

Семиотика также выделяет знаки с чётким и заведомо нечётким толкованием, знаки, смысл которых сильно зависит от ситуации (ситуативное значение), наконец, от полисемантичности (многозначности), когда знак может иметь несколько значений. Для священных текстов в этих случаях выделяется многоуровневая система возможных значений, причём для каждого случая основным должно быть значение именно определенного уровня.

Семиотика религии изучает вопросы об особенностях образа божества и потустороннего мира в разных религиях. Ещё одна группа проблем, подлежащих её изучению, – сходство и

различие языка религии, способов выражения похожих и одинаковых вещей в свете разных культурноязыковых традиций. Порой несходства оказываются следствием различий в способах выражения мысли с помощью языка. В иных случаях, при тождественном или близком языке, слова или другие знаки имеют совершенно разный смысл, их сходство чисто внешнее (такое явление именуется омонимией знака).

Генеративная семиотика исследует закономерности происхождения одного текста (его фрагмента или знаковой системы) от другого, включая и выявление внутренних закономерностей развития ритуала (см. параграф 2.2).

К области семиотики и герменевтики относится проблема выделения священных, богослужебных (исключительно или предпочтительно используемых при богослужении) и богословских (употребляемых в сфере богословия) языков.

Выделение такого рода языков – частое явление в разных религиях и конфессиях. Это может быть связано:

– с убеждением в особенном божественном происхождении данного языка (древнееврейский у ряда ортодоксальных иудеев, арабский как язык Корана);

– представлениями об объективных свойствах языка, облегчающих его использование (например, разветвлённая система значений и высокая точность греческого и латыни);

– устоявшейся традицией использования, подразумевающей и эстетические качества (средневековая латынь, церковнославянский).

Следует отметить, что в последней ситуации длительная традиция употребления позволяет языку накопить запас культурного опыта и самому установить связи и способы влияния на культуру. Так что в этом случае не всегда разумно отказываться от употребления языка, например, в богослужении, даже при возможности замены – сомнительно разрушать старое, но устойчивое и удобное здание при неизвестности, сколько времени и средств придётся потратить на создание похожего нового.

Поскольку язык обладает коммуникативной функцией, семиотика религии исследует закономерности всех видов

религиозной коммуникации, входя в единое поле исследований с социологией и психологией. Такая коммуникация имеет горизонтальное (сообщество единоверцев) и вертикальное (обращение к потустороннему) измерения.

Язык обладает разграничительной (демаркирующей) функцией. Использование латыни в католицизме или церковнославянского в русском православии чётко разграничивает сферы священного и мирского. Ведь даже при переходе на «обычные» языки пользуются чаще всего их особыми разновидностями (подъязыками), более пригодными для особой ситуации, богослужения или богословского рассуждения. Переход в этом случае на литературный язык, обыденный разговорный, жаргон и т.п. был бы с семиотической точки зрения нонсенсом наравне с нарушением языковых границ в священной архитектуре, живописи или музыке. Ведь это легко ведёт не только к утрате важных смыслов, но и к пародированию, т.е. к профанации, надругательству над священным. Смена языка может сигнализировать и о расколе религиозной общины и даже оказаться причиной этого.

В ряде случаев мы сталкиваемся с религией, не имеющей живых приверженцев. О её верованиях и ритуалах приходится судить по оставшимся знакам (словесным текстам, предметам). При этом в ход идут *восстановительные* (*реконструктивные*) *методы,* требующие высокой квалификации исследователя. Они возможны за счёт того, что язык обладает системностью и тщательное изучение одних его элементов позволяет делать предположения о других, отсутствующих.

Научный язык, используемый религиоведением и смежными дисциплинами для общего описания языков религии, будет являться *метаязыком* (надязыком) их научного описания.

Одной из насущных задач современного религиоведения является создание единого метаязыка – языка, пригодного для описания знаковых особенностей разных религий. Многие видят в семиотике науку, способную дать религиоведению и единый методологический каркас. Тогда можно ожидать выхода религиоведения на принципиально новый этап развития и существенного приближения его к положению точной науки.

Отдельно нужно оговорить такое явление современности, как *квазинаучное религиоведение.*

Известно, что гуманитарные и социальные науки в большой степени страдают от «гениальных открытий», сделанных непрофессионалами. Люди, не имеющие достаточной подготовки и соответствующего образования в области религиоведения, начинают разрабатывать экстравагантные теории, совершенно не считающиеся с научными данными. Зачастую подобные взгляды, имеющие оккультное или просто неясное происхождение, плод озарения и интуиции, маскируются научными терминами, системой сносок, обширным библиографическим списком, что при первом взгляде создаёт у читателя впечатление «научности». У человека, не имеющего начальной религиоведческой компетенции и неспособного критически отнестись к прочитанному, такая квазинаучная книга может сформировать совершенно ошибочный взгляд на религию.

Какие существуют возможности развития религиоведения?

Обычно их рассматривается три:

– возврат к старой парадигме видения самого статуса религиоведения, что повлечёт закрепление его существования в виде комплекса дисциплин, в крайнем случае – более организованной комплексной дисциплины без достаточного внутреннего единства;

– превращение в некую игру мнений и красивых концепций, перемещение центра науки из выяснения истины в область обсуждений и говорений, т.е. принятие того видения науки, которое предложено постмодернизмом;

– дальнейший переход к идеалу современной науки, который обычно видится не просто в формировании единой методологии и, соответственно, более строгого набора собственных методов, но и в использовании системно-структурных методов, вплоть до моделирования с использованием аппарата математики и математической логики. Это вполне соответствует и чёткой тенденции «математизации» не только естественных, но и гуманитарных наук, поскольку традиционное распределение этих сфер к концу XX в. объективно поменялось.

1.4. Религиоведение, мифология и теология

Среди многочисленных исследователей специфики *религиозной мифологии* следует упомянуть Р. Барта, П. Вена, И. Гайнеса, Ф. Кессиди, Дж. Кэмпбелла, К. Леви-Стросса, Дж. Лизска, А. Лосева, А. Пятигорского, С. Фрайзена, М. Элиаде. Благодаря их трудам в настоящее время существуют все условия говорить о наличии философско– религиоведческого понимания сущности мифологического мышления и мифологических представлений.

В современном религиоведении миф может быть определен как сюжетное повествование о священном (сакральном) мире и (или) религиозно значимых событиях. Строго говоря, миф является прежде всего способом передачи религиозного знания, его «форматом». Так, одни и те же религиозные представления могут быть отражены и в формате мифа, и в формате теологического размышления.

В условиях первобытной культуры содержание мифа не является предметом рациональной критики, поскольку достоверность мифа была априорной и несомненной. Соответственно, не возникало задачи критиковать, классифицировать, анализировать и истолковывать содержание мифа, само слово «миф» не воспринимается как указание на сказочность и недостоверность, как это обычно происходит теперь. Мифом живут, его переживают как реальность, родственную той реальности, в которую человек вовлечён своими повседневными делами. Следует согласиться с выводом **О. Ф. Смазновой** о том, что за тенденцией именовать мифом любое познавательное заблуждение (с одной стороны – истина, а с другой – миф) скрывается неспособность уяснить, что же такое миф, провести границу между мифическим и немифическим [23].

Сакральный и ритуальный (включая магическую ритуальность) характер мифа с религиоведческих позиций анализировался М. И. Шахновичем в монографии «Первобытная мифология и философия».

Особое значение для изучения сущности мифа имеет вопрос о специфике мифологического времени (следует помнить, что физическое время – не единственное, в котором мы живём, есть и другие, например, психологическое, биологическое и т.д.). Время в мифе не есть просто шкала, позволяющая выстраивать хронологическую последовательность событий, или, согласно **Э. Кассиреру** – упорядочивать то, что было «раньше» и «позже», оно само создаёт эту шкалу. Время в мифе не просто воспринимается, но *переживается*, подобно катарсису трагедии, оно, если перефразировать, порождено напряжённым переживанием трагедийного катарсиса («трагедийной перепитии» вообще). Очевидно, что для такого мировосприятия не свойственно противопоставление символизма жизни и смерти, а сами категории жизни и смерти выражаются символикой, особенной для одного, но образуют особые единства, которые не могут быть чётко соотнесены ни со знаком, ни с символом, ни с аллегорией, в которых мы привыкли воспринимать мир.

Время мифа циклично. Такому времени скорее соответствует представление об умирающих/воскресающих богах, известное большинству мифологий. Циклическое время мифа предполагает череду божественных смертей/воскресений, без этого невозможно завершение одного «надисторического цикла» и начало нового.

Уже немецкий философ **Ф.–В. Шеллинг** установил, что мифология изначально является «миром первообразов» и представляет собой «первое общее созерцание универсума» [24], а от выражения такого первого общего созерцания в языке трудно ожидать жанрово–стилистического оформления.

На основании сказанного несложно разграничивать теологический и мифологический способы передачи религиозного знания.

Мы видим, что миф находится на границе рационального и иррационального. Определенный элемент *рассудочности* присущ ему изначально, поскольку миф является попыткой представления природных, зачастую стихийных, явлений языком искусственного (т.е. субъективного) языкового кода. Именно с

результатами такого представления мы и имеем дело, когда знакомимся с теми самыми мифологическими повествованиями, которые, часто не вполне верно, именуем «мифами». Элементы этого языкового кода существуют уже до мифа – это то, что существует объективно и отражается в языке в качестве образов–имен мифологических персонажей. Таким образом, в сюжете мифа (и шире – в самом мифологическом повествовании) закрепляется некое жизненно важное содержание, которое является результатом непосредственного опыта, поскольку это повествование о событиях, от которых зачастую зависит само существование общества.

Важным является то, что повествование это конкретное, лишённое типизации – те образы, которые в искусстве и литературе становятся типовыми, хотя и порождаются воображением человека, все–таки не являют собой образец сплошного и произвольного вымысла. Этнографы и религиоведы считают, что генетически миф восходит к высказыванию на естественном человеческом языке, который только позднее обрёл черты закреплённой, ритуальной, сакрализованной формулы. В силу общности содержания зачастую оказывается сложным разграничивать миф как таковой и художественное произведение на мифологическую тему, особенно если они существуют в культурном пространстве одновременно.

Изучение происхождения живописи позволило **В. М. Розину** сделать вывод о том, что появление рисунка связано с возникновением представления о душе. Проведенная им «реконструкция» показала, что изображаемые предметы осмыслялись первобытным человеком как души людей или животных, в которых сосредоточена их жизнь и которые могут на некоторое время или постоянно покидать свои тела. Предложенная этим исследователем интерпретация подобных изображений предполагает, что появление символических изображений отражало развитие мифологии и имело магическое значение.

Если говорить о мифе как жанре, реализованном в фольклоре и литературе, то все многообразие существующих

мифов можно разбить на несколько групп в зависимости от сюжета (событий, задействованных в них вещей и т.д.).

Основные из них следующие (см. рис. 2):

– *космогонические мифы* – это мифы о происхождении мира, в том числе о творении космоса из первобытного хаоса. Как правило, космогонические мифы предполагают наличие божественного существа – демиурга, который создаёт мир и устанавливает основные, присущие ему закономерности, или же повествует о рождении мира богиней-матерью. Часто космогонический миф повествует о битве богов с древними чудовищами, в результате которой устанавливается иерархия богов, а побеждённые чудовища убиваются или низвергаются в темницы, заключение, прообраз ада и т.п.;

– *астральные мифы* повествуют о звёздах, планетах, созвездиях, которые предстают как живые существа: люди, животные, иногда даже боги и богини. Часто в астральных мифах идёт речь об обретении бессмертия через превращение героя в космический объект. Другие астральные мифы связаны с темой охоты, брачных отношений и др. В той части, в которой астральные мифы повествуют о происхождении светил и созвездий, их следует рассматривать как мифы космогонические;

– *солярные* и *лунарные мифы,* строго говоря, следует рассматривать как разновидность астральных мифов, а выделение их в особый раздел классификации объясняется исключительно их популярностью и важностью для изучения национальных мифологий. Эти мифы предполагают наличие или родственных, или брачных отношений между Луной и Солнцем;

– *мифы о богах* (теогонические мифы) повествуют о происхождении, действиях и поступках, совершенных богами. В них боги могут воевать и враждовать друг с другом, обманывать, обворовывать и даже убивать себе подобных, вступать в отношения с людьми, помогать и вредить им. Теогонические мифы могут переплетаться с космогоническими;

– *календарные и аграрные мифы* объясняют наличие цикличности в природе: они повествуют о событиях, обеспечивающих смену времён года, цикличных погодных

явлений. В той части, в которой они связаны с аграрной обрядностью, их можно трактовать как мифы аграрные. С этими мифами связаны мифы об умирающем/воскресающем Боге;

– *антропогенетические мифы* повествуют о происхождении человека (пары прародителей), от потомства которых произошло все человечество;

– *тотемические мифы* повествуют о происхождении человека от мифических зооморфных существ – чудесных животных–предков. Строго говоря, тотемические мифы являются разновидностью антропогенетических мифов;

– *мифы о культурном герое* повествуют о персонажах, добывших для человечества различные культурные дары: ранее неизвестные предметы, приспособления и технологические процессы, относящиеся к материальной культуре, письменность, музыку, речь, мыслительные способности;

– *мифы об утраченном могуществе и способностях* повествуют о причинах смертности и «слабости» человека. В основе этих мифов рассказ о том, что изначально человек обладал бессмертием и особом могуществом, знанием, магическими способностями, которые по какой–то причине утратил (например, был обворован злобным и коварным животным). С этими мифами связаны мифы о поиске бессмертия;

– *героические мифы* повествуют о подвигах героев, которые обычно обладают смешанной, богочеловеческой природой, поскольку рождены от брачных союзов богов и людей. Унаследовав от божественного родителя силу и могущество, они одновременно восприняли человеческую смертность, что часто и создаёт коллизию мифологического сюжета;

– *эсхатологический миф* повествует о мировой катастрофе, которая положит конец существующему миру и одновременно станет отправной точкой существования мира нового, обновлённого.

Рис. 2. **Классификация мифов в зависимости от сюжета**

Эти сюжеты продолжают жить и в позднейшей литературе, оказываясь очень устойчивыми.

Вряд ли можно согласиться с признанием тождества или близости мифологии и религии (что делается не только отдельными религиоведами; научно некорректная установка «религия – комплекс мифов» постоянно воспроизводится обывателями). Во всяком случае там, где религия получает рациональное обоснование (в частности, где есть развитая богословская традиция), возможны рациональные аргументы «за» и «против» и полемика с иными взглядами, там мифологическое сознание не может играть ведущей роли. Из господствующей роли мифа на ранних этапах становления религии не вытекает автоматически, что любая религия – развитый и усложнённый миф. Мифологическое сознание формирует обыденную религиозность с обилием суеверно–синкретических (основанных на смешении совершенно разнородных религиозных элементов) включений, отношение к

которой со стороны официального религиозного вероучения сдержанное и даже прямо отрицательное.

Вода, безусловно, является не только древнейшим, но и одним из наиболее распространённых религиозных символов, наделявшихся различным священным содержанием. Можно предположить, что знаменитое учение досократика Фалеса о «боговоде» как основе мироздания имеет природу именно религиозно–мифологических представлений. Согласно повествованию библейской книги Бытие, вода с первых дней творения играет особую роль в божественном создании мира, вода появляется раньше суши, которая образуется только после того, когда «вода, которая под небом», собирается Богом «в одно место» [25]. Вода, повинуясь слову Бога, производит «пресмыкающихся, душу живую» [26]. Очевидно, что данные библейские сообщения связаны с весьма древними, архаическими представлениями о сакральности воды, известными уже в период ранних мифологических стадий развития религиозных представлений.

Семантически (семантика – сфера значения знака и текста) представление о воде нашло отражение в различных религиозных традициях и характеризуется двойственностью, которая проявляется в том, что вода предстаёт (иногда – попеременно) как благодетельная и карающая «субстанция». Благодетельные способности воды, обусловленные наличием в ней некоего интуитивно угадываемого в мифологии сакрального начала, или «силы», проявляются в ожидаемой способности воды порождать (возобновлять) жизнь и очищать различную скверну, наделяя освящаемое положительными сакральными качествами. С последним свойством воды связаны представления о «святой воде», известные в различных религиях, но наиболее развившиеся в христианстве. С точки зрения семантики религиозных символов одни и те же качества воды проявляются в индуистских представлениях о святости воды Ганга, способной преодолевать любую нечистоту, даже скверну представителей низших каст, обрядах ритуального омовения в зороастризме и даже христианском таинстве Крещения, несмотря на то что эти обряды вовсе не совпадают

по их теологическому содержанию, в их основе лежит развитие сходных представлений о благодетельной святости «определенной» воды – святой воды.

С водой связаны и представления о месте обитания различных божеств, духов и «чудищ морских» – обычно могущественных, наделённых разумом существ, могущих влиять на человека, стремясь помочь ему или уничтожить его. Известные по народному поэтическому творчеству образы живой и мёртвой воды семантически восходят к древним мифологическим представлениям, которые, кстати отметим, проявляются и в магических обрядах «заговоров на воде».

Особое место в религиозных воззрениях, связанных с водой, занимают представления о так называемой «небесной воде», которая тоже не лишена двойственности. С одной стороны, небесная вода (с которой семантически связана вода дождевая), как наиболее приближенная к месту обитания божеств, воспринимает их положительные сакральные качества, это вода – святая по преимуществу. Не случайно в наиболее радикальных направлениях (так называемых согласиях) российского старообрядчества, в которых особое развитие получили пессимистические представления о полной испорченности мира, исполненного скверной, именно дождевая вода считалась предпочтительной для крещения.

Антихрист, осквернивший воды водоёмов и источников, не имеет силы именно над последней. С другой стороны, небесная вода несёт в себе опасность: именно истечение небесной воды привело к мировому потопу. За отмеченной двойственностью, возможно, скрывается интуитивно воспринятое мифологическим мировосприятием представление о двойственности сакрального, внушающего человеку не только любовь, но и страх.

По всей видимости, с мифологией воды связана и современная практика так называемой уринотерапии, имеющая не научный, а исключительно мифологический характер, что подтверждается и её популярностью среди людей, не имеющих никакого отношения к медицинской или биологической науке, а именно эта среда благоприятна для распространения мифов (см. рис. 3).

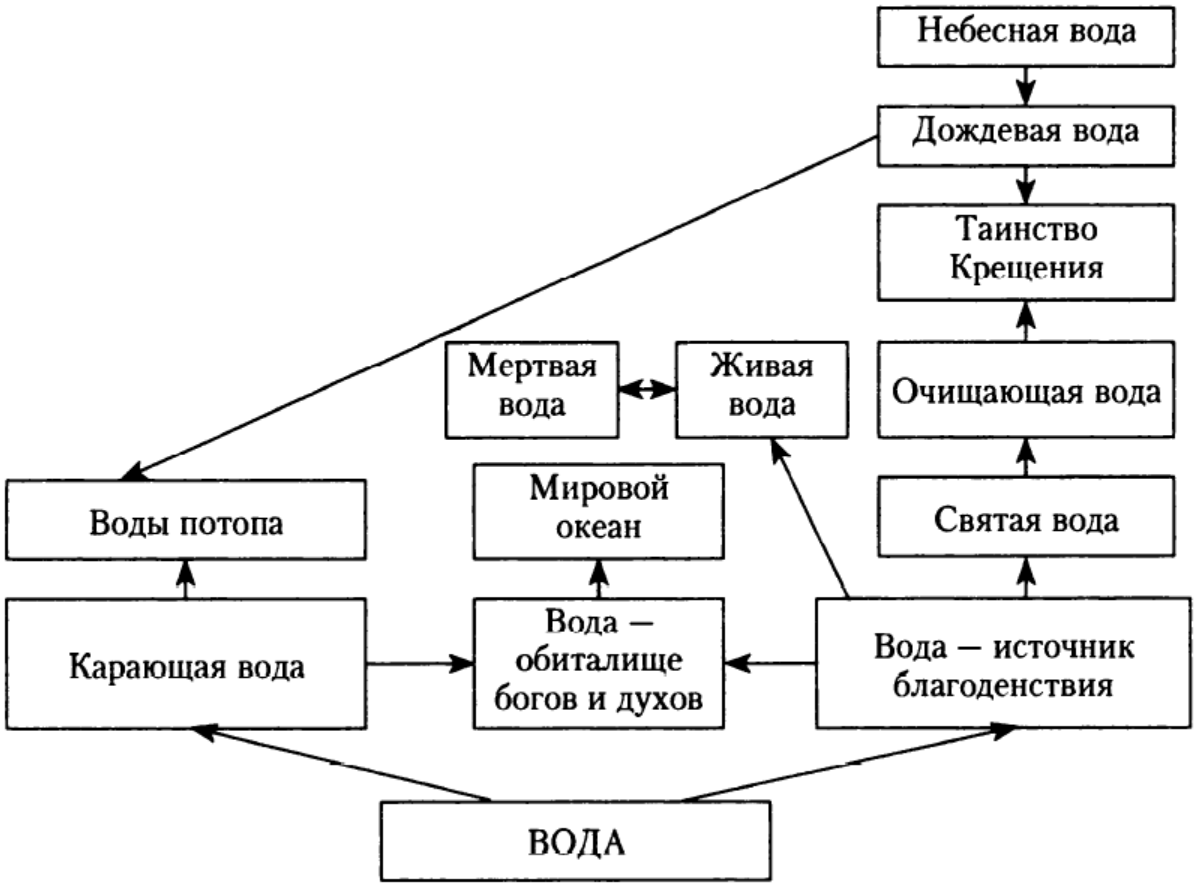


Рис. 3. **Структурная схема мифомагического осмысления воды**

Эта же двойственность, хотя и в меньшей степени, представлена и в религиозно–мифологических интерпретациях представлений о *земле.* Если для мифологического сознания образ воды, враждебной человеку, был вполне допустим, то соответствующая интерпретация земли практически мифологии неизвестна, за редкими исключениями, представленными, в частности, в мифологеме о земле, действующей против людей, «тяжесть» и вредные действия которых она более не может переносить, или земле, рождающей особых, хтонических чудовищ. В большинстве же мифологических сюжетов земля выступает как сила, человеку дружественная. Противится земля в них не человеку как таковому, а человеку «плохому» – откровенным злодеям, преступникам, нераскаянным грешникам и подобным (именно поэтому она может «не принять» страшных грешников, противиться их погребению). Представления о земле

как о полезной, дружественной человеку силе запечатлелись в популярном образе «Мать–Сыра–Земля», сформировавшемся в глубокой архаике.

Мать–Сыра–Земля семантически обеспечивает представления о земле–кормилице, подательнице урожая и святой земле, наделённой позитивными сакральными свойствами, возникшими в результате воздействия на неё какой–либо позитивной сакральной силы. Таковой является освящённая земля кладбищ, особенно земля, взятая с мест погребения прославленных святых или почитаемых в таковом качестве умерших. Такая земля воспринимается зачастую религиозным сознанием как чудотворная реликвия: от неё могут ожидать исцелений различных болезней или просто хранить «на счастье». Образ Матери–Сырой–Земли, вобравшей в себя представления о хтонических божествах, семантически обеспечивал практику «исповеди земле», известной среди древнерусских стригольников: не доверяя духовенству, они исповедовались непосредственно земле.

С образом земли непосредственно связан и мир подземных, хтонических богов, мир умерших, представление об умирающем/воскресающем божестве, имеющемся в земледельческих, аграрных культах (см. рис. 4).

Двойственность (дуализм) полезного/вредоносного начала, нечётко выраженная в мифо–религиозной семантике образа воды, более отчётливо видна в представлении об *огне.*

Причина этого понятна: в реальности стихия огня несёт в себе опасность для жизни человека и его имущества в намного более выраженной форме, нежели земля. Поэтому семантически понятен страх человека перед загробным огнём, адским пламенем, блуждающими огнями и прочими проявлениями огня «нечистого», связанного с миром, враждебным для человека и страшным для него.

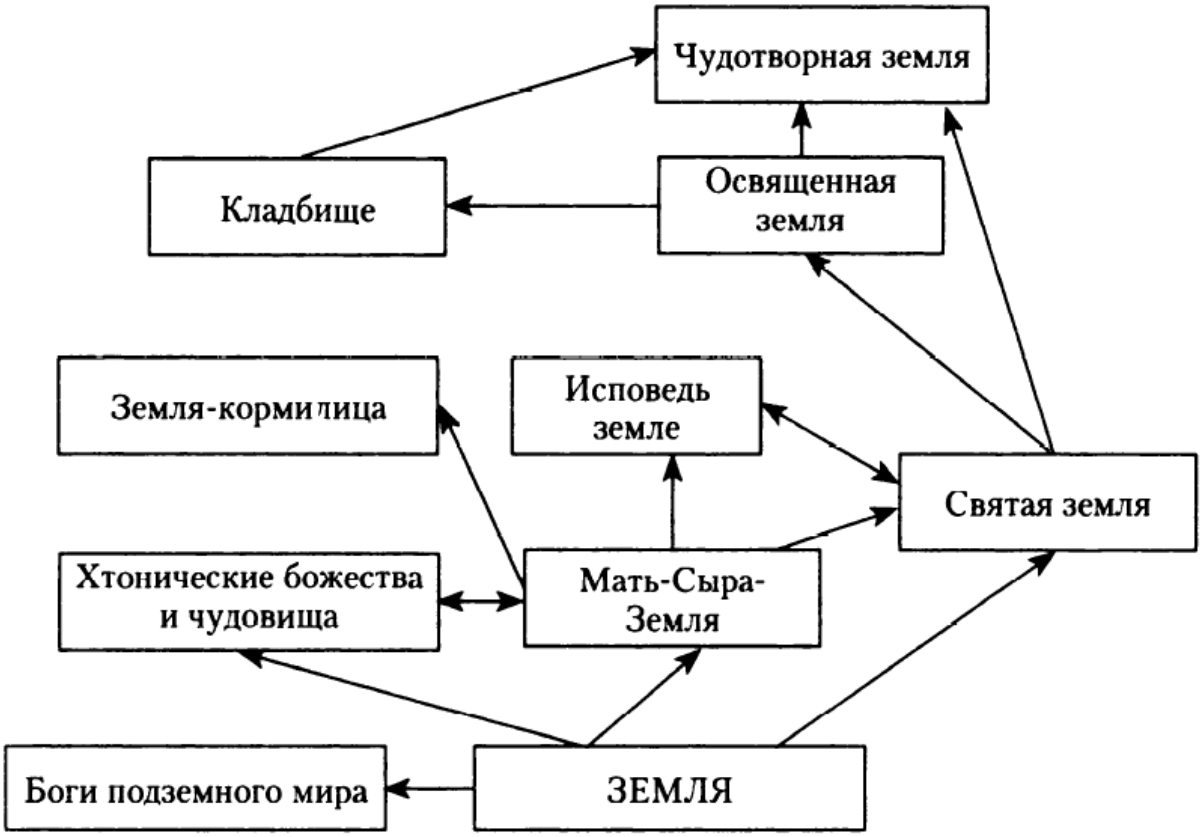


Рис. 4. **Структурная схема мифомагического осмысления земли**

Семантическим центром концепта «священного огня» является представление о ритуальном костре. Ритуальный костёр связан сложными семантическими отношениями с представлениями о «живом», т.е. недавно зажжённом, огне, он реализуется в гадательных (мантических) практиках предсказания, для очищения скверны, с ним же связаны ритуалы жертвоприношения, включающие в себя элементы сожжения предметов жертвоприношения или их частей.

Существуют и вполне отчётливо прослеживающиеся связи между представлением ритуального костра и небесного огня, который проявляется прежде всего в виде удара молнии. Не случайно для многих религиозных воззрений характерно представление о молнии как явлении не столько естественного, сколько сакрального характера, об огненной природе божества или о ярком свете–огне, испускаемом божественными существами.

В христианстве представления о небесном огне нашли своё проявление в православном представлении о благодатном огне, на Пасху нисходящем в Иерусалимском храме Гроба Господня (см. рис. 5).

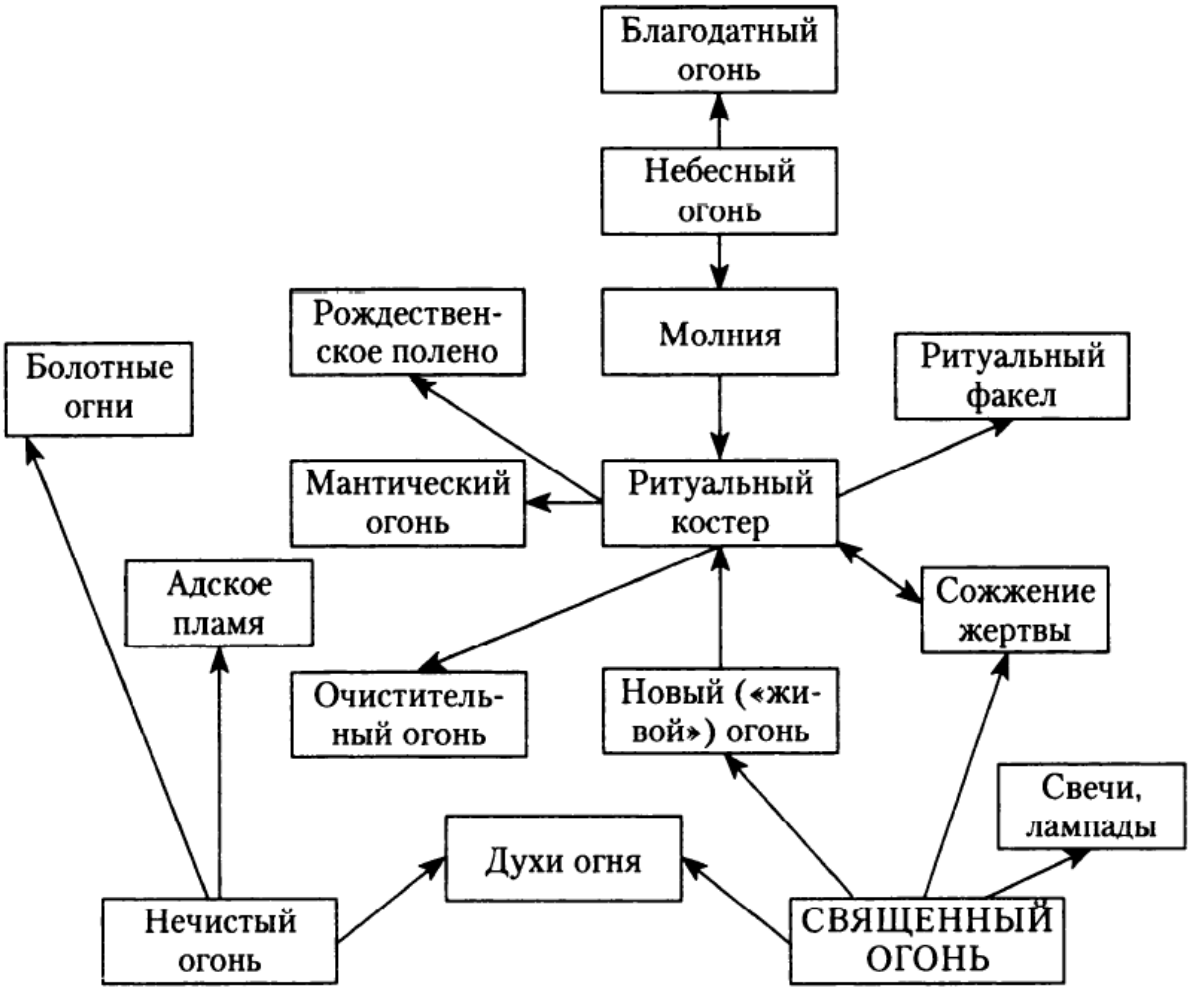


Рис. 5. **Структурная схема мифомагического осмысления огня**

Растительный мир (деревья, кустарники, травы и т.п.) обильно представлен в религиозных обрядах и верованиях различных народов. Начиная с обрядов архаичных мифологических религий растительный мир выступает в качестве предмета религиозного почитания и силы, могущей быть полезной или враждебной человеку. Религиозное почитание растительного мира, сопровождающееся религиозным страхом перед опасностями, скрывающимися в густом лесу, населённом враждебными человеку существами и силами, фиксируется в

образах священной рощи и священного дерева, которые, безусловно, являются семантически связанными. Учитывая, что священное дерево включает в себя массу вариантов, представленных в различных религиях и традициях, его можно рассматривать как универсальный семантический комплекс, выступающий в качестве ядра нескольких мифологем.

Мифологизация растительного мира происходит как олицетворение растений в ранних формах религии, где формируются представления о духах растительного мира, способных воздействовать (благотворно и вредоносно) на человека. Реликты, остатки этих представлений находятся в народных сказках в персонажах «живых деревьев», т.е. растениях, способных разговаривать с человеком и совершать целенаправленные действия, и в образах людей, которые магической силой обращены в растения и являют собой в силу этого некое пограничное бытие: они приобретают некоторые свойства растений (обычно – неподвижность) и сохраняют отдельные способности человека (например, способность мыслить и воспринимать).

Мифологизированное представление о растении проявляется, безусловно, и в ряде космологических представлений, связанных с видением мирового дерева. Одни и те же семантические процессы мифотворчества проявляются в представлениях о мировом дереве, аллегорически (в поздних мифах, обретающих черты коллективной или персональной художественной деятельности) или символически связанном с уровнями бытия: миром умерших, живых и богов. В теологических религиях роль растений меняется: они уже не выступают в качестве предметов почитания, но выполняют подчинённые, не столь принципиальные функции. Однако их подчинённое теологическое значение с лихвой компенсируется народной обрядностью, за которой скрываются черты народной религиозности, часто оппозиционной официальному богословию теологических религий.

Так, например, семицкая (троицкая) берёзка в народных обрядах празднования Троицы занимает зачастую центральное место, которое должно с теологической точки зрения

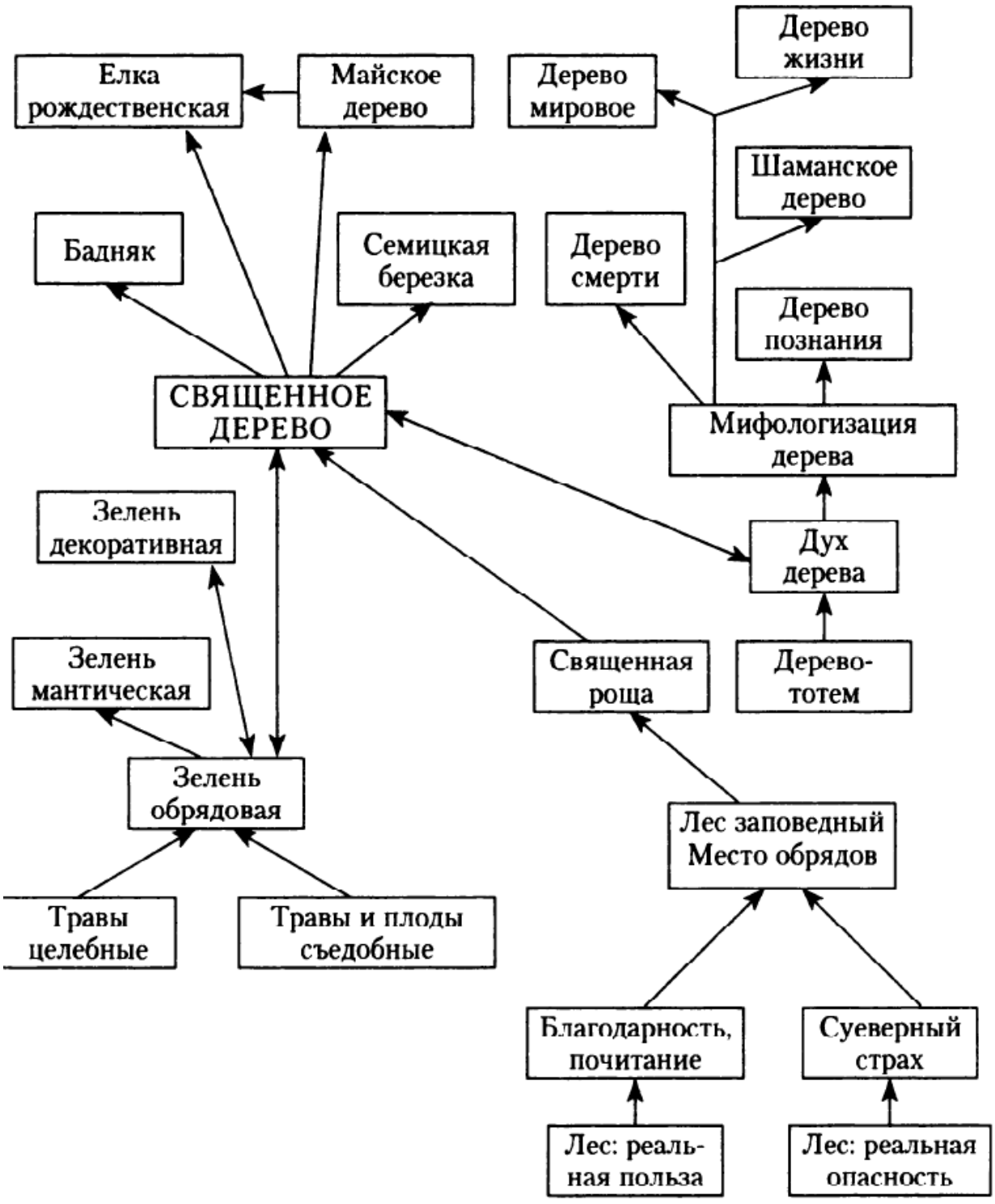
принадлежать посещению Литургии в ближайшем храме, обычай же украшения домов на Троицу берёзовыми ветвями оказался в народном представлении не только более живучим, нежели приверженность храмовому благочестию, но и вполне самостоятельным от него. Не случайно сложилась поговорка «Троица – земля травой покроется», в которой прослеживается календарная связь христианского праздника Троицы с природными процессами роста растений, как если бы они представляли собой семантическое ядро данного праздника.

Равным образом, зачастую смысловым центром ритуала погребения становятся синкретические (а часто и откровенно нелепые) ритуалы, восходящие к языческой мифологии с её представлениями о возвращающихся покойниках, а не церковная служба, совершением которой при этом могут пренебрегать, например, считая затратным принесение тела в храм для отпевания в полном соответствии с богослужебным уставом. Затем процедура поминания из молитвы, предписанной церковью, превращается в фактически языческое забрасывание могилы едой и надмогильное употребление алкоголя с соблюдением ряда нелепых суеверных правил и запретов.

Не случайны и часто встречающиеся в быту предпочтения лекарств «из травы» «вредоносной «химии», имеющие мифологический исток, связанный именно с мифологическими представлениями о траве, приносящей благо. При этом, что и характерно для мифа, научные, медицинские и фармакологические доводы о механизмах действия лекарств, их реальных, а не выдуманных лечебных возможностях не просто отвергаются, а изначально не рассматриваются, игнорируются. Это очередной пример выпадения мифа из поля рациональной критики.

В работе С. А. Токарева и Т. Д. Филимоновой «Обряды и обычаи, связанные с растительностью» [27] представлена следующая структурная схема мифомагического осмысления растения (см. рис. 6).

Рис. 6. **Структурная схема мифомагического осмысления растения**



Не меньшее значение, нежели растительный мир, для религиозных учений и практик имеют *животные.*

Опытное знание о двойственности роли животных в жизни человека, способных как убивать, причинять вред, так и

помогать, служить пищей и т.д., проявилось в семантическом ядре мифо–религизного концепта «священное животное». Мифо–религиозные представления знакомы с понятием нечистого животного, существа не только не пригодного в пищу, но более того – способного осквернить человека своим прикосновением.

Кстати, подобной нечистотой часто наделяются трупы животных, если их смерть не последовала произвольно к желанию и намерению человека (представления о «нечистоте всякой падали», с которой естественным образом связано представление о нечистоте тех, для кого падаль является пищей). Нечистые животные отчётливо демонизируются. Интересный семантический комплекс образуют представления о духах – душах животных, с которыми связаны представления о жертвах и различных очистительных практиках вроде «козла отпущения», ритуальное изгнание которого обеспечивало символическое очищение народа, удаление из него грехов. С данной практикой связаны обряды изгнания *фармакоса* в античности – особого ритуального очистительного действия, обеспечивающего очищение города от скверны, могущей вызвать гнев богов и всяческие несчастья.

С концептом священного животного семантически связаны представления о животном–тотеме и зооморфном (звероподобном) божестве, последнее в качестве реликта представлено в карнавальной зооморфной маске, которая уже в современном восприятии не связана с почитанием священного животного непосредственно. Подчеркнём, что речь идёт о связях именно семантических, а не генетических, т.е. по происхождению, предположения о последовательности формирования соответствующих мифологем обосновывать трудно, в большинстве случаев они остаются не более чем предположением (см. рис. 7).

Рис. 7. **Структурная схема мифомагического осмысления животного мира**

Религиоведам известно, что границы мифа проходят там же, где и границы общества, в котором этот миф воспроизводится. Данное свойство мифа позволило современному американскому исследователю **С. Фризену** (Университет Колумбия) определить миф как повествование, «в котором группа людей на протяжении длительного времени видят ответ на такие вопросы о человеческой жизни, на которые отсутствуют удовлетворительные ответы» [28], т.е. определить миф как актуальное коммуникативное событие.

При этом следует учитывать, что миф в той степени, в которой его содержание структурировано, является примером дотеоретической структуры – восходящей к глубокой архаике, предшествовавшей появлению мышления научного образца. Именно поэтому мифологическая культура не способна ни образовывать теологические понятия, ни оперировать таковыми понятиями, заимствованными из иных культур.

По этой же причине к теологии нельзя, в строгом смысле слова, отнести агиографическую (житийную) литературу, поскольку она не преследует цели систематизированного догматизированного изложения знаний о Боге, но строит своё повествование в рамках литературного сюжета, говоря о последовательности событий, происходящих с конкретными людьми и соединённых единством действия и (или) героев.

Античная культура, которой мы обязаны самим словом «миф», даёт нам показательные образцы мифологичного. Так, в «Илиаде» присутствует значительное количество описаний мира олимпийцев. Возможно, наиболее показательным является описание совета богов (VIII, 1–35 и далее).

Однако и данное, и другие подобные описания ещё полностью относятся к сфере мифологического знания. Перед нами не «примитивная теология», а именно мифология. Теологический способ мышления ещё не сформирован, а знание о Боге (в данном случае – о богах) относится к области знания о том, что боги *есть*, а не к тому, *что* есть боги. Иными словами, имеет место *констатация* (например, в форме сюжета), но *рефлексия*, необходимая часть научного мышления, полностью отсутствует.

Сюжет в мифе выполняет те же функции, что и структура понятий в теологии. В связи с этим можно привести интересное обобщение, сделанное **Р. В. Светловым**: в ранних космогонических мифах «нет теистической идеи творения. Её место занимает последовательность демиургических актов» [29]. И хотя читатели (слушатели) «Илиады» призываются автором к переживанию описываемых событий, они не могут вывести из данного повествования никаких универсальных закономерностей, постигают миф прежде всего экспрессивно и не призваны к абстрагированию от своих эмоций, возможно, поэтому у мифа нет ни универсальности, ни непротиворечивости, ни нормативности, присущих теологии и основанных на представлении о ложном и истинном, подтверждённых рационально.

Семиотический подход к изучению пространства мифа базируется на тезисе Р. Барта о том, что миф – это

коммуникативная система, сообщение, содержание которого может быть в принципе каким угодно. Коль скоро миф – это форма повествования о чем–либо, оценка мифа как такового с точки зрения его достоверности лишена смысла. Миф находится вне оценок «достоверно» или «недостоверно». Во все времена через мифологический рассказ осуществлялось воздействие на человека истины, связанной с переживанием чего–либо, а не истины, полученной рациональным анализом и осмыслением. Попытка рационального объяснения элементов мифа совершается уже в рамках превращения мифа в эпическое фольклорное произведение, при этом происходит неизбежное усложнение повествования. Рассматривая те цели, которые решает мифологическое повествование, большинство исследователей считают, что миф в большинстве случаев не отвечает и на вопросы «почему», «когда» и «как».

В «Истории религии» А. Ельчанинова, В. Эрна и П. Флоренского разрабатывается концепция, предполагающая три стадии развития мифа:

– описание астрономических и подобных фактов;

– придумывание новых данных для объяснения данного явления;

– получение выводов, которые уже (очевидно, из–за последствий второй стадии) не имеют прямых оснований в фактах [30].

Этиологическую функцию (выяснение причины; этот термин используется в медицине, где обозначает причины болезни) мифа раскрывает М. И. Шахнович в монографии «Первобытная мифология и философия» [31].

Соглашаясь с тем, что миф может исполнять этиологичекую функцию объяснять происхождение чего–либо, мы можем сказать, что при этом миф не начинается с объяснения пространственно–временных отношений (когда и где возникло то, о чем идёт речь). Поскольку время мифа не есть время историческое, как уже говорилось выше, то и типичный миф как повествование о событиях, не современных повествователю, бывших ранее, не может непосредственно объяснять реалии иного времени, даже если это различие по времени рассказчику

и слушателям мифологического повествования не приходит в голову.

Кроме того, особенностью смысловой организации мифа является неразличение причины и следствия, в результате чего образуется равенство всех элементов причинного, которые в результате оказываются взаимотождественными и взаимозаменимыми. В частности, миф подменяет рациональные представления о причине и порождённом ею следствии пространственно–временным соотношением: гром будет признан следствием молнии только потому, что они соседствуют во времени и пространстве.

Важность этиологической функции мифа доказывает Э. Кассирер, согласно которому «общая категория «причины» и «действия» вовсе не отсутствует в мифологическом мышлении, более того, в определенном смысле она входит в его основание» [32], а мифы зачастую преследуют цель объяснить происхождение какого–либо предмета или явления – луны, солнца, животных, растений, человека.

Одновременно с этим следует отметить, что противоречия между приведёнными выше взглядами на миф (а именно: миф не отвечает на вопрос «почему» и – вторая концепция – в рамках мифологии происходит «придумывание новых данных для объяснения данного явления») не являются противоречиями непреодолимого характера. Из тезиса, согласно которому миф не отвечает на вопрос «почему», ещё не следует того, что семиотическая модель мифа исключает возможность всяких рациональных объяснений событий и реалий – миф (например, космогонический) объясняет происхождение мира, но это объяснение не является причинным, верным с точки зрения привычной нам рациональности.

Представляется, что существует некоторая общность в организации ответов на вопросы, связанные с человеческим существованием, даваемых мифологическим повествованием и той частью народной культуры, которую проф. **В. В. Колесов** определил как *поведение дурака.*

Так, «дурак» на вопрос «Почему де бос?» отвечает: «Сапог нет». Таким образом даётся «точный и однозначный» ответ на

поставленный вопрос, «дурак отвечает на тот вопрос, который поставлен: у него нет сапог, и это причина, почему он бос. Дураком следует назвать вопрошающего, а не дающего ответ, потому что ответ на вопрос должен быть точным и однозначным» [33]. Однако эти «однозначность и точность» формальны, ведь предполагается, что и вопрошающему, и отвечающему понятно содержание вопроса, равно как и в других примерах:

«Почему ты пьян?» – «Потому что выпил».

«Почему дверь закрыта?» – «Потому что замок заперли ключом».

«Почему никого нет?» – «Потому что все ушли».

Подобный ряд вопросов–ответов несложно продолжить. Комичность состоит в том, что вопрошающий задаёт вопрос, смысл которого не сводится к его форме, но отвечающий не воспринимает (или делает вид, что не воспринимает) этого.

Продолжая ряд вышеприведенных вопросов, мы можем спросить: «Отвечают ли подобные ответы на вопрос «почему»?»

С точки зрения «дурака» – ответ однозначно положительный, формально – все ответы даны на вопрос, начинающийся с «почему», но при этом всем очевидно, что, «отвечая», эти ответы на самом деле отвечают не на тот вопрос, который был поставлен в ситуации общения. В. В. Колесов прав – действительно дураком следует назвать того, кто спрашивает о том, что «даже дураку понятно».

Вероятно, все–таки миф отвечает на вопрос «почему», но мифологический ответ отличается подобной избыточной конкретностью, он повествует о *деталях*, но не повествует о *причинах*, понять которые невозможно без выхода на более абстрактный уровень мировосприятия, относящийся уже к области теологии – в мифе присутствует непосредственность конкретного мышления, причём подобная конкретность не гарантирует ясности мифологического объяснения.

Можно сказать, что мифологическое прошлое не соотносится с историческим прошлым, это разные временные шкалы, и даже если существуют определенные пересечения этих временных шкал, то это не даёт возможности соотнести время историческое и время мифологическое. В мифе реализуется

собственная шкала времени, это время, которое может быть соотнесено со временем доисторическим, о нем можно сказать только то, что оно «давно закончилось», причём так, что «никто даже не помнит, когда оно было».

Или же, согласно наблюдению проф. А. Ю. Григоренко, «история здесь (т.е. в некоторых космогонических мифах) представляется как цикл, круговорот, повторяющийся до бесконечности» [34], как циклическое движение, совершающееся вокруг некоего сакрального центра, а мир разрушается, так или иначе он не сможет возродиться, возобновиться, т.е. перед нами опять же *доисторическое прошлое* с присущим ему нелинейным временем.

Религиозная интерпретация такого восприятия времени достаточно отчётливо прослеживается в образе древнеегипетского бога Акер, который выступал как космический бог, изображаемый в виде двух передних частей львов, соединённых вместе и смотрящих в противоположные стороны. Предполагалось, что солнечный бог входит в пасть одного из этих львов вечером и выходит из пасти другого льва утром. Таким образом, Акер выступал как бог повторяющихся временных циклов, лежащих в основе времени и вообще космического мироустройства.

Так или иначе, следует согласиться с тем, что в эпоху мифологизма ещё не было исторического взгляда на мироздание. В средневековый период сохранялся остаток подобного неисторического восприятия времени, который проявился в карнавале, прекрасно изученном М. М. Бахтиным. По его наблюдению, «ритуал и образы [карнавального] праздника стремились разыграть как бы само время, умерщвляющее и рождающее одновременно, переплавливающее старое в новое, не дающее ничему увековечиться» [35], причём восходит данное восприятие времени и отношение к нему к языческим традициям римских сатурналий. Тем не менее уже в период античности началось историческое осмысление мира и места человека в нем, т.е. относительная хронология мифа преимущественно заменялась абсолютной.

Интересно отметить, что согласно выводам Н. А. Бердяева «сознание исторического свершения» генетически восходит не к античной культуре, но мировоззрению древнего Израиля, потому что «всю мировую судьбу еврейское сознание мыслило не как замкнутый круговорот» [36]. Согласно Н. А. Бердяеву, историзм еврейского мировосприятия является религиозно обусловленным, он коренится в особой религиозности еврейского сознания. Историзм интерпретируется как вторичное проявление религиозного развития, причём именно теологической религии, и соотносится не с мифологическими знаниями, а со специальными теологическими построениями.

Таким же образом, например, египетские династии воспринимаются среднеобразованным человеком на основании фонового, стихийно сформировавшегося, а не специального знания – они обладают для него обаянием «седой древности» и одновременно с этим не соотносятся с делениями на шкале времени. Иными словами, изначально миф повествует о том, каким образом мир *был* сотворён (предполагается, что творение мира – процесс завершившийся и все, что должно быть сотворено, уже существует), что *делали* боги и герои (но не о том, что они делают в настоящий момент); даже конструируя новые мифы, носитель мифологической культуры не соотносит их с современным ему временем, поэтому миф – *повествование о прошлом,* а эсхатологический аспект, т.е. связанный с представлениями как раз о конце времён, если и имеет место, то представлен как ожидание неизбежного – все уже совершилось, остаётся только ждать.

Можно предположить, что фундаментально важное событие – переход от мифологической религии к религии теологической (прежде всего к религии откровения) – предполагает переход от мифологического восприятия времени к исторической временной шкале, именно линейному времени. Разумеется, это не предполагает перехода сразу же к научной хронологии, могут встречаться промежуточные случаи. Так, с точки зрения некоторых крупных церковных историков, эпизод о путешествии апостола Андрея в славянские земли сомнителен. Крупный церковный историк Е. Голубинский, анализируя соответствующее

повествование в Повести временных лет, говорит: «Древним временам и древним людям извинительно было создавать легенды; но на нас в свою очередь лежит обязанность отличать легенды от настоящей исторической истины… Всякое сказание мы, конечно, должны принимать в том виде, как оно нам сообщается. Сказание об апостоле Андрее говорит, что он был в Росси потому, что хотел чрез неё пройти из Греции в Рим: ясно, что сказание есть крайне несообразный вымысел, ибо оно заставляет апостола идти путём, который не только в 50 раз длиннее обыкновенного, но который в его время просто был совершенно неизвестен» [37]. Такого рода примеры демонстрируют случаи соединения элементов мифологического восприятия с попыткой представить события с употреблением привычной для нас научной хронологии. Порою церковным комиссиям по канонизациям святых также приходится отсеивать тексты, претендующие на историческую достоверность, но содержащие недостоверные или просто сомнительные моменты, которые были порождены мифологическим сознанием и рациональной (исторической и богословской) проверки не выдерживают.

Разумеется, боги и герои, представленные в сюжете мифа, для носителя соответствующей культуры выступают не как абстракции, но как реально существующие в современном ему времени силы, это, например, духовные существа, обладающие способностью действовать в мире, в том числе влиять на жизнь человека. Именно носитель подобной культуры может сказать о действии богов в современном ему мире – едва ли не только то, что боги воспринимают молитвенные обращения, способны (в зависимости от ситуации) оказывать помощь или чинить препятствия и т.д.

Но подобные взгляды уже не относятся собственно к мифологии – здесь мы наблюдаем рождение теологического представления (в терминологии ряда исследователей – *теологемы* – простейшей единицы теологических представлений), рассказ о богах перестаёт быть сюжетным, вместе с мифом утрачивается сюжет, который заменяется нравственно–теологической схемой (например, космогонические

мифы сменяются теологической концепцией творения мира Богом из ничего). Таким образом формируются условия для того, чтобы на мифологической основе разрабатывались отвлечённые религиозно–нравственные построения, значение которых оказывается намного более сложным, нежели изначальное мифологическое повествование. На место сюжета – основания любого мифа – приходит более или менее отвлечённое теологическое рассуждение. Сюжет в мифе выполняет те же функции, что и структура понятий в теологии.

Поскольку миф является всегда повествованием, имеющим начало и конец, у которого наличествует сюжет, предполагающий некое действие, т.е. последовательность событий, очевидно, уже в силу этого миф не может быть ограничен только настоящим. **А. М. Пятигорский** обоснованно утверждает, что «с точки зрения сюжета все события, все что случилось, случается или случится в мифе (включая мышление), может быть передано как действия, распределённые во времени и пространстве содержания текста, то есть организованные во временных последовательностях и в пространственных конфигурациях» [38].

Даже когда в мифологическое повествование вплетаются исторические события, это ещё не может быть основанием для того, чтобы наложить шкалу мифологического времени (которому свойственно в соответствии с «логикой чудесного» сжиматься и растягиваться [39]) на шкалу времени исторического. Исходя из возможных совпадений мифологических описаний и исторических событий невозможно выстроить хронологию мифического повествования, перенеся на него данные исторической хронологии.

Более того, одно и то же событие (например, генеалогия одних и тех же персонажей) в отдельных мифах, созданных в одной и той же культуре, может интерпретироваться различно. Об этой особенности мифа говорит К. Леви-Стросс, отмечая, что «единство мифа проявляется лишь как проект и тенденция, но не как состояние самого мифа. Это единство есть воображаемое явление, порождённое усилиями интерпретации» [40].

Проиллюстрируем данное наблюдение примером из античной мифологии. Известно, что повествование Гесиода

включает две различные генеалогии Мойр. Согласно одной из них – Мойры имеют весьма древнюю родословную (они порождены самой Ночью) и, следовательно, старше олимпийцев, согласно другой – они рождены в результате союза Фемиды и Зевса. **В. П. Горан** объясняет вторую генеалогию Мойр намерением подчинить Мойр власти Зевса, т.е. подчинить принцип возмездия власти олимпийского повелителя [41], но мы видим в этом примере скорее указание на дискретный характер отдельных мифов и не считаем, что данный пример может быть сведён к сфере «идеологии».

Однако относительному упорядочению течение времени в мифе все–таки может поддаваться – в отдельных случаях возможно одно мифологическое событие соотнести с другими, мифологическими же, событиями. Вероятно, это связано с тем, что миф, в отличие от исторического повествования, более самодостаточен и автономен. Если историческое повествование включено в общий контекст, предполагающий единство хронологии, то миф такого контекста не имеет.

Как правило, для слушающего мифологическое повествование и воспринимающего его как рассказ о реальном, в мифе текст совпадает с контекстом, знаковая структура мифа оказывается достаточно автономной. Поэтому затруднительно установить последовательность событий, относящихся к различным мифам, даже и повествующих об одних и тех же персонажах. Единство героя в мифах не предполагает единства самих мифов, каждый из которых сохраняет свою автономию, если только одно мифологическое повествование не служит отправной точкой для другого.

Как уже было сказано, миф может знать последовательность событий, но сама по себе последовательность ещё не есть система, прежде всего потому, что здесь их взаимосвязь или не рассматривается вообще, или же трактуется в рамках линейной модели. Следовательно – миф не преследует цели вскрытия сути причинно–следственных отношений того явления, о котором он повествует. Тем не менее в основе мифа лежит знание, но знание, не относящееся к научному способу изучения мира, знание, которое основано на предании очевидцев,

противоположное знанию *логийному,* которое направлено на осмысление природы вещей и качественных связей между ними. Именно оно лежит в основе современной научной рациональности.

Поэтому, по словам философа Х.-Г. Гадамера, миф «означает не что иное, как способ удостоверения. Миф есть нечто рассказанное, сказание, но такого рода, что рассказанное в этом сказании не допускает никакой иной возможности опыта, кроме той, что была получена с помощью этого рассказа» [42]. Как правило, миф не знает и сложных нравственных коллизий, строго говоря, герои мифа лишены характеров, вместо этого у них имеются некоторые отличительные черты поведения, составляющие их более или менее стойкие признаки.

Если мы сравним повествование «Илиады» Гомера и «Теогонии» Гесиода, мы не можем не увидеть принципиального различия не только в форме подачи материала, но и на уровне степени его упорядоченности всего повествования.

Если Гомер только повествует, то Гесиод повествует и *обобщает.* Теологический компонент в большей степени, нежели в литературных текстах, представлен в античных юридических памятниках. Законодательные нормы пронизаны сознанием того, что мир управляем богами, которые осуществляют свою власть над человеческими судьбами, поэтому в самом духе закона представлена вера в то, что только дарованные богами, соответствующие закону судьбы счастье, богатство и долголетие могут быть постоянными и надёжными.

То же, что человек получил вопреки судьбе, проявляя свою индивидуальность и нарушая то, что в христианстве определяется как «промысл» – т.е. предназначение, определенное Богом, приводит к расплате и наказанию.

Главное отличие, которое следует учитывать при трактовке античной мифологемы судьбы и христианского вероучительного представления (теологемы) промысла, состоит в различных моральных оценках божественного промысла и судьбы: христиане верят в то, что Промысл Божий благ и ведёт человека к спасению (за исключением некоторых течений протестантизма, развивающих доктрину «двойного предопределения», когда одни

люди помимо их веры и дел уже предопределены к гибели в аду, другие – к спасению). Для носителя античной языческой религиозности судьба находится как бы вне морали и справедливости – она является олицетворением неизбежного, а не нравственного. Поэтому и само «зло» в античном религиозном языческом сознании относительно, а сам «злодей» – прежде всего нарушитель закона судьбы, которому отчасти подчиняются сами боги, а не нравственных предписаний.

Следующим важнейшим вопросом является соотношение религиоведения и теологии.

Именно с выхода за границы сюжетного мифологического повествования, с понимания того, что сюжетный способ передачи религиозных знаний неизбежно примитивизирует и обедняет религию, лишает её возможности размышлять об узнанном, начинается *теология* как новый способ передачи религиозного знания, ориентированный на рефлексию, рациональное обдумывание, размышление над полученным знанием и опытом.

Термин «теология» греческого происхождения, он образован из двух элементов – *theos* (теос) и *logos* (логос). Если древнегреческое слово *theos* вполне удовлетворительно может быть переведено как «бог», то однозначный и при этом точный перевод второго элемента невозможен.

Общепринятый перевод при помощи русского «слово» не является единственным и, как представляется, наилучшим.

Такое понимание логоса восходит к переводам Нового Завета, именно к переводам первых стихов «Евангелия от Иоанна», в которых «Логос» обозначает Второе Лицо христианской Троицы. Уже первые переводы евангелий на старославянский язык используют в качестве соответствующего славянского эквивалента именно «Слово». Близкое понимание представлено и в латинском переводе Библии, в котором «Логос» переводится как *verbum* – слово, глагол.

Но следует учесть, что хорошие словари фиксируют более 30 значений древнегреческого слова «логос», среди которых помимо уже упомянутого значения присутствуют такие как «приказание», «весть», известие», «мнение», «разум»,

«разумное основание», «доказательство». Логос – не просто слово, это скорее некий основополагающий принцип разумности, осмысленности, упорядоченности, который проявляется в различных явлениях и процессах этого мира. Для восприятия сущности теологии это исключительно важно, так как частое и банальное объяснение значения «теология = Бог + слово» не может ответить на вопросы о том, какое это «слово», кому и от кого оно адресовано.

Поэтому теологию следует определить как *систематизированное, упорядоченное изложение вероучения какой–либо религии.*

Русский эквивалент «богословие» может в принципе считаться синонимом «теологии», но тем не менее в употреблении и этих слов, и тех, которые от них образованы («теологический» и т.п.), наметились некоторые особенности, отражающие тенденцию понимания и употребления этого слова.

Термин «теология» преимущественно используется для обозначения западной традиции начиная с периода схоластики, тогда как «богословие» – применяется к традиции восточного христианства. Кроме того, «богослов» используется преимущественно по отношению к канонизированным церковью религиозным мыслителям. Прочие авторы, пишущие на богословские темы, равно как преподаватели теологии, обычно определяются не как «богословы», но как «теологи». Очевидно, что сферы употребления слов оказываются различными.

Теологическое мировосприятие стремится не только к построению определенных правил, в согласии с которыми можно говорить и писать о религии, но и к упорядочению этих правил, разложению на упорядоченные части (структурированию) того, что в мифе выступает как неразложимое целое. В связи с этим можно вспомнить важное наблюдение петербургского религиоведа и востоковеда **Е. А. Торчинова**: «Теология… представляет собой рефлексию на доктрину, попытку её систематического и рационального осмысления» [43]. Подобным же образом определил сущность теологии один из духовных вождей христианской интеллигенции **С. С. Аверинцев**: теология – «учение о Боге, построенное в логических формах

идеалистической спекуляции (умозрения. – Прим. авт.) на основе текстов, принимаемых как свидетельство Бога о Самом Себе, или Откровение» [44].

Начало продолжающейся до настоящего времени полемики о сущности богословия восходит ко времени античности.

Считается, что первая письменная фиксация термина «теология» встречается у **Платона**. Однако понимание им сущности теологии далеко от современного, поскольку данный термин применялся для обозначения рассказов о богах, т.е. мифологии. Такая «мифологическая теология» жёстко критикуется Платоном именно за её натурализм, замкнутость на материальной природе, неприемлемые для раскрытия сущности религии. Философ предлагает иные основания теологии, которые условно можно определить как философские: это прежде всего представление о Боге как об источнике всех благ, которому чужды различные превращения, как это сплошь и рядом происходило с божествами древних мифологических религий. Последнее объясняется Платоном посредством отсылки к вопросу о сущности божества: эта сущность является простой и наилучшим образом устроенной, следовательно, никакие видоизменения не могут соответствовать этим её качествам.

Дальнейшее развитие понятия теологии осуществлено **Аристотелем**. Разработанная им концепция теологии включает как метафизику вообще, так и учение о сущности (природе) *божественного*. Отчасти такое смешение можно объяснить тем, что у Аристотеля ещё не было развитой теории суждений, в его метафизике не разграничиваются не только речь и мышление, но и сущности языковые и бытийные (т.е. то, что относится к сфере вещей, и то, что относится к сфере языка, при помощи которого мы об этих вещах говорим).

Представления Аристотеля повлияли на формирование христианского видения теологии.

Развитие христианской теологической традиции неразрывно связано с историей христианской Церкви. Процесс формирования теологического учения явно отражает этапы раскрытия в церковном сознании догмата о Христе

(христологического) и догмата о Св. Троице (тринитарного догмата).

Процесс создания собственно христианской теологической традиции начался вскоре после того, как христианская Церковь обрела черты социального института, т.е. приблизительно в конце первой половины I в. христианской эры. Уже в Новом Завете мы встречаем не только основные теологические идеи, но и ряд важнейших теологических терминов.

Вообще изучение теологии во многом представляет собой сравнительно–исторический и философский анализ теологической терминологии, так как одна из основных задач, к решению которых была призвана теология, состояла в упорядочении и гармонизации религиозного языка, что прежде всего предполагало разработку соответствующей терминологии.

Первые теологические термины, с которых начинается история христианской теологии, относятся преимущественно к областям нравственного богословия («грех», «покаяние»), учения о церкви, или экклезиологии («епископ», «пресвитер»), учения о средствах получения благодати («откровение», «крещение» и др.).

Многие богословские понятия в текстах Нового Завета присутствуют, но имеют не догматическую, а метафорическую форму (когда некоторое слово используется в переносном значении) – точное определение их значения было важнейшей задачей христианской Церкви последующих периодов её существования, поскольку термин не может быть метафорой. Например, сказать, что архитектура – это застывшая музыка можно, но слово «архитектура» перестанет быть термином. Высший авторитет Священного Писания во всех вопросах богословия и жизни Церкви обусловлен и тем, что в Библии Церковь искала ответы на эти вопросы. Все развитие богословия христианской Церкви по сути своей сводилось к осмыслению и развитию богословских истин Откровения и основанной на нем церковной традиции (предания) в правильных, адекватных и пригодных терминах.

Следует помнить, что признание Нового Завета боговдохновенной книгой, состоящей из стандартного и

неизменяемого набора текстов (канона), не было целью создания стройной системы богословских взглядов. Не случайно, что и сама канонизация Нового Завета в известном всем нам виде произошла относительно поздно. Эта задача была мало актуальна для раннего, так называемого апостольского периода истории Церкви, когда ещё только происходило обособление христианства от предшествовавшей монотеистической религии иудаизма. Развитие догматического компонента церковной жизни было обусловлено вызовом различных ересей, т.е. иных теологий, претендовавших на существование в качестве единственно верных христианских богословских систем. Тогда и возникла необходимость метафорический язык Нового Завета отразить в богословских построениях и терминах, имеющих однозначную интерпретацию. Таким образом, развитие богословия и богословских теорий и школ связано с богословскими спорами, в которые была вовлечена Церковь.

Первоначально, когда Церковь существовала в иудейском и языческом окружении, основной её задачей было развитие системы *апологетики*, т.е. защита церковного учения от нападок – прежде всего со стороны лиц, разделявших взгляды традиционной античной религии.

Развитие апологетики мало способствовало становлению систематизированного богословия, так как труды апологетов раннего христианства носят по преимуществу не богословский, но религиозно–нравственный характер, их цель не столько богословская, сколько практическая – доказательство приемлемости христианских нравственных идеалов с точки зрения правовых норм языческого общества–государства. Христиане должны были доказать, что их взгляды и все вероучение не только не содержат в себе ничего предосудительного, но, напротив, наполнены возвышенным и общественно полезным содержанием. Методы апологетических доказательств далеки от методов богословских исследований, апологии адресованы языческому миру и апеллируют к нормам и представлениям этого мира.

В этом отношении наиболее характерны апологетические сочинения **Иустина Философа**, принявшего мученическую

смерть в конце II в.

Доказывая, что христианская религия не содержит в своём учении и культе ничего противозаконного и даже просто нового для языческого мира, Иустин сопоставляет некоторые элементы христианской доктрины и учений языческой философии и так называемых мистериальных языческих культов. «Когда говорим, что все устроено и сотворено Богом, то кажется, что мы высказываем учение Платоново, когда утверждаем, что мир сгорит, то говорим согласно с мнением стоиков, и когда учим, что души злодеев, и по смерти имея чувствование, будут наказаны, а души добрых людей, свободные от наказаний, будут жить в блаженстве, то мы говорим то же, что и философы. Утверждая, что не должно поклоняться делу рук человеческих, мы говорим то же, что Менандр и другие подобных же мыслей: они говорили, что художник выше произведений» [45].

Важной задачей апологетики раннехристианской Церкви было также утверждение христианской нравственности и выявление её явных преимуществ перед моральными нормами языческого мира. «И есть много мужчин и женщин, которые, из детства сделавшись учениками Христовыми, живут девственно, и я готов указать таких из всякого народа. Нужно ли говорить о бесчисленном множестве тех, которые обратились от распутства и научились целомудрию? Я могу показать на многих из наших, которые из наглых и свирепых переменились, будучи побеждены или тем, что насмотрелись строгости жизни своих соседей (христиан), или тем, что видели в спутниках чудное терпение в перенесении обид» [46].

Исследования ранней христианско–языческой полемики утверждают, что апологеты направляли зачастую острие своей критики против ранних античных мифов, которые к началу христианской эры уже давно не воспринимались самими язычниками как предмет веры, но полностью отошли в область литературных сюжетов, тогда как античный мир если не стоял на пороге монотеизма, то, по крайней мере, сформировал нравственно–этические воззрения, подготавливавшие распространение монотеистической религии.

Действительно, влияние философских школ было таковым, что литеральное понимание мифологических сюжетов уже не могло никого в античной культуре удовлетворить, а достигнутый научный и этический прогресс общества способствовал тому, что античное мировосприятие переросло рамки мифологии и становилось теологичным.

Следует учитывать и то, что, будучи частью социально–политической системы, языческий культ, особенно в Риме, испытывал мощнейшее воздействие государственных институтов, которые, по крайней мере на официально–бюрократическом уровне, не допускали сколько–нибудь существенного пересмотра мировоззрения. Если уже в Греции во время драматурга Аристофана, написавшего пьесу «Облака», содержавшую донос на Сократа с обвинениями в непочитании богов, существовала религиозно–политическая идеология, т.е. религия не была вполне свободна от диктата политических институтов, то в римском обществе имеет место уже вполне выраженное подчинение религии политике.

Частые случаи *теократии* – смешения богов различных языческих культов и пантеонов – не приводили к существенной трансформации общественного культа, который основывался на принципе *theologia civilis,* т.е. «государственное богословие», предполагавшем государственный контроль за религиозной жизнью граждан. Поэтому в империи никто не должен иметь богов отдельно для себя и не должен поклоняться частным образом новым или чужеземных богам, если они не признаны государством. Для расширения пантеона требовалась прежде всего не религиозная, но государственная санкция – решение сената, который объявлял как о признании блаженными (беатификации) умерших цезарей, так и о введении в круг почитаемых греческих или малоазийских богов.

В условиях, когда религиозная жизнь граждан находится под постоянным государственным контролем, принадлежность к религиозной общности оценивается не на основании единства веры, но единства культа. Поэтому участие в общественном религиозном ритуале выступает едва ли не как главный критерий лояльности по отношению к религии; вопрос о том, во что

действительно верит участник ритуала, как он интерпретирует религиозные постулаты – как правило, просто не ставится.

Раннехристианские апологеты не ставили целью своих трудов развитие христианского богословия, поэтому такой подход не мог способствовать развитию оригинальной христианской богословской терминологии, однако, способствуя благорасположению языческого государства к христианству, апологеты создали условия, делающие возможным развитие христианского богословия и богословской терминологии в последующие периоды существования Церкви.

Современниками апологетов были *мужи апостольские* («апостольские отцы» – в западной традиции), которые по времени своей деятельности находятся между апостолами и собственно отцами Церкви. Период мужей апостольских – время не столько догматического осмысления предмета веры, сколько его непосредственное переживание.

Формирование свода писаний мужей апостольских произошло не сразу, первоначально некоторые их творения – прежде всего послания **Климента** и **Варнавы**, *«Пастырь Ерма»* – даже включались в состав новозаветных текстов. После завершения формирования канона Нового Завета интерес к изучению трудов апостольских отцов проходит. Новый интерес к изучению этой ранней формы церковной литературы связан с направленностью протестантского богословия к устройству Церкви апостольского времени (см. параграфы 8.1–8.3).

Богословская систематизация в творениях мужей апостольских отсутствует практически полностью. Их время было продолжением эпохи утверждения христианской нравственности. Не случайно большинство посланий мужей апостольских предостерегает читателей от нравственных пороков языческого мира. Очень сильное влияние на их писания, прежде всего на памятник, известный под названием *«Учение двенадцати»* («Дидахэ»), оказал язык и стиль Нового Завета. Влияние стиля новозаветных посланий апостола Павла прослеживается в посланиях **Климента Римского** и **Поликарпа**.

Тексты этого периода интересны нам как свидетельства положительного раскрытия нравственной основы христианского

учения. Способствуя раскрытию нравственной доктрины христианства, они тем самым содействовали и расцвету догматического богословия в последующие века.

Прежде чем приступить к созданию собственно богословской системы, Церкви предстояло разобраться в сложном мире новозаветных притч–аллегорий, осмыслить их проблематику и символику в философских понятиях. Периоды мужей апостольских и апологетов были необходимыми этапами на этом пути.

Проблема создания богословской системы возникла перед Церковью в период Вселенских Соборов (см. гл. 7). Отсутствие единой терминологической системы не только делало невозможным развитие богословских знаний, но и нарушало единообразие трактовки богословских понятий, грозило единству веры и Церкви.

В этом одна из причин возникновения ересей и расколов: не основная, так как еретические учения продолжали возникать и после становления основ христианской догматики и терминологии, но одна из существенных. Чтобы убедиться в истинности этого утверждения, достаточно сравнить интенсивность возникновения еретических течений в истории Церкви периода Вселенских Соборов первого тысячелетия (эпоха становления христианской богословской терминологии) и в последующие эпохи (когда терминология уже была сформирована).

Одно из коренных отличий богословия от различных светских наук состоит в том, что в последних возникновение иных терминологических систем (зачастую параллельных существовавшим ранее) не приводит к трагическим нарушениям единства научного мышления. В теологии отказ от общепринятой терминологии неизбежно приводит к возникновению ереси или церковного раскола (в то же время можно предположить и то, что возникновение «альтернативных» терминологических систем в теологии есть следствие произошедшего расхождения в богословских взглядах). В подтверждение этого можно привести традиции словоупотреблений, присущие некоторым толкам старообрядцев (см. п. 9.4.2), согласно которым некоторые слова,

используемые в «никонианском» богословии, воспринимаются как недопустимые, независимо от их значения, именно из–за их «новизны», а не каких–либо иных содержательных причин.

Причина этого кроется в особенностях теологического термина, а именно – в его соотнесенности с миром, находящимся за пределами привычного нам опыта (миром ноуменальным), с понятиями, которые становятся предметом познания через веру.

Невозможность эмпирической проверки делает теологическое понятие и соответствующий термин предметами особого внимания верующих: так дорожит верующий своеобразным «мостом», связующим его со сверхчувственным миром.

Интересен тот факт, что все еретические движения, отвергая терминологию традиционной Церкви, создавали свою терминологию, и во время споров полемика велась не только по поводу ортодоксальности мнений, но и по вопросам чисто терминологическим: отказ принять ортодоксальную терминологию служил основанием для подозрения в ереси. Но и внутри ортодоксальной Церкви первоначально не было согласия по поводу значений базовых «общих», «вселенских» терминов, выражающих основы всеобщей веры, служащих границей ортодоксии.

Это делало возможным развитие внутри ортодоксальной традиции различных богословских школ и направлений.

Для автора патриотического периода истории Церкви **Оригена Александрийского** имена не представляют или имитируют объект, но указывают на его самое глубокое содержание, определяя саму природу объекта. Он полагал, что Божественные имена являются «суммированием наименования, которое придаёт истинное значение названному объекту», ибо они провозглашают Божественную силу. Ориген относит силу Божественных имён к непроизвольной связи между тем, с помощью чего обозначают объект, и самим обозначаемым объектом, т.е. именем и самим Божественным. Более того, он полагал, что сила Божественного имени является автоматической и не зависит от намерений говорящего.

Возможно, поэтому для восточного богословия свойственны не столько разграничение и классификация понятий, сколько представление о том, что смысл термина не может быть никогда сведён полностью к формальной семантике, выразимой, например, в словарях. За словом всегда угадываются его онтологические характеристики, относящиеся к тому бытию, которое этим именем названо. Поэтому в восточной богословской традиции значение термина не проясняется и строго не определяется, зачастую термин воспринимается не как элемент языка, подчинённый его законам, но своеобразная икона, окно в сверхприродный мир.

Изучение развития современной греко–православной экзегетики (изучения библейского текста) приводит к выводу, что для этой традиции не столько актуально последовательное теологическое исследование, сколько попытка согласования патриотических взглядов и пониманий отдельных библейских текстов. Так, активно развивающаяся в настоящее время «неопатристическая школа» ставит своей целью последовательное развитие учения Отцов Церкви (в частности, их герменевтических, относящихся к пониманию и интерпретации священных текстов выводов), адаптирование его к современным условиям. Для патриотической же традиции лингвофилософские исследования никогда не были наиболее важными богословскими моментами, но скорее способом «погружения» или «вхождения» в текст.

Переход от науки средневековой к ранней форме современной научной мысли не ограничился изменениями в области методологии исследований и теории научной аргументации – сами научные идеалы претерпели существенное видоизменение.

Методы научной критики, сформировавшиеся в Европе в начале Нового времени, стали именоваться диалектикой после того, как Кант поставил вопрос о необходимости метода, адекватного как по отношению к субъекту, так и объекту, мысли и бытию. Однако теология явно отличается от диалектики (хотя возможны и диалектические модели теологии). Ведь если диалектика и может помочь прояснить внутрисистемные связи

языка теологии и быть полезной в богословских изысканиях, она все равно остаётся лишь инструментом исследования. Само по себе диалектическое описание элементов этой системы и существующих между ними отношений ещё не есть теологическое исследование в чистом виде. Однако диалектика позволяет обозначить фундаментальную проблему, которая часто встречается в теологии, а именно – вопрос о том, как достигнуть единства в разнообразии религиозного опыта и теологических истолкований опытных, эмпирических знаний.

На всем протяжении своего развития христианская теология взаимодействовала (и взаимодействует сейчас) с различными другими науками и дисциплинами: гуманитарными, философскими, социальными. По убедительному замечанию **Э. Парли**, именно межпредметные связи между теологией, с одной стороны, и филологией и философией – с другой, привели к тому, что (на Западе) теология превратилась из *habitus* (образ жизни, общее состояние) в науку [47].

Именно межпредметные отношения между теологией и другими науками позволили **Ф. Д. Э. Шлейермахеру** предложить следующую классификацию теологических дисциплин:

– практическая теология;
– историческая теология;
– философская теология.

Данная модель, разработанная именно для упорядочения теологического образования на Западе, до сих пор (с некоторыми видоизменениями) продолжает использоваться в ряде учебных заведений и в некоторой степени напоминает дисциплинарное деление религиоведения.

Поскольку богословие немыслимо без рациональности, для занятий им требуется ещё и изначальный обще–интеллектуальный и образовательный базис, что проистекает, например, из необходимости работать с оригиналами всех важнейших текстов, а значит, владеть языками. Иначе неизбежна вульгаризация и примитивизация богословия. Это повлекло внедрение в религиозную практику специальных учебных заведений вроде высших учебных заведений (все старые

европейские университеты были основаны для получения квалификации богослова) или тех, которые ориентированы прежде всего на подготовку духовенства *(семинарии* и *духовные академии* в христианстве, *иешивы* – в иудаизме, *медресе* – в исламе). В дальнейшем такая подготовка становилась обязательной, а богословское образование сертифицировалось документально.

Исследователи определяют следующий состав христианской систематической теологии (догматики) (см. рис. 8):

– *триадология* – догматическое учение о триединстве Бога. Ортодоксальная христианская триадология основывается на представлении о том, что Бог един по существу и троичен в лицах (используется термин «ипостась»). Бог Отец, Бог Сын и Бог Святой Дух не сливаются ипостасно, и при этом нераздельны в едином Существе;

– *христология* – догматическое учение о личности Иисуса Христа. Христологическая догматика формировалась на Вселенских Соборах, осудивших ересь арианства (отвергавшего божественную природу Христа), монофизитов (учивших, что во Христе одна лишь божественная природа), монофилитов (учивших, что во Христе присутствуют две природы, но только одна божественная воля). Итог христологической полемики был подведён на IV Вселенском соборе (Халкидонский, 451 г.), который определил, что Христос является истинным богочеловеком, обладающим в одном лице двумя истинными и полными природами: божественной и человеческой;

– *пневматология* – догматическое учение об ипостасных свойствах Святого Духа;

– *экклезиология* – догматическое учение о Церкви, её свойствах и признаках. К сфере экклезиологии относятся вопросы, связанные с пониманием апостоличности Церкви, проблемы церковных расколов, действенности совершаемых в них таинств и др.;

– *сотериология* – догматическое учение о спасении, в котором получили богословское осмысление мессианство Иисуса Христа, Его смерть и Воскресение. Базовыми концептами сотериологии являются: искупление и прощение грехов;

– *сакраментология* – учение о церковных Таинствах;

– *теологическая антропология* – догматическое учение о человеке, свойствах и качествах его природы и воли;

– *эсхатология* – учение о последних событиях, завершающих существование мира в его настоящем виде («конец света», «светопреставление»). Различают частную эсхатологию, рассматривающую вопросы о посмертной участи человека, и общую, сосредоточенную, собственно, на конце мироздания.

Рис. 8. **Состав христианской систематической теологии (догматики)**

Можно заметить, что приведённое выше дисциплинарное деление опять же в известной мере напоминает внутреннее деление религиоведения.

Несколько слов следует сказать о разграничении теологии и философии религии.

Следует учитывать, что философия религии охватывает различные философские модели и построения, включающие в себя и любые философские размышления о религии, и попытки решения собственно тех задач, решение которых обеспечивается религией, но исключительно философскими способами. Последнее понимание для нас наиболее важно, так как именно здесь возникает необходимость разграничивать философский и теологический подходы. Смешение этих подходов равно вредно для теологии и философии.

За все время существования философии религии (т.е. начиная с античности) сформировались два основных

направления, которые можно определить как *метафизическое* и естественное («*естественная теология*").

Первое предполагает использования методов рационального рассуждения и доказательств для решения вопросов о бытии Бога, его свойств, атрибутов и т.д., а также признание приоритета логики над мистикой. При этом онтологическая реальность, лежащая в основе религиозного опыта, понимается как объект рационального изучения. Пример такого подхода мы видим в аверроизме, философской традиции, восходящей к философу **Ибн Рушду** (Аверроэсу).

Естественная теология исходит из предпосылок, согласно которым изучение природы, всего тварного мира позволяет отчасти изучать и сотворившего её Бога, поскольку в творении содержатся указания на отдельные качества Творца. Задача философии – их найти и упорядочить.

1.5. Классификация религий и типология религиозных организаций

Под классификацией религий понимается логическая операция выделения общих и наиболее существенных признаков религий, с дальнейшим их объединением по этим признакам в соответствующие группы. Для осуществления классификации необходимо наличие классифицирующего признака. Это порождает разные подходы к классификации религий.

Нормативный подход делит религии на истинные и ложные, он характерен для конфессионального религиоведения и теологии, является оценочным. Например, с точки зрения ряда католических и православных богословов, ислам исключается из числа пророческих религий и религий откровения.

Эволюционный подход (морфологические классификации) заключается в классификации религий в соответствии с их эволюцией от простых форм к более сложным.

Известная эволюционная классификация предложена Г. В. Ф. Гегелем. В соответствии с ней религии делятся на три типа:

– естественные религии;

– религии духовной индивидуальности;

– абсолютная религия.

К естественным религиям относятся:

– непосредственная религия (колдовство);

– субстанциональные естественные религии: религия меры (Китай); религия фантазии (брахманизм); религия «в-себе-бытия» (буддизм);

– переходные естественные религии: религия добра или света (Персия); религия страдания (Сирия); религия загадок (Египет).

К религиям духовной индивидуальности относятся:

– религия величия (иудаизм);

– религия прекрасного (Греция);

– религия целесообразности или рассудка (Рим).

Абсолютная религия одна – христианство, причём трактуемая как лютеранство, которому Г. В. Ф. Гегель был

привержен.

Очевидно, эта классификация строится на принципе примата христианства, а самое главное, она полностью подчинена общей гегелевской схеме диалектического развития с характерным для неё выделением триад (две противоположности и синтез), в соответствии с чем и выбираются все критерии. На этом основании её нередко относят не к эволюционным, а к *философским классификациям,* когда разнообразие религий стремятся осмыслить исходя из заранее выбранной философской позиции.

Эволюционного подхода придерживался О. Конт (выделявший три вида религий, соответствующих историческим этапам её развития: фетишизм, политеизм и монотеизм). Также ему следовал **Дж. Лёббок** (1834–1913), выделивший семь видов религий и этапов её развития: изначальный атеизм, фетишизм, тотемизм, шаманизм, идолопоклонство, боги – сверхъестественные творцы, боги – благодетельные существа.

Одной из классических является классификация Э. Б. Тайлора. Она предполагает выделение:

– культа предков, характерного для примитивных обществ и основанного на почитании духов умерших;

– фетишизма – поклонения предметам, обладающим, с точки зрения верующего, сверхъестественной силой;

– идолопоклонства – восприятия образа бога как самого бога;

– тотемизма – веры в существование связи между человеческим коллективом и духом – первопредком, воплощённым в образе тотема – животного, насекомого, явления природы, предмета и т.д.;

– политеизма – религии многобожия, почитания множества богов;

– монотеизма – веры в высшее и единое божество.

Весьма популярна классификация одного из основателей религиоведения, Ф. М. Мюллера, выделявшего три этапа развития религии:

– политеизм;

– генотеизм – почитание единого верховного бога при сохранении многобожия;

– монотеизм.

Классификация американского социолога **Р. Белла** (р. 1927), понимающего религию как совокупность символических форм, соотносящих человека с конечными условиями существования, основывается на степени дифференцированности религиозных символов и выделяет следующие виды религии:

– примитивная религия (религиозные верования первобытной эпохи), основанная на двух символических формах – мифе и ритуале;

– архаическая религия (религии неолита и первых цивилизаций) – появление культа, религиозной организации и жреческого сословия, дистанция между человеком и божеством увеличивается;

– историческая религия (мировые религии) – появление представлений о трансцендентном и противопоставление его сфере действительности. К основным характеристикам исторических религий можно отнести: идею единого бога, универсальность (религия не привязана к конкретному этносу), наличие религиозных действий, необходимых для спасения верующего, отделение религиозной организации от иных форм социальных организаций, значительная дистанция между верующим и богом;

– раннесовременная религия (протестантизм эпохи Реформации) – ориентация не на трансцендентный, а на посюсторонний мир, достижение спасения в миру, отсутствие посредников между человеком и богом, добровольное членство в религиозной общине;

– современная религия (деизм Просвещения, кантовская «религия в пределах только разума») – личность, а не религиозная организация является носителем веры.

Географический подход к классификации религий основывается на критерии географического распределения религий и их объединения в группы в соответствии с географией их распространения:

– религии Ближнего Востока – финикийская, древнеегипетская, зороастризм, иудаизм, христианство, ислам и т.д.;

– религии Дальнего Востока – конфуцианство, даосизм, синтоизм, ламаизм, дзэн–буддизм и т.д.;

– религии Индии – индуизм, джайнизм, ранний буддизм, сикхизм;

– религии Африки;

– религии Америки (коренных жителей Америки);

– океанические религии – религиозные верования коренных народов Австралии, Новой Зеландии и Тихоокеанского региона;

– классические религии Древней Греции и Древнего Рима.

Недостатком является склонность религий менять ареал распространения, как это произошло с христианством, буддизмом, исламом, иметь несколько ареалов, причём могут образовываться местные, региональные разновидности, превращающиеся в самостоятельную религию.

По характеру происхождения, распространения и влияния религии делят на этнические (национальные) и мировые (рис. 9).

Рис. 9. **Классификация религий по характеру происхождения, распространения и влияния**

Основной характеристикой мировых религий (христианство, ислам, буддизм) является отсутствие этнических, языковых и государственных границ для распространения религии и активный прозелитизм (вербовка новых последователей веры). Национальные, или этнические религии – религии, получившие распространение среди одного народа или группы народов, составляющих единое культурное пространство или входящих в

состав одного государства (конфуцианство и даосизм в Китае, индуизм в Индии, синтоизм в Японии и т.д.). Это религии, распространение которых ограничено представителями одного народа.

Национальные религии, в свою очередь, можно разделить на две группы: этнообразующие и этноограничивающие религии.

К этнообразующим религиям можно отнести иудаизм, его принятие автоматически делает человека евреем, т.е. религия определяет этническую принадлежность человека. К этноограничивающей религии можно отнести индуизм, в котором индуистом может быть только человек, рождённый в одной из индийских каст, т.е. существует жёсткая граница, не позволяющая посторонним входить в религиозную группу. По этой причине нельзя говорить о наличии в индуизме сект, все течения, там существующие, при всем разнообразии на равных правах являются индуизмом, пока исповедуются людьми, родившимися в одной из каст, в противном же случае это верование уже не имеет отношения к индуизму.

Существует и критерий выделения религий *откровения* и *народных религий* (вариант использования критерия происхождения), нередкий в западном религиоведении. В его основе лежит разделение религий, предполагающих для своего появления сверхъестественное откровение божества, и религий, основанных на убеждении в существовании божеств, полученном усилиями разума, познающего мир. Этот критерий предполагает в значительной степени особенности самооценки религии и её отношения к другим религиям.

Религии откровения понимаются как комплекс верований, в которых проявляется факт богоявления (теофании), через которое верующему открывается божество, и наличие религиозно–нравственного содержания факта богоявления. К религиям откровения обычно относят иудаизм, христианство и ислам.

По специфике происхождения и идейному содержанию выделяются следующие виды религий.

Во–первых *авраамические* (авраамитические) религии: монотеистические, происходящие из общей древнесемитской

религиозной традиции почитания патриарха семитских племён Авраама (рис. 10). Все они в той или иной мере признают Ветхий Завет.

Рис. 10. **Авраамические религии**

Во–вторых, *пророческие* религии, в которых одной из центральных фигур является личность пророка – провозвестника воли Бога людям (рис. 11). Пророк выступает в качестве посредника между Богом и людьми, передавая последним волю и установления Бога.

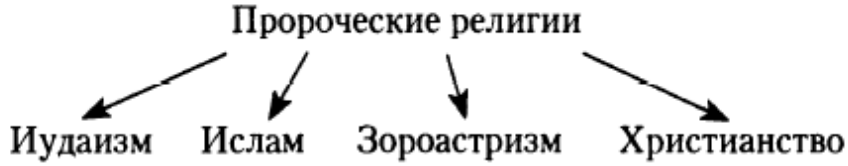


Рис. 11. **Пророческие религии**

В–третьих, *дхармические* религии, в основе которых лежит идея дхармы как универсального закона бытия (рис. 12).

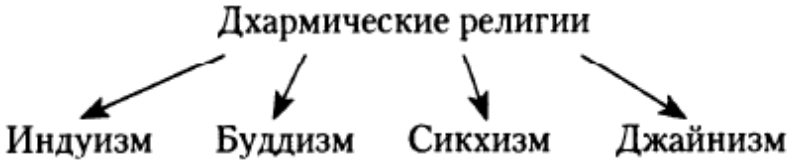


Рис. 12. **Дхармические религии**

В–четвертых, *религии с преобладанием этического компонента.* Этический компонент является составной частью каждой религии. Но он обычно вторичен по отношению к сверхъестественному, проистекает из него. Существует ряд религий, в которых первичным элементом религии были этические учения, а собственно религиозный компонент вторичен, он «подстраивался» под этику или «надстраивался» над ней; к таким религиям можно отнести конфуцианство и даосизм, а также ранний буддизм.

Значительной популярностью пользуются классификации *по этнолингвистическому принципу* (Ф. М. Мюллер, К. Риннгрен, Х. Стрем): письменные и бесписьменные, арийские,

индоевропейские, семитские, тюркские и т.д. В этих случаях религии совпадают с ареалами распространения родственных языков.

Марксистское религиоведение использует *классовые критерии,* деля религии на доклассовые и классовые.

В отечественной науке часто встречается деление религий:

– на ранние формы религиозных верований;

– национальные религии;

– мировые религии;

– новые религиозные движения.

Для обозначения последних часто используются термины «секта» и «ересь», которые зачастую имеют негативный оттенок из–за их специфического использования и восприятия в культуре, сформированной под влиянием христианства, в теологии которого эти термины и стали широко употребляться.

Феноменологический подход стал популярным с распространением феноменологии религии. Классификацию определяют описанные феномены (очевидные данности) религиозного сознания. В качестве таковых могут выступать «уединенность», «борьба», «беспокойство», «сила», «бесконечность», «сострадание», «величие», «унижение», «любовь» (Г. Ван дер Леув), «нравственность» и «спасение» в разных выражениях и соотношениях (**Г.** Зибек (1842–1920)).

Близко к феноменологическому и деление религий в зависимости от того, какой образ потустороннего культивируют их приверженцы. При этом в образе потустороннего учитываются два признака: количество трансцендентных сущностей и степень персонификации. В результате появляются религии монотеистического типа (христианство, ислам, иудаизм), политеистического (например, религии древнего мира) и пантеистического, не разделяющие чётко мир, вселенную и само божественное начало (буддизм). Такой подход фиксирует именно образ потустороннего, наличествующий в религиозном сознании.

Большинство из перечисленных классификаций имеют свои недостатки, которые стремится преодолеть *статистический подход*, возникший в рамках социологии религии, когда основанием для классификации являются эмпирически

определяемые данные – ареал распространения, количество верующих, их этнический, возрастной и половой состав, количество религиозных групп и направлений внутри некоторой религии. Этот подход, однако, подвержен впадению в условность с выделением явных, но несущественных признаков.

Не менее сложным является вопрос типологии религиозных организаций и групп.

Религия не только совокупность различных религиозных идей, взглядов и учений, это и социальные организации – устойчивые социальные общности, состоящие из социальных групп, обладающие сложной структурой. Религиозная организация объединяет людей общими верованиями и связанными с ними целями и задачами. Она предполагает разделение труда, власти, делегирование ответственности, единообразие и регламентацию поведения, включая и ритуальные действия. В ней вырабатывается сложная система ролей и взаимодействий между их носителями, включающих лично–эмоциональные и официально–формальные отношения. Сами носители религиозных взглядов не отрицают неизбежного наличия социального элемента в религиозной организации, даже если её бытие и признается имеющим внеземную санкцию.

На ранних этапах развития религии не существовало религиозной организации, религия и общество не разделялись, а религиозная принадлежность определялась групповой или этнической. Подобные религиозные верования принято именовать «диффузными» (народными) религиями.

Первые религиозные организации создавались, по мнению большинства исследователей, в диффузных религиях среди малых девиантных групп (отклоняющихся от общепринятого поведения). Усложнение ритуалов вело к выделению религиозной специализации – появлению посредников между человеком и богом (шаманы, жрецы), владеющих знанием о том, как правильно и результативно совершать ритуал. Объединение религиозных, властных и хозяйственных функций вместе с монополией на знание и культовую деятельность приводит к возникновению религиозной организации привычного для нас типа. Происходила *дифференциация,* механизмы которой

описываются различно. При «организованных» (мировых) религиях происходит обособление от естественных социальных сообществ (племени, народа, государства) в связи с процессами *институциализации* религии. Последние предполагают её становление как социального института, отличного от иных (политики, экономики, культуры, семьи и т.д.).

Наиболее распространённая типология религиозных организаций восходит к М. Веберу, хотя и дополнялась позднее. В соответствии с этой типологией религиозные организации делятся на *церковь* и *секту.* Различия между ними состоят:

– в отношении к «миру»;

– критериях членства;

– организационной структуре.

Церковь – религиозная организация, не противопоставляющая себя миру, принимающая его культуру, порядки и правила, стремящаяся к тому, чтобы включить в свои ряды максимально большое количество членов общества. Членство в церкви, как правило, определяется традицией. Критерии членства в церкви умеренные, что связано с желанием объединить наибольшее количество верующих, члены церкви анонимны, а требования церкви к своим членам умеренны. Спасение достигается только через посредничество церкви, обладающей всей полнотой возможностей для этого. Для церкви характерна сложная бюрократическая организация, основанная на разделении должностных и профессиональных полномочий между служителями культа (например, священнический сан в христианстве не тождественен административному назначению на церковную должность), управление церковью осуществляется руководителем административного типа.

Нередко как основные критерии церкви выдвигают общность вероучения, предполагающую его чёткую формулировку, общность организации (единое руководство) и общность ритуала (хотя бы в принципиальных моментах) – «*принцип трех критериев*".

Следует отметить, что термин «церковь» имеет богословское происхождение и обычно применяется по отношению к христианству, поэтому в религиоведении используется термин

конфессия (от лат. *confessio* – исповедание). Существует тенденция использовать этот термин только по отношению к разновидностям христианства, но можно говорить о конфессии как вероисповедании в более широком значении. К её обязательным признакам относят разработанное единое вероучение, обычно оформленное в виде текста и официально введённое.

Секта – религиозная организация, тяготеющая к неприятию мира, его осуждению и отчуждению от него, она стремится к избранности и исключительности, противопоставляя себя миру. Членство в секте определяется добровольным и сознательным выбором, связано с «обращением» из ненормального, повреждённого состояния (церковь, мир) в нормальное. Спасение достигается только самосовершенствованием. В соответствии с этим формируется специфическое отношение к миру – аскетизм, самоограничения, строгость нравов. Внутренняя структура секты зависит от личных качеств сектанта, управление осуществляется руководителем харизматического типа, причём требования дисциплинарного характера зачастую документально не регламентируются. Секты ориентированы на то, что обладателями истинной веры и знания считают только себя.

Существуют и иные признаки секты:

– перфекционизм – установка на совершенство и святость всех членов, а не общины в целом;

– акультурная (и даже контркультурная) позиция, стремящаяся либо изолироваться от господствующей культуры, либо сформировать собственную, альтернативную;

– отсутствие какого–либо развития богословских взглядов и богословия вообще (*фундаментализм*) и т.д.

Некоторые авторы указывают на недостаточный уровень образования и общей эрудиции членов как на признаки секты. Вслед за Э. Трельчем возникновение секты представляют как результат активной борьбы с другим, порождающим вероисповеданием, без противостояния которому секта немыслима. В этом противостоянии состоит пафос её существования.

Р. Нибур выделил третий тип религиозных организаций, занимающих промежуточное положение между церковью и сектой, – *деноминацию.* Он утверждал, что развитие религиозных организаций циклично и происходит по схеме: секта – деноминация – церковь – секта – и т.д.

Деноминация – религиозная организация, для которой характерна открытость для мира и активная прозелитическая деятельность, направленная на других её членов. Обычно исследователи, вслед за Р. Нибуром, под ней подразумевают структурно оформленную организацию без чёткого документально оформленного вероучения. Она отличается наличием смешанного типа членства, сочетающего традиционное членство с вербовкой новых сторонников. В ней активно происходит бюрократизация управления, но единого систематического вероучения нет. Однако, как показывает практика, деноминации, существуя сотнями лет, могут устойчиво сохранять ряд своих признаков, в связи с чем нельзя говорить об их превращении в церковь или конфессию.

Несмотря на бурное развитие религиоведения, тщательное и убедительное дифференцирование, а тем более типологизация религиозных сообществ не осуществлены полностью. Введённые специально или «унаследованные» по традиции термины (секта, деноминация, церковь) порой теряют свою терминологическую силу, особенно если учесть семантическую эволюцию наиболее старых из них.

Например, секта в культурной ситуации XVII в. подразумевала общественную опасность, склонность её членов дестабилизировать общественную ситуацию и политическую сомнительность. Такой социологический подход недостаточно учитывает и причудливую динамику религиозной жизни, особенно современной. При явном сокращении числа последователей традиционных для той или иной культуры религий и падения религиозности у многих из тех, кто в организационном отношении в них ещё пребывает, при падении влияния и престижа религиозных организаций их можно попытаться, при желании, характеризовать как секту. Мало того, основания для такого отнесения появляются, если мы наблюдаем оживление

религиозной жизни в таких сообществах, призывы к активизации деятельности, активной реализации своих религиозных установок. Очевидно, что такое отнесение было бы поспешным. Равным образом требуют более тщательной проработки вопросы, касающиеся превращения сект в сообщества иного типа по мере их количественного роста, бюрократизации, вхождения во властные элиты общества, наращивания общественного престижа.

При описании религиозных объединений различных типов можно использовать модель, предлагающую типологию, основанную на использовании феноменологически–дескриптивного метода, результаты применения которого могут быть облечены в форму условных, но вполне узнаваемых моделей, каждая из которых обладает набором важных дифференцирующих (различительных) признаков.

При этом они выстраиваются в организованную ступенчатую последовательность [48].

Модель *«компания приятелей»:* характеризуется спонтанностью и произвольным характером деятельности, когда права участников в выборе характера этой деятельности оказываются приблизительно равными. Такая группа может быть нестойкой и эфемерной и легко распадаться, не налагая на участников серьёзных обязательств. Сюда могут относиться неустойчивые религиозные группы.

Модель "*ресторан":* участники ситуации разделяются на «заказчиков» и «персонал», причём заказчик свободен в выборе репертуара услуг (его сдерживает, пожалуй, только существующий реестр услуг). Другая сторона нередко осуществляет поведенческую модель «чего изволите?». Возможно и допущение скандальных форм поведения – все решается только оплатой. Ведущие ценностные интересы – преимущественно гедонистические.

Модель *"клуб":* здесь сочетаются свободный репертуар типов деятельности, активное сотрудничество членов объединения, идеальным вариантом которого является свободное соглашение. Те, кто выполняет функции хозяев, стремятся сами быть членами клубного объединения (возможно,

с относительно более широкими правами и полномочиями). Ведущие ценностные мотивы – преимущественно коммуникативно–гедонистические.

Модель *"театр":* характеризуется стандартизированностью и негибкостью репертуара, облечённого в жёсткие формы программы, и неравенством сторон. Зрители, как правило, связаны целым набором обязательств, хотя и могут при желании выразить недовольство составом репертуара или характером и качеством деятельности. Возможности влияния на состав репертуара невелики и эффективны только в случае предъявления коллективных претензий. Индивидуальное неудовольствие почти никогда не учитывается. Высока доля присутствия подражательного момента – каков бы ни был характер представленного действа, оно держится на подражании, поскольку такова онтология и семиотическая специфика театра. При всей важности «вживания» в театральное действо, сопереживания и отождествления с действующими лицами, элементов импровизации и т.п. для театральной модели участие в деятельности является преимущественно созерцанием зрелища. От зрелищности театр уйти принципиально не может даже в случае авангардных экспериментов. Характер ценностной мотивации в случае театральной модели характеризуется преобладанием эстетических ценностей и высокого эстетического гедонизма.

Модель *"храм":* жёстко закреплённое неравенство сторон при условии, что духовенство соблюдает удовлетворение подлинных духовных потребностей паствы, однако его функции не сводятся только к этому. Различение запросов, подлежащих или не подлежащих удовлетворению (нерелевантных) находится в ведении самого духовенства. Мирянин может настаивать на необходимости удовлетворения собственных требований и претензий в исключительных случаях, обычно со ссылками на прецеденты или церковное право. Важна установка на принятие того, что предлагается духовенством. Невозможно «харизматическое» предложение или выбор, подобный просмотру ресторанного меню.

Выбор становится ограниченным – и это относится в первую очередь к ритуалам. Характерен высокий ценностный потенциал совершающегося действия, прежде всего литургического действа (ни коммуникативные, ни иного рода ценности гедонистического характера не являются ведущими, хотя их присутствие и не отрицается), а также и особая сущность последнего. Ритуал в этом случае – не подражание и не инсценировка, но подлинное метафизическое воспроизведение особой реальности (как в случае христианской евхаристической литургии). В пределах одной религии, ряда общин и направлений он может отклоняться от модели храмовой общины в сторону модели театральной. Соответственно, богослужебное действие в пределах общины–храма подразумевает смиренное мистическое участие при общности, возникающей благодаря участию в ритуале (с сохранением статусных и ролевых различий!). В этом случае невозможно нарушить границы между духовенством–совершителем и мирянином–участником, что обозначается различными разграничениями храмового пространства. Эксперименты, подобные театральным, с намеренной ликвидацией внутригрупповой границы невозможны.

Таким образом, храмовое действо принципиально отличается от действа театрального в любых его вариантах.

Требует уточнения феномен индивидуального совершения молитвы в духовном единстве с церковью и существование малой религиозной группы в таких условиях. В рамках чисто социологического подхода они либо являются маргинализированными (крайними, вырожденными) вариантами храмовой модели, либо вообще обретают неясный статус. Можно ли назвать сектами монастыри, живущие по строгим уставам в условиях закрытости, равно как и группы верующих, оказавшихся по разным причинам в состоянии длительной изоляции от основной группы единоверцев?

Перечисленные модели выстраиваются в определенную последовательность, напоминающую шкалу, построенную по принципу нарастания/убывания следующих признаков:

– структурное единообразие (гомоморфность) общности;

– жёсткость и устойчивость внутреннего разделения;

– степень произвола в формировании репертуара деятельности и её осуществления;

– наличие привилегированных членов, определяющих характер деятельности;

– степень влияния гедонистических установок на само существование группы;

– характер основной цели совершающегося ритуального действия (при наличии нескольких различных целей);

– онтологический характер деятельности, в качестве которой выступает ритуал (подражание, воспроизведение некоторой реальности или непосредственное её явление, «прикосновение» к ней), а также и иная деятельность.

Данный набор моделей не только намечает типологию религиозных групп, но и разграничивает типы поведения в их пределах, объясняя случаи несовпадения поведения индивида и горизонта ожиданий, заданного спецификой группы. Это способно объяснить, например, механизмы обмирщения, секуляризации современного христианства, когда религиозная община порой обрастает типологическими признаками квазирелигиозных и нерелигиозных сообществ, что должно привлечь публику, изначально ориентированную на членство в сообществах нецерковного и вообще нерелигиозного типа и на осуществление соответствующих моделей поведения. Становится возможным выявить механизмы появления ценностных несоответствий, поведенческих конфликтов, рассогласования ритуалов.

1.6. Социальные аспекты религии, функции религии в обществе. Религиозная ситуация

Религия активно влияет на бытие человека, и это влияние отмечается на протяжении всей истории человечества. Ряд археологических данных заставляет задуматься о наличии элементов, похожих на религиозные, ещё до появления человека как современного биологического вида (например, практика захоронения умерших у гоминид, не являвшихся, по мнению антропологов, видом *Homo sapiens).* Неандертальцы совершали сложные похоронные действия, включая погребение, трупоположение умерших. В таком случае история религии простирается в глубь веков (до 250 тыс. лет до н.э., с учётом возможных погрешностей в датировках).

По мере усложнения общественной жизни, с появлением новых её сфер – политики, государства, права, идеологии и т.д., она становится их системообразующей основой. Даже с началом процессов секуляризации, сильно выраженных в XIX–XX вв., её влияние нельзя назвать утраченным, оно поменяло интенсивность и обрело иные формы.

Влияние религии на социальную жизнь зависит от массы конкретных обстоятельств и потому может иметь как положительные, так и отрицательные результаты. Впрочем, в оценке этих результатов лучше проявлять осторожность. Она порой сильно зависит от личной позиции оценивающего (например, человек аморальный может быть недоволен строгой регламентацией сферы нравов, мнительному или даже трусливому может не нравиться религиозное акцентирование смертности человека и идеи посмертного воздаяния). Кроме того, их истинный масштаб и значение могут выявиться через большие временные сроки (отсюда, например, тенденции к более взвешенному отношению к религиозной жизни Средневековья, распространённые в современной науке, с отказом от пренебрежительно–отрицательного ярлыка «темное»).

Многообразные процессы такого воздействия делятся на несколько групп, которые принято именовать *функциями религии* в обществе (у разных исследователей можно обнаружить различия в наборе этих функций).

В пределах социологического подхода принято выделять четыре функции, наиболее характерные для религии и определяющие её социальный облик. Первые две направлены на личность, остальные – на социальные структуры.

Функция значения («смыслополагания», по М. Веберу) – функция, заключающаяся в формировании картины мира. Религиозная картина мира определяет смысл и оправдание деятельности, целеполагание человеческой жизни, объясняя смысл страдания и смерти, формируя определенный «путь» личности как выполнение миссии, а также средства достижения цели. Религия предоставляет человеку модель жизнедеятельности в упорядоченном мире, ориентируя его либо на приятие мира в его данности, либо на неприятие (от стремления что–то изменить до отрицания). С этой функцией соотносится *мировоззренческая*, выделяемая рядом авторов.

Так, И. Н. Яблоков указывает, что религиозное мировоззрение включает в себя:

– миропонимание (объяснение мира в целом);

– миросозерцание (отражение мира в восприятии и ощущениях);

– мирочувствование (эмоциональное принятие или отвержение мира);

– мироотношение (оценка мира) [49].

Функция принадлежности (или идентификации) – религия предоставляет личности чувство принадлежности к социальной группе, организации, институту, удовлетворяя потребность в самоопределении. Осуществляется функция и через ритуалы перехода, когда через вхождение в религиозную группу человек совершает определение своей личности и позиции в мире и обществе, проясняет для себя ответ на вопрос «кто я?». Этот опыт оказывается полезным и для жизни в обществе в целом.

Функция социальной интеграции и стабильности – по мнению Э. Дюркгейма, наиболее важной является функция,

способствующая поддержанию не столько индивидуальной, сколько коллективной идентичности и групповой солидарности. Религия выполняет её, объясняя место и значение конкретной социальной группы среди иных групп и в мире в целом. Наиболее эффективно эта функция реализуется в традиционных обществах. В социально дифференцированных и сложных обществах, включая большинство современных, эта функция религии может не срабатывать или вести к обратному результату – дезинтеграции, разъединению индивидов, социальных групп и институтов.

Функция сакрализации этических культурных ценностей – предполагает наделение общественных норм и ценностей, социальных институтов (в первую очередь института власти) особым священным статусом. В традиционных обществах эта функция была преобладающей. В сложных обществах, для которых характерны ярко выраженные тенденции к десакрализации общественной жизни, норм, ценностей и стандартов поведения, складываются иные механизмы адаптации человека к условиям существования и воспроизводства форм социальной жизни.

Кроме перечисленных функций религии в обществе, можно добавить ещё несколько, которые дополняют предыдущие и частично с ними пересекаются (они выделены вне рамок социологического подхода).

Компенсаторная (психотерапевтическая) функция реализует психологическую защиту человека при изменении условий существования. Она связана с мировоззренческой функцией, даёт возможность компенсации чувства зависимости от обстоятельств, смягчает ощущение физической и моральной беспомощности, страха и растерянности, в том числе и перед лицом смерти. Она может осуществляться через ритуалы (их исполнение приносит облегчение), но может предполагать и просто размышление или созерцание. С ней связана и следующая функция религии.

Экзистенциальная (гностическая) функция состоит во внутренней поддержке человека, прежде всего – в наделении его бытия смыслом. Человек стремится к выходу за собственные

пределы, а значит, к решению предельных проблем, касающихся своего происхождения и назначения. Эта функция объясняет большую жизнестойкость немалого числа подлинно убеждённых верующих. Пути осуществления не отличаются в целом от предыдущей функции, что и позволяет их предельно сближать.

Коммуникативная функция определяется общением верующих между собой и с миром сверхъестественного – богом, ангелами (духами), душами умерших, святыми, которые могут выступать и как особые посредники, усложняя цепочки коммуникации людей. Осуществляется как в ритуальной сфере (общение с богом и единоверцами через участие в единых ритуалах), так и в любой иной, причём имеет три плана:

– общение с богом и потусторонним миром;

– общение верующих друг с другом;

– общение религиозной группы и верующего с внешним миром.

При этом богообщение является высшим видом общения, а иные виды общения являются второстепенными и из него проистекающими. Общение религиозных людей подразумевает наличие семиотического религиозного кода. Он позволяет как облегчить общение (сходство взглядов и единый код), так и усложнить его вплоть до полной невозможности (при несовпадении и противоречии). Близка к ней следующая функция.

Консолидирующая (интегрирующая) состоит в способности религии сплачивать людей, причём не только в пределах одного религиозного сообщества, имеющего единое руководство, но и за пределами круга верующих. Но попутно религия всегда является и фрагментирующей силой, поскольку неизбежно делит общество на группы в зависимости от мировоззрения и религиозной принадлежности. При этом между такими отграниченными группами не обязательно должна возникать вражда и агрессия. Пример «мирной фрагментации» – монашеская жизнь.

Регулятивная функция заключается во влиянии религии на поведение индивидов и групп людей в самых разных жизненных ситуациях и сферах социальной жизни. Она осуществляется

через систему норм (в том числе моральных), распоряжений, рекомендаций, санкций, примеров наказания и поощрения. Может реализовываться через деятельность религиозных организаций, отдельных людей – носителей авторитета, через рефлексию – размышление самого верующего с выводами, выступающими как руководство к действию. Разновидностью норм и требований являются запрещения (*табуирование*).

Культуротранслирующая функция связана с развитием и трансляцией культурных ценностей и культурного богатства в целом. Религия поощряет и осуждает разные культурные явления, осуществляя селекцию и оценку. При ряде обстоятельств могут быть предприняты усилия для затруднения такой трансляции или её полного блокирования (цензура аморальных публикаций, изъятие непристойных изображений). Впрочем, процессы оценки и селекции наличествуют в каждой культуре, но в культуре религиозной они строже и основываются на специфических началах.

Легитимирующая функция состоит в узаконении религией тех или иных явлений, что повышает их ценность в глазах верующих. Так, одобрение церковью государственных мер увеличивает положительную активность граждан. Отказ в узаконении вплоть до прямого осуждения – разновидность осуществления данной функции. Религия может пользоваться разными средствами легитимации, прибегая и к помощи светских социальных и государственных институтов. Пример отказа от легитимации – неприятие светских браков, не получивших религиозного благословения.

Стабилизирующая функция состоит в том, что, являясь институционализированной, официально признаваемой государством системой идей и ценностей, религия своими действиями стремится сохранить и поддержать социальный порядок, частью которого является. Иногда дестабилизация возникала при пассивной позиции религиозных организаций, их принудительном отстранении от общественной жизни и даже конфликте (отлучения от церкви правителей–тиранов).

Политическая функция состоит в способности религии влиять на государственный строй и политическую жизнь (ряд

авторов отождествляют её с предыдущей и возводят к регулятивной). Особенно легко это осуществляется в случае наличия государственной религии. Но в этом случае возможны как политизация религии, так и злоупотребление ею со стороны политиков в нерелигиозных целях.

Кроме перечисленных функций выделяют множество второстепенных. Можно охарактеризовать роль религии в обществе в виде общего результата выполнения функций.

В современном обществе роль религии оценивается противоречиво. Порою прихотливо меняются положительные и отрицательные оценки, но это связано с различием точек зрения на религию, на её роль в обществе и способы осуществления этой роли. Здесь крайне важно воздерживаться от скоропалительных суждений «обывательского» типа и оставаться на позициях строгой научности.

Положительно чаще всего оцениваются гуманизирующая и нравственная роль религии, состоящая в трансляции на общество комплекса этических взглядов и установок, причём с условием, что сами верующие демонстрируют их реализацию, а не остаются чисто внешне «приписанными» к религиозному сообществу. Правда, следует отметить, что в этом случае на первый план выступает именно то, что в рамках самой религии является второстепенным, производным от самих фундаментальных религиозных взглядов (можно вспомнить известную максиму Ф. М. Достоевского (1821–1881) о том, что отсутствие бога делает дозволенным все что угодно). Также положительно оцениваются психотерапевтическая и ноотическая роль религии, каритативная деятельность (от лат. *contas* – милосердие), явленная в благотворительности, сохранение духовных и семейных ценностей (например, через поддержание традиционной семьи и осуждение аморальности и вседозволенности), снижение уровня конфликтности, содействие развитию научных идей и взглядов.

Отрицательно обычно оценивается религиозный фанатизм. Но следует помнить, что явление это неоднородное, а самим словом часто пользуются как голословным обвинением. Обычно негативную оценку вызывают внешне явленные формы

фанатизма, вторгающиеся в жизнь окружающих, начиная от бытовых внутрисемейных конфликтов и кончая организованным экстремизмом. С другой стороны, религиозный фанатизм может рассматриваться и как способ выживания религиозной группы и индивида в условиях современного секуляризованного мира и активно распространяющегося атеизма. Нередко «фанатизмом» клеймят любую религиозную убеждённость, совершая тем самым подмену понятий и злоупотребление словом, а также забывают, что существует и атеистический, богоборческий фанатизм, неоднократно явленный в истории, что и заставляет во многом говорить о наличии в последовательном атеизме религиозных черт и даже о существовании «атеистической религии». Кроме того, за фанатизм могут принимать любые осуществления упомянутой выше легитимирующей функции.

В разных религиозных организациях степень проявления фанатизма разная, она сильно зависит от ситуации, но вряд ли он может полностью отсутствовать. Его высокая интенсивность характерна для ряда новых сект и культов, где он часто является сознательной и целенаправленной установкой. В любом случае следует тщательно разделять фанатизм и яркие формы убелённой религиозности. Обвинения в фанатизме без достаточных доказательств его наличия могут быть формой стремления просто избавиться от религии как таковой вместо более сложного решения вопросов о том, как к ней относиться и как с ней сосуществовать даже при приверженности иным взглядам.

Религиозные процессы, происходящие в обществе, всегда взаимодействуют с процессами социальными. Для изучения специфики этого взаимодействия используется понятие «религиозная ситуация», разработанное современным московским религиоведом **Р. Лопаткиным**. Понятие «религиозная ситуация» включает в себя весь спектр влияния религиозности на стабильность социальных институтов и отношений.

Анализ религиозной ситуации необходим для гармонизации государственно–конфессиональных отношений, профилактики

религиозных конфликтов, религиозного экстремизма и ксенофобии.

Несмотря на кажущуюся широту определения, религиозная ситуации – понятие достаточно конкретное, поскольку обязательно включает в себя пространственно–временную конкретизацию (точное определение, где и когда происходят интересующие нас явления). Невозможно анализировать религиозную ситуацию «вообще» или «как таковую», она всегда имеет место в определенном месте и в определенное время. Понятно, что даже в близлежащих районах религиозная ситуация может существенно различаться по своим показателям: стабильности и степени напряжения.

Религиозная ситуация является предметом социологического и религиоведческого изучения и оценки. Оценивается религиозная ситуация, как уже было упомянуто, по степени напряжённости и стабильности. Если религиозная жизнь социума проистекает спокойно, а религиозномотивированному поведению людей чужды радикализм и экстремизм, то соответствующую религиозную ситуацию определяют как спокойную.

Спокойная религиозная ситуация традиционно наблюдается в обществах, имеющих выраженную конфессиональную доминанту, или в социумах, в которых поликонфессиональный уклад имеет более или менее длительную историю и религии и конфессии научились жить вместе. Для последних сообществ характерно такое понимание самоидентичности, для которого языковая, этническая и культурная общность оказывает столь мощное интегративное воздействие, которое не может быть преодолено дезинтегративной, разъединяющей функцией религий или конфессий.

Подобное состояние религиозной ситуации было характерно, например, до недавнего времени для Германии, в которой принадлежность к немецкой культуре и языку объединяла немцев в единое социокультурное образование вопреки конфессиональному противостоянию католиков и протестантов. Подобная модель, разумеется, формировалась не одно столетие после протестантской конфессионализации (разделения на конфессиональные ветви) немецкого общества, обусловленной

Реформацией. В результате произошло формирование метакультурного единства, способного сгладить конфессиональные различия.

Иногда религиозная ситуация представляется спокойной, но на самом деле в основе этого спокойствия лежит не естественный ход социальных и религиозных процессов, а воздействие внешних сил, например, страх перед вмешательством власти. После устранения или ослабления этого сдерживающего фактора происходит рост напряжения религиозной ситуации, которая в итоге может трансформироваться до конфликтной. Такую религиозную ситуацию следует рассматривать как мнимо спокойную.

Разновидностью спокойной является индифферентная религиозная ситуация, которая предполагает такую степень секуляризации, при которой религиозные ценности перестают восприниматься в обществе как значимые, вытесняемые ценностями гуманистическо–секулярного характера. Из–за них просто не считают нужным спорить и конфликтовать. Индифферентная религиозная ситуация свидетельствует о безразличии большинства людей к вопросам веры, религии, религиозной морали.

Напряженная религиозная ситуация наблюдается в обществах, в которых на фоне раскрытия дезинтеграционной функции религии наблюдается усиление радикальных и экстремистских настроений. Причём могут наблюдаться различные векторы развития радикализации: по отношению к секулярному обществу, по отношению к представителям других религий и конфессий, по отношению к другим религиозным организациям и юрисдикциям (различным религиозным иерархиям) в рамках единой конфессии (при этом последние обыкновенно провозглашаются «еретическими», «не истинными», «продавшимися врагам» и т.п).

Радикализация межконфессиональных и межрелигиозных отношений проявляется в постепенном формировании представлений о том, что носители иных религиозных взглядов являются потенциальными или реальными врагами. Причём эти враги коварны и изощренны, они плетут интриги и заговоры,

действуя поистине с демоническим коварством и вероломством. Культивация страха перед иноверцами и ненависти к ним зачастую носит параноидальный характер.

Другой вектор радикализации – отношение к обществу. Развитие этой тенденции обычно проходит поэтапно. Наиболее показательной является оценка институтов власти, образования и здравоохранения, статистического учёта, учреждений культуры.

По мере роста радикализации оценка власти меняется с нейтральной до негативной, в итоге формируется враждебное отношение к государственным установлениям, а такие действия власти, как, например, паспортная или денежная реформа, перепись и т.п., трансформируются в религиозном сознании как коварные происки демонических сил. Светское образование провозглашается «вредным», научная медицина – «душепагубной», театр – источником развращения, высокий социальный статус – свидетельством религиозного отступничества и т.д.

Примеры подобной радикализации во множестве можно найти в истории старообрядчества, некоторые ветви которого последовательно демонизировали светскую власть и её установления, вплоть до утверждений о «воцарении антихриста». Подобные же тенденции проявляются в современных движениях борцов с ИНН, электронными платёжными системами и т.д.

Наконец, может встречаться радикализация юрисдикционных отношений. Данная тенденция характерна для такой религиозной ситуации, которая образуется наличием нескольких независимых религиозных организаций, относящихся к одной конфессии и действующих на одной территории одновременно. Обычно она проявляется в том, что малочисленные, вовсе карликовые общности объявляют себя безупречными носителями конфессиональной идентичности, в чем отказывают всем другим. Чем малочисленнее юрисдикция и чем маргинальнее она воспринимается, тем радикальнее она в своих оценках. Примеры можно найти в истории «катакомбных» юрисдикций различных конфессий.

Иногда различные векторы радикализации налагаются друг на друга, что приводит или к эскапизму (изоляции от общества и от реальности вообще) или трансформации радикализма в экстремизм. По мере роста напряжения религиозной ситуации возрастает угроза возникновения религиозных конфликтов. Наличие же выраженных религиозных конфликтов позволяет говорить, что религиозная ситуация из стадии напряженной трансформировалась к конфликтную.

Для конфликтной религиозной ситуации характерно стремление использовать фактор принуждения, в том числе физического или психического насилия, для разрешения напряжённости религиозной ситуации. Реализация этой тенденции может происходить в формах погромов и массовых беспорядков (например, еврейские погромы в дореволюционной России), использования административного ресурса государства или могущественных социальных институтов (например, насильственная смена религии или конфессии жителями захваченных территорий), крайней формой конфликтной религиозной ситуации является религиозная война.

По степени стабильности религиозная ситуация оценивается как устойчивая и неустойчивая. Для неустойчивой религиозной ситуации характерны частые переходы от одной стадии к другим, устойчивая религиозная ситуация предполагает наличие устойчивого баланса, поддерживающего межконфессиональные и социоконфессиональные отношения на определенном уровне.

Изучение религиозной ситуации, её динамики, факторов, влияющих на её развитие, является важной задачей религиоведения. Исследователи выделяют ряд факторов, способных оказать влияние на динамику религиозной ситуации. Это:

– изменение конфессионального состава общества;

– серьёзные изменения политических и экономических реалий, революции, падения или наоборот – значительный рост уровня жизни, войны;

– смена культурных парадигм;

– внутриконфессиональные процессы;

– мероприятия, обусловленные политикой государственно–конфессиональных отношений.

Сложность изучения религиозной ситуации обусловлена тем, что на состояние последней всегда влияет значительное количество факторов, некоторые из которых оказываются скрытыми. Для глубокого анализа религиозной ситуации религиовед должен использовать не только результаты собственно религиоведческих исследований, но и данные социологии, конфликтологии, психологии, истории, политологии, культурологии и других наук и дисциплин. В связи с этим анализ религиозной ситуации представляет собой сложную методологическую проблему.

Для анализа религиозной ситуации необходимо проводить регулярный мониторинг социального настроения верующих, текстов, публикуемых конфессиональными СМИ, обращений и заявлений духовных лидеров, других компонентов религиозного дискурса.

Для изучения социального настроения верующих принято использовать методы социологического опроса, при этом особое внимание обращается на репрезентативность респондентской (опрашиваемой) группы. Социологическое исследование позволяет не только отслеживать динамику религиозных отношений, но и изменение внутренней стратификации общности верующих, например, по степени их воцерковленности, социальному статусу, уровню образования, возрасту, гендеру и т.п. Они дополняются данными, полученными при изучении религиозного дискурса. При этом изучается и оценивается частота повторения в текстах экспрессивной лексики, негативноэкспрессивных эпитетов, наличие призывов к активным действиям в отношении различных социальных групп или личностей и т.д. Совокупность полученных материалов позволяет научно оценивать религиозную ситуацию.

Другой способ изучения религиозной ситуации предполагает обращение к экспертам, таковыми могут выступать учёные–религиоведы, общественные деятели, хорошо знающие настроение общества, журналисты, освещающие в СМИ деятельность религиозных организаций, наконец, сами

представители религиозных организаций. При формировании группы экспертов учитываются такие факторы, как их компетентность и непредвзятость.

Для мониторинга религиозной ситуации в регионах религиоведы проводят научные конференции, к участию в которых приглашаются учёные, религиозные деятели, представители органов власти и местного самоуправления.

Так, в Санкт-Петербурге под руководством профессора А. Ю. Григоренко проводятся ежегодные международные конференции «Религиозная ситуация на Северо–Западе России», публикации материалов которых содержат результаты изучения религиозной ситуации в этом регионе. Аналогичные конференции, хотя и не с такой периодичностью, проводятся и в других регионах страны. Собранные и опубликованные таким образом материалы являются ценным источником сведений по состоянию религиозной ситуации на местах.

Так как анализ религиозной ситуации – дело сложное, для большей надёжности выводов желательно учитывать результаты, полученные при помощи различных методов.

Вопросы и задания для самопроверки

Что такое религиоведение, в чем специфика предметной сферы религиоведения и с чем это связано?

Какие компоненты религиоведения как научного знания вы знаете и какие из них, по вашему мнению, являются наиболее продуктивными для изучения религии?

Какие методы исследования религиоведения можно выделить при изучении компонентов религиоведения?

Что такое религия и какие подходы к определению религии вы знаете, в чем причина многообразия подходов к пониманию религии?

Какие типы классификаций религии вы знаете и по каким критериям осуществляются эти классификации?

Охарактеризуйте специфику мировых и национальных религий.

Объясните специфику известных вам типологий религиозных организаций.

Какие функции выполняет религия в жизни общества?

Список литературы

Аверинцев, С. С. София–Логос : словарь / С. С. Аверинцев. – К., 2006.

Вебер, М. Избранные произведения / М. Вебер. – М., 1990.

Вебер, М. Хозяйственная этика мировых религий / М. Вебер // Классики мирового религиоведения. Антология. – М., 1998.

Гараджа, В. Я. Социология религии / В. И. Гараджа. – М, 2005.

Гриненко, Г. В. Логико–семиотический анализ гимнов Авесты / Г. В. Гриненко // Труды научно–исследовательского семинара логического центра Института философии РАН. 1996. – М., 1997.

Гриненко, Г. В. Сакральные тексты и сакральная коммуникация / Г. В. Гриненко. – М., 2000.

Дюркгейм, Э. Элементарные формы религиозной жизни. Мистика. Религия. Наука / Э. Дюркгейм // Классики мирового религиоведения. Антология. – М., 1998.

Евзлин, М. Космогония и ритуал / М. Евзлин. – М., 1993.

Ермишин, О. Т. Философия религии / О. Т. Ермишин. – М., 2008.

Зубко, Г. В. Миф: взгляд на Мироздание / Г. В. Зубко. – М., 2008.

Зубов, А. Б. История религии : курс лекций. Кн. 1. Доисторические и внеисторические религии / А. Б. Зубов. – М., 2006.

Ильин, В. В. Религиоведение / В. В. Ильин, А. С. Кармин, Н. В. Носович. – СПб., 2008.

Красников, А. Н. Методологические проблемы религиоведения : учеб, пособие / А. Н. Красников. – М., 2007.

Левада, Ю. А. Социальная природа религии / Ю. А. Левада. – М., 1965.

Мелетинский, Е. М. Поэтика мифа / Е. М. Мелетинский. – М., 1995.

Мечковская, Н. Б. Язык и религия: лекции по филологии и истории религий / Н. Б. Мечковская. – М., 1998.

Неклюдов, С. Ю. Структура и функция мифа / С. Ю. Неклюдов // Мифы и мифология в современной России. – М.,

2000.

Прилуцкий А. М. Семиотика религии. Философско–религиоведческие исследования / А. М. Прилуцкий. – СПб., 2007.

Религиоведение / под ред. А. Ю. Григоренко. – СПб., 2008.

Религиоведение / под ред. М. М. Шахнович. – СПб., 2006.

Религиоведение: учеб, пособие и учебный словарь–минимум по религиоведению / ред. И. Н. Яблоков. – М., 1998.

Религиоведение: энциклопедический словарь / под ред. А. Ю. Григоренко. – М., 2006.

Самыгин, С. И. Религиоведение: социология и психология религии / С. И. Самыгин, В. Н. Нечипуренко, И. Н. Полонская. – Ростов–н/Д, 1996.

Токарев, С. А. Ранние формы религии / С. А. Токарев. – М., 1990.

Токарев, С. *А.* Религия в истории народов мира / С. А. Токарев. – М., 2005.

Топоров, В. Я. О ритуале. Введение в проблематику / В. Н. Топоров // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. – М., 1988

Шахнович, М. И. Первобытная мифология и философия / М. И. Шахнович. – Л., 1971.

Шахнович, М. М. Очерки по истории религиоведения / М. М. Шахнович. – СПб., 2006.

Яблоков, И. Я. Религиоведение: учебный словарь–минимум по религиоведению / И. Н. Яблоков. – М., 1998.

Яблоков, И. Я. Религиоведение: учебник / И. Н. Яблоков. – М., 2005.

Глава 2. Компоненты религии и явления, системно связанные с ней

2.1. Религия и мистика

Слово «мистика» (от греч. *mysticus* – закрытый) часто понимается и используется в различных значениях. В отношении религии можно встретить как некорректное отождествление религии с мистикой, так и полное разведение этих явлений, как имеющих разную природу. Часто мистикой именуют то, что, скорее, надо называть магией, оккультизмом и эзотерикой (см. параграфы 1.4, 2.7).

Ввиду такого разнообразия охарактеризуем основные варианты его понимания и использования. Мы оставляем за пределами рассмотрения бытовое употребление (им нередко именуют фантастику, триллеры, просто непонятные явления).

Мистика как переживание некой реальности, находящейся за пределом познаваемого мира и разума, но при этом осмысленной. В этом отношении она не обязательно может быть связана с религией, во всяком случае традиционной, помещающейся в рамках определенного вероучения. О подобных мистических переживаниях говорили и учёные, специализировавшиеся в области естественных и точных наук, по отношению к вселенной, космосу, природе, например, большим пространствам земли, океана, звёздному небу (такие высказывания можно встретить у А. Эйнштейна (1879–1955)). Также мистические ощущения могут быть связаны с погружением в глубины собственной личности, обнаружением в ней неких областей, не схватываемых и не описываемых наукой. При этом речь не идёт о явлениях, просто ещё не изученных и имеющих в действительности вполне традиционное рациональное объяснение, для поисков которого нужно только время. Попытки выразить такие мистические переживания нередко предпринимаются средствами искусства, в первую очередь живописи, графики и поэзии.

Близко к указанному пониманию лежит и обозначение словом «мистика» разного рода интуитивных прозрений. В этом случае нужно уточнить, что последние могут являться одним из видов познания, который успешно изучают философы, психологи и когнитологи. Ничего сверхъестественного они не содержат,

хотя внешне могут выглядеть необычно. Существует и интуиция в науке, имеющая свои вполне определенные механизмы (в первую очередь интуиция – неявное, снятое знание, для наличия которого необходим уже имеющийся значительный запас знаний в некоторой области). Часть же иных «прозрений», особенно явно религиозного содержания, должна быть отнесена к иным вариантам понимания мистики.

Мистика как ощущение некоей тайны. Тайна, в отличие от загадки или задачи, не всегда предполагает полное разрешение, во всяком случае рациональными методами, а само переживание тайны уже становится плодотворным, в то время как разрешённая задача снимает неуверенность и дискомфорт, возвращая человеку обычное состояние.

Мистика как иррациональное или просто неразумное, алогичное. Это смешение понятий, тем более что и иррациональное (превышающее возможности разума), и алогичное (однозначно противоречащее разуму) может встречаться в сферах жизни, далёких от религии или связанных с нею очень опосредованно. Стремление объявить все недостаточно понятное мистикой (как это делалось по отношению ко многим новым научным теориям, включая теорию относительности и кибернетику) и креном в религию является недоразумением и результатом попыток сделать рациональное мышление (зачастую понятое упрощённо) единственным «полноценным» мышлением в большинстве отраслей жизни.

Мистика как аллегория. В этом случае мистическими называют тексты (словесные, изобразительные), передающие те или иные религиозные реалии в виде условных образов, как это сделали писатель **М. Метерлинк** (1862–1949) в пьесе «Синяя птица» или религиозный писатель **Д. Буньян** (1628–1688) в книге «Паломник», где земной путь верующего облечён в ряд условных образов и событий. В таком употреблении слово «мистика» вряд ли уместно.

Мистика как переживание непонятного, пугающего, провоцирующего. Здесь может иметься в виду и страх по преимуществу бытовой, обыденный, и связанный с явлениями, для которых хочется подобрать объяснение религиозного

характера или напрямую происходящих в религиозной сфере. В таком случае категория мистического сближается категорий чуда (см. параграф 2.4).

Мистика как религия. В данном случае имеется некорректное смешение понятий и использование слов как синонимов, поскольку мистика является, скорее, частью религии и не может быть с нею отождествлена. К тому же, как говорилось выше, могут быть случаи и нерелигиозной мистики.

Некоторые авторы понимают мистику как антипод религии и используют эти слова как антонимы. В таком случае под религией понимается результат откровения божества, а под мистикой – порывы духа самого человека, божеством не питаемые и ведущие к самообману. Однако чаще в этом смысле говорят не о мистике вообще, а о неподлинной мистике, о которой будет сказано ниже.

Мистика как нерациональная форма богопознания. Иногда в этом качестве она противопоставляется богословию (см. параграф 2.6) и систематизированному вероучению. Также мистика может рассматриваться как особая часть религиозной жизни и религиозного опыта (см. параграф 2.4).

Мистика как «гуруизм». Под последним понимается поведение «гуру» – активной личности, обладающей влиянием на людей, пропагандирующей и насаждающей собственные религиозные взгляды, часто новые и необычные. Последний приписывает себе сверхъестественный авторитет, особую миссию и часто ссылается на прямые повеления высших сил. В таком понимании мистика, скорее, является эзотерикой (см. параграф 2.7).

Мистика как особая форма богообщения. Религия признает возможность особых форм богообщения, которые доступны не всем и не являются для всех обязательными. Именно такие формы получают наименование мистики.

Если речь идёт о религии, признающей откровение, то мистический опыт трактуется как своеобразная форма этого откровения. Обычно при этом стремятся чётко отделить подлинные мистические переживания, проистекающие из откровения, от неподлинных, ложных, являющихся или

действием злых сил, или самообманом самого человека, происходящим от переоценки собственных сил и значения, а также и от психических расстройств.

Формы таких мистических переживаний могут быть различными, очень часто они описываются как «видения». Некоторые религиозные тексты оставили рассказы о мистических явлениях, наблюдаемых и другими людьми со стороны. Видения можно найти уже в священных текстах (например, в Библии). Описание такого мистического опыта является проблемой, поскольку в некоторых случаях он даже внутренне не облечён в ясные образы, а часто при попытке облечь эти образы в слова или, например, рисунки, они искажаются, становятся неубедительными, теряют свою первоначальную смысловую полноту. Отсюда установка некоторых религий на принципиальную непередаваемость мистического опыта, который остаётся чистой областью индивидуального созерцания и переживания без каких–то попыток донести его до других.

Однако чаще носитель мистического опыта – мистик – стремится поделиться им с другими. Это может делаться с целью назидания, предупреждения (особенно, если «сообщение» относилось и к другим) или необходимости получить компетентный совет, был ли мистический опыт подлинным или являлся самообманом. Поэтому описания мистиков обычно оказываются странными, тяжеловесными, даже противоречивыми, используют необычные выражения и нестандартные образы, одним словом, требуют особого языка, так как возможности обычного языка оказываются недостаточными. Нередко в этих случаях используются аналогии, когда содержание мистического опыта описывается как «подобное чему–либо», «напоминающее что–либо».

Обычный язык для описания мистического опыта оказывается недостаточным. Поведение мистика подчас демонстрирует необычные формы, вплоть до экстравагантных и нелепых (в христианстве мистиками считаются некоторые юродивые, как бы подавившие в себе обыденный разум для обретения более высокого, непосредственно связанного с богом). Соответственно мистические явления вызывают очень

разнообразную реакцию окружающих. Это может быть и экзальтированный интерес, питаемый жаждой необычного и скукой, и недоверие, и раздражение, и насмешка, и сомнение в психической нормальности человека, и наконец, сомнения в подлинности мистического опыта в данном случае, о чем уже говорилось выше. В связи с этим мистическая религиозная жизнь берётся часто под особый контроль вплоть до выявления её подлинности и доброкачественности.

Часто вынесение окончательного суждения о подлинности мистических явлений откладывается до той поры, пока не появятся достаточные подтверждения или опровергающие данные. Нередко (как, например, в ортодоксальном христианстве) верующему запрещается специально искать мистический опыт и упорно к нему стремиться, «домогаться» его, специально достигая состояния экстаза или затемнения сознания, или пытаться достичь повторения уже испытанного. Признается, что для верующего достаточно обычных оговоренных и предписанных путей общения с богом. Обычно заявления о получении мистического опыта без овладения обычными путями общения с богом расцениваются как явный симптом неподлинности этого опыта, угрожающего в таком случае спасению души и уходом от бога вместо приближения к нему.

Только явные, важные факты мистического опыта, появившиеся на фоне общей праведной жизни, получают одобрение религиозной власти и даже разрешение на распространение в виде рассказов и публикаций. Часть из них признается на правах исключительно частного мистического откровения. В некоторых случаях, особенно однократных, окончательное решение так и не выносится.

Одним из критериев оценки мистического опыта является его отношение к уже имеющемуся вероучению. Он не должен содержать вещей, ему противоречащих и требующих принципиальных изменений и поправок. В противном случае мистик превращается в «гуру» с претензиями на основание собственной религии. «Искажённый», неподлинный мистический опыт легко создаёт «лжемистические эпидемии», когда вокруг

человека появляются поклонники и последователи (отмечено, что легче на этот путь становятся женщины с присущими им особенностями психики), а аналогичные явления и переживания начинают повторяться. При этом информация о них активно и намеренно распространяется. В ряде случаев такие события влекли жёсткое вмешательство религиозной власти, особенно когда становились массовыми, охватывая целые регионы.

Черты мистического опыта, «стиль» мистики может серьёзно различаться в разных религиях и даже в разных исповеданиях одной религии иметь своеобразные черты. Так, для иудаизма характерна мистика, связанная со священным текстом Торы, Священного Писания. Для католицизма частым вариантом мистики является опыт созерцания Святых Даров и молитвы перед ними, что для православия не очень характерно, зато там распространена практика постоянного чтения «Иисусовой молитвы». Специфичны исламская и буддийская мистика.

Есть и формы мистики относительно общие для большого числа религий, к ним относится озарение. Но и оно имеет разную специфику в зависимости от религиозных и даже конфессиональных особенностей.

2.2. Религия и ритуал

Ритуал является обязательной внешней стороной любой религии, выражающей все, что составляет её внутреннюю сторону. Одновременно он выступает как существенная часть религиозной практики, хотя при этом всегда связан с вероучением, а через него – с верой и культом. Религия без ритуала существовать не может. В противном случае перед нами либо этическое учение, либо ритуал, неразвитый и примитивный.

Ритуал всегда является семиотическим феноменом (см. параграф 1.1). Это воспроизводимый текст, состоящий из знаков разного рода, ориентированный на получение некоторого результата. В их качестве могут выступать не только слова, жесты, цвета, предметы, взятые в особой функции, священные изображения, музыка. Это и свет (сильный или слабый, цветной), световая среда (например, колеблющаяся из–за дыма), запах благовоний и т.д.

Традиционно в религиозном ритуале выделяют такие структурные компоненты, как:

– субъект, который проявляет инициативу для совершения ритуала;

– объект, к которому направлен ритуал;

– совершитель – тот, кто непосредственно осуществляет сами ритуальные действия;

– служитель, стабильно и законно выполняющий функции совершителя;

– посредник (медиатор), являющийся опосредующим «звеном» между субъектом и объектом;

– предметы, строго или нестрого необходимые для того, чтобы ритуал состоялся;

– здания, предназначенные для совершения ритуала;

– результат, в качестве которого может рассматриваться снисхождение сверхъестественной силы, исполнение просьбы, удовлетворение желания, изменение субъективного состояния человека.

Однако такое выделение не всегда безупречно. Так, например, священник может быть одновременно совершителем,

служителем и посредником при отправлении ритуала. Если он выполняет его не по чьей–то просьбе, он может быть одновременно ещё и субъектом. С другой стороны, основным совершителем ритуалов, например, в христианстве считается сам бог, так что священник окажется только служителем. Христос считается посредником между богом и людьми, так что священник должен считаться посредником иного, более низкого порядка. В качестве посредников могут выступить святые и ангелы, образуя иерархию медиаторов. Наконец, считается, что само благочестивое желание совершить ритуал зарождается не без действия бога, а значит, субъект и объект пребывают в связи друг с другом.

Эти сложности, помимо прочего, обусловлены и тем, что религиоведение неизбежно должно учитывать, по меньшей мере, две точки зрения – внешнюю, отстранённую, и точку зрения представителей самой рассматриваемой религии, иначе её сущность не будет понята достаточно полно. Выделение перечисленных выше компонентов слабо учитывает именно знаковую, семиотическую природу ритуала.

Ритуал осуществляет процесс семиотизации – оформления внешней стороны религии, необходимой уже постольку, поскольку сам человек является психофизическим существом и малейшее движение его сознания, эмоций, воли требует внешнего выражения, которое и будет знаком.

В любой развитой религии ритуалы дифференцированы, у них разная степень ценности и важности. При этом знаки играют в нем различную роль и неоднородны (отсюда проистекает иерархия ритуалов по их важности). Для приверженцев религии ритуал сообщает при посредстве видимых вещей и действий (внешняя часть знака) сверхъестественную силу (внутренняя часть знака). Это его свойство можно назвать иерофаничностью (от греч. *ieros* – святой). Причём эта способность у знаков может меняться. Ритуалы образуют семиотические ранги с разной важностью и ценностью.

Семиотика религии, занимающаяся изучением ритуала, разделяет слова–действия и иные знаки–действия с разным потенциалом действенности и отличает их от знаков, не

наделённых такой действенностью. Этот процесс проводится с точки зрения эволюции той или иной религии (например, представления о действенности таинств в ортодоксальном христианстве), а также в контексте вероучения религии и её мировоззрения, того, насколько определенное восприятие знаков ей органически присуще, а не является привнесением извне (из другой религии) или суеверным инородным наращением. Сюда относится и известная проблема «магической силы слова» (или иного ритуального знака).

В ритуале предметы реального мира получают сверхъестественные функции, которые могут пониматься различно. Так, по православному и католическому вероучению, особый хлеб во время преосуществления, сохраняя свои обычные свойства материального предмета (определенным образом выпеченного хлеба), одновременно становится и Телом Христовым, и носителем благодати, и его знаком, непосредственным образом указывая на Тело Христа. До осуществления этого таинства он, пусть и предназначенный для данной цели, был лишь обычным предметом или предметом, только намекающим на Жертву Христа. Соответственно, и причащение таким хлебом было бы бесполезным и безрезультатным.

Для знаков, составляющих ритуал, предполагаются разные типы связи внешней и внутренней частей знака. Получение сверхъестественной силы через ритуал может пониматься как в разной степени зависящее от веры в такой его результат. Имеет значение и «плотность» связи внутреннего и внешнего, т.е. их спаянность, неизменное и одновременное появление вместе.

Полное и правильное совершение некоторых ритуалов часто оказывается действием, объединяющим разные реальности – обыденную и сверхъестественную. При достижении его цели основным результатом становится перенос определенных сверхъестественных свойств и сущностей в обыденный мир на определенных людей или предметы. В то же время ряд религиозных ритуалов не осуществляет такой функции даже в рамках вероучения той конфессии, где они выполняются. Например, это крещение у баптистов. Оно выступает для самих баптистов всего лишь как иллюстрация того, что Христос когда–то умер ради спасения людей и что участник ритуала некоторое время назад был спасён благодаря публичному покаянию – «возрождению». Разнообразие ритуалов с этой точки зрения можно пре ставить так (рис. 12).

Рис. 12. **Виды ритуалов в зависимости от их результативности**

Во–первых, различают результативные и иллюстративные ритуалы.

Результативные осуществляют иерофанию – проникновение в обыденный мир божественной сущности, например божественной благодати. *Иллюстративные* служат для иллюстрации имевших место событий или абстрактных догматических истин, не привязанных к совершению конкретного ритуала.

Первые обычно выполняют ведущую роль, поскольку ритуал, состоящий только из вторых, создал бы театр, только напоминающий о каких–либо вещах, истинах, событиях. Естественно, они более важны, хотя в пределах крупного ритуала могут сочетаться относящиеся к обоим перечисленным видам. Их соотношение в религиях различно и последовательность разных ритуалов создаёт иерархию их результативности.

Во–вторых, среди результативных ритуалов выделяют обязательные и необязательные.

Обязательные обеспечивают сверхъестественный результат обязательно, если все правила совершения ритуала соблюдены *(необязательные* подразумевают такой результат лишь возможным, но не необходимым).

В–третьих, обязательные ритуалы подразделяются на две группы в зависимости от сроков появления результата – одновременные и неодновременные.

Одновременные обеспечивают результат сразу по проведении ритуала. Например, во время Крещения благодать таинства сообщается в момент произнесения троичной формулы и троекратного контакта с водой, а не ранее и не позднее – разумеется, если соблюдены минимальные условия совершения этого ритуала. *Неодновременные* ритуалы дают результат, проявляющийся не обязательно сразу по совершении ритуала, он может проявиться значительно позднее.

Ритуал всегда воспринимается и как коммуникация с запредельным, но, в отличие от магии, он не является средством «взятия в плен», подчинения запредельного. Результативные ритуалы не являются автоматически действующими безотносительно к состоянию участников. Даже в тех случаях, когда результат гарантирован, это следствие милости и снисхождения запредельного, а не проявление силы и хитрости человека. Придание ритуалу самоценного значения с полным отрывом его от других компонентов религии расценивается обычно как *обрядоверие,* граничащее с суеверием.

Интересную связь можно усмотреть между ритуалами и перформативами, описанными философом **Дж. Остином** (1911–1960).

Перформативные высказывания (говорю, пишу, клянусь и т.п.) являются действиями, тождественными их значению. Произнося «клянусь», человек, тем самым, на самом деле клянётся. Ритуалы понимаются как не творящие сами по себе сверхъестественную силу, а только призывающие и сообщающие её людям.

Современная теория перформативности выявляет механизмы действенности, результативности ритуалов, в том числе неявные, глубинные, косвенные (например, связанные с особенностями восприятия человеком свойств звука, тонких цветовых различий). При этом для носителей религиозного мировоззрения результативность ритуалов считается обусловленной сверхъестественным образом. Современная наука допускает, что религиозные ритуалы при определенных условиях действительно могут быть результативными, хотя объясняет это иначе, чем религия, не прибегая к сверхъестественному. Так, светский ритуал бракосочетания и церковный ритуал брака не эквивалентны. В одном случае слова «Объявляю вас мужем и женой» совершают бракосочетание – союз двух людей перед лицом человеческого закона, в другом случае ритуальные слова низводят сверхъестественную благодать, совершающую ритуал таинства, делающую его именно таковым.

Порой в развитии религии или её ветвей, образовавшихся при разных обстоятельствах, может наблюдаться стремление трактовать одни и те же ритуалы преимущественно как результативные или как иллюстративные. Такое явление именуют *семиотическим дрейфом ритуала,* который выявляет внутреннюю закономерность развития религии.

Смысл ряда ритуалов многозначен. Его основное значение неизменно и должно осознаваться именно таким. Новые значения постепенно прибавляются по мере существования ритуала в определенных культурных условиях. При этом все значения не исключают друг друга. Но в некоторых случаях

первоначальное значение целенаправленно вытесняется новым (ряд христианских праздников, календарно совпадающих с языческими; церковь порой специально использовала этот эффект семантического вытеснения). Также могут возникать значения, совершенно чуждые данному ритуалу как знаку (привнесения из совершенно других религий, из языческого фольклора; это то, что обычно именуется суеверием). Наконец, иногда участники ритуала теряют представления о его значении и цели (*десемантизация),* поступая бессмысленно или придумывая собственный смысл. Так, оставление еды на кладбище для нищих, чтобы они помолились за умершего, стало именно таким бессмысленным ритуалом или даже чисто языческим «кормлением птиц».

Семантика знаков ритуала является многоуровневой и многослойной. Например, Евхаристические Дары в ритуалах православной и католической литургии обнаруживают по меньшей мере четыре уровня значения.

Причастные хлеб и вино означают:

– невидимо, но реально скрытые под ними Тело и Кровь Христа;

– содержащуюся в них благодать, хотя и неотрывную от природы Христа, но и не тождественную ей;

– их вкушение подчёркивает (означает) и вполне реальное получение благодати конкретным человеком (причастником);

– в качестве дополнительного значения добавляется и семиотизация принадлежности к общине, единства общины и вероисповедания.

Генеративная (порождающая) семиотика ритуала изучает то, как и почему один ритуал или его элемент порождает другой. Таким образом, можно не только выстроить в единую панораму историю его развития, но и выявить движущие механизмы происходивших изменений. Упомянутый дрейф относится к этой области исследований. Она также анализирует и создание новых ритуалов на основе старых, в том числе светских на основе религиозных («культ разума» и «культ высшего существа» времён Французской революции 1789 г., «гражданская панихида» и иные погребальные ритуалы, использующие структуры

ритуалов религиозных), а также объективные критерии их различения.

А. М. Прилуцкий, рассматривая ритуал в семиорелигиоведческом ключе, пользуется понятием *ритуалогемы* как простейшей единицы ритуала, не подверженной изменениям и служащей для конструирования более сложных [50].

Основными ритуалогемами являются:

– инициация – введение в круг приверженцев религии или особое внутреннее сообщество;

– экзорцизм, изгнание или обезвреживание силы, являющейся нежелательной;

– инвокация, призывание потусторонней силы;

– жертвоприношение, связанное с дарением чего–либо и сопутствующим его выделением из профанного мира для посвящения потустороннему;

– теургия, ритуалы воздействия на потустороннее с целью получения результатов, нужных участникам ритуала.

Из таких ритуалогем и строятся (генерируются) различные ритуалы разных религий и разной степени сложности.

Для участия в религиозном ритуале необходима определенная мотивация. Основные мотивы могут быть определены следующим образом:

– участие по предписанию;

– участие по устоявшейся традиции или привычке;

– мотивация получением цели (как естественной – бытовой просьбы, так и сверхъестественной – прощение тяготящих совесть грехов);

– стремление к катартическому переживанию, ощущению облегчения и очищения после участия в ритуале;

– ценностная мотивация, когда ритуал становится свободной потребностью в силу любви к божеству, выступающему как высшая ценность, т.е. мотивацией становится чистое стремление к божественному, не отягощённое прагматическими нуждами.

Разумеется, эти виды мотивации могут сочетаться.

2.3 Религия и культ

Культ обычно упоминается как обязательный компонент религии, без которого она существовать не может.

Трудность для современного религиоведения представляет то, что часто слово «культ» понимается как синоним слова «ритуал» или как нечто предельно близкое. Такое словоупотребление вполне допустимо, если делать предварительную оговорку касательно отождествления культа и ритуала.

Вместе с тем наблюдаются попытки говорить о культе как об относительно самостоятельном по отношению к ритуалу явлении, хотя и теснейше связанном с ним. В немалой степени таким видением проблемы культа мы обязаны феноменологической школе. Можно говорить о культе как о внутренней устремлённости к богу, потустороннему вообще, для которой необходимо выразиться в чем–то внешнем. Таким средством выражения и оказывается ритуал. В этом случае культ и ритуал соотносятся примерно так же, как мысль и слово (разумеется, эта аналогия очень условна). С одной стороны, они не совпадают как явления, как внутреннее и внешнее, с другой – теснейше связаны, ритуал не может оторваться от культа и существовать независимо.

В то же время понятие культа шире и глубже понятия ритуала. Это прежде всего устремлённость, а не действия и предметы, предназначенные для совершения этих действий (включая храмовые здания), из которых состоит ритуал. Как уже указывалось, ритуал – это воспроизводимый текст, состоящий из знаков разного рода. Культ же текстовой природы не имеет. Мотивацией ритуала может быть и чистое стремление к божественному, не отягощённое прагматическими нуждами, культ же рассматривается вне его отнесения к каким–либо нуждам, в абстракции от них. В реальной жизненной, социокультурной практике эти явления тесно взаимосвязаны, но их различие от этого не исчезает.

При анализе культовых феноменов представляется уместным выделять два аспекта проблемы: собственно культ,

который преимущественно изучается метафизикой культа, и его объективацию – ритуал, явление семиотическое, изучаемое преимущественно семиотикой и феноменологией. Полученные результаты образуют единое культурофилософское учение о культе (примерами могут служить, например, философские системы **св. Фомы Аквинского** (1224–1274) и П. А. Флоренского). Так, последний рассматривал культ как изначальное стремление человека подняться над миром, так чтобы между миром и человеком образовался бы интервал. Отсюда он делает вывод о том, что любая культура происходит из культа, поскольку культура всегда есть возвышение над природой, отрыв от неё.

Рассматривая разные религии можно говорить о горизонтальном и вертикальном измерениях культа и разных их соотношениях в разных религиях.

В случае вертикального измерения культ направлен от человека, от земного мира к потустороннему, запредельному. При горизонтальном – он охватывает людей, весь мир, втягивает их в себя. Например, можно говорить, что применительно к античной религии культ являл себя преимущественно в горизонтальном измерении: божества были настолько человекоподобны, населяя при этом всю природу, что преодолевать разрыв между ними и человеком почти не требовалось. В монотеистических религиях наблюдается тенденция к балансу вертикального и горизонтального измерений культа.

Культ не только устремляет человека к Богу и некоторым образом приближает последнего к человеку. Он стремится охватить собой все области человеческого бытия, объединить их и сделать, насколько возможно, хотя бы в какой–то степени причастными Богу. Так, в православии и католицизме храмовая литургия понимается как жертва за весь мир со всеми его нуждами. Культ не обходит быт, что выражается в ритуалах благословения обычной еды и предметов, наличия норм, регулирующих повседневное поведение, запрещающих одно и разрешающих другое. Он отсутствует только там, где имеется абсолютное противопоставление божественному (не случайно

обряды сатанопоклонников обычно вторичны, являются инверсией или пародией на церковные ритуалы). Многим людям присуща такая организация церковного опыта, когда культ воспринимается как нечто первичное по отношению к другим компонентам религии (например, у **В. В. Розанова** (1856–1919), П. А. Флоренского). Такое восприятие религии является *культоцентрическим.*

Культ обладает свойствами *цельности* и *плотности,* что проявляется в необходимости возлагать на себя труд по пониманию и совершению ритуала (трудностей понимания – сложной символики обряда или малопонятного языка, необходимость психической концентрации; трудностей совершения – длинные молитвы и богослужения, преодоление стыда на исповеди, пренебрежение негативным мнением окружающих и т.п.).

Универсализм культа состоит в стремлении охватить все области жизни. Он не может быть сведён к морализаторству и моральной проповеди. Попытки истолковать религию чисто этически, исключая этот элемент, чреваты превращением её в этическую систему.

Ещё одним свойством культа является *прочность,* он не может быть эфемерным (религиозные ритуалы обычно очень устойчивы).

Также он *непрерывен,* распространяется в культуре, не образуя больших разрывов. Они появляются лишь там, где ему активно противостоит антикультовое начало. Даже очистительные обряды и табу нечистоты являются «зеркальным» отражением такой проницаемости. Только в более современной, секуляризующейся культуре культ и культовое сознание стали образовывать «прорехи», неохваченные места.

Культ выступает как *связующее начало,* способное скреплять разные секторы культуры в единое целое (например, объединять разных людей в религиозные сообщества на основе общих культовых устремлений). Он способен проникать в те области жизни и в те участки сознания человека и общества, которые им ещё не охвачены.

У П. А. Флоренского на этом строится учение о культе как об основе мира, «бутоне» культуры и её сущности. Для этого философа культ является первичным движением любой культурной деятельности, в результате чего устраняется строгий дуализм «потустороннее – земное». Все, чего он касается, становится причастным потустороннему, божественному. При таком подходе его «измельчание» с образованием пустых участков, лакун равно распаду и гибели, за которыми следует искажение и возможная гибель мира, который покинуло его объединяющее начало. Отступление культа из культуры, общества и мира в целом оказывается его угасанием и проявляется в разрушении и упрощении ритуалов и у **Ж. Деррида** (1930–2004). Отсюда приверженность идеям возврата к Средневековью в рамках целого направления религиозно–философской мысли XX в. – «Нового Средневековья».

Ещё одно важное свойство культа – *надежность.* Он должен сочетаться с убеждением человека в том, что путь к богу выбран верно. Отсюда проистекает требование уверенности в том, что ритуалы совершаются не напрасно, если соблюдены условия их выполнения.

Культ укоренён на земле, среди обычных и будничнореальных вещей и субстанций, но устремляется в запредельность, требующую часто аскетического очищения и веры для принятия и созерцания, что и осуществляется при помощи оформления культа ритуалом. Если расширение культа, выражаемое, прежде всего активностью и повсеместностью ритуальной жизни, ограничено под давлением внешней силы (форсированная секуляризация культуры), то эта ситуация, будучи для религии драматичной, все же допускает сохранение и культа, и её самой. Если же он сам сократил своё распространение в культуре, то это означает потерю им своей сущности и фактическую его гибель. Культ стремится не ограничиваться только лично–приватной сферой.

Кризис культа внешне проявляется в таких изменениях ритуала, как сокращение богослужений по времени, изменение манеры пения и языка для облегчения восприятия, упразднение аскетики, отбрасывание ряда элементов ритуала и т.д.

Можно говорить о следующих основных типах ослабления, кризиса культа:

– *локализация* (от лат. *locus* – место, участок) – образование участков культуры, уже не охваченных культом;

– *замещение* иными культами и *смешение с* ними; это проявляется в появлении смешанных, мозаичных ритуалов, в том числе ритуалов, заимствованных из религий с отличиями в особенностях культа, например, монотеистических и религий иного типа;

– *замещение суррогатными, заново созданными формами*, что проявляется в виде создания новых искусственных ритуалов;

– *секуляризация*, обмирщение – массовое вытеснение культа из культуры, сопровождающееся давлением на выражающие его ритуалы, стремлением ограничить их совершение или вовсе от них избавиться;

– *геттоизация* – образование ограниченных очагов, где культ продолжает сохраняться, например, только в пределах храмовых зданий; в отличие от локализации это явление представляет сознательную позицию его защитников, считающих образование «гетто» (внутренне организованного и достаточно активного) единственной альтернативой растворению культа в иных формах культурной жизни, когда само существование религии оказывается под угрозой постепенного размывания.

Геттоизация наиболее типична для современной культуры, хотя в ней встречаются и все перечисленные выше формы изменения культа.

2.4 Религиозный опыт

Под *религиозным опытом* принято понимать совокупность разного рода внутренних состояний человека, связанных со встречей с потусторонним, божественным, запредельным, тем, что является объектом веры или предполагается верой в него, и формирующих своеобразный устойчивый уклад личности. Независимо от того, как мы будем отвечать на вопрос о существовании объекта веры и запредельной реальности, сам религиозный опыт реален и подлежит научному описанию.

Наиболее целенаправленно описание и анализ религиозного опыта предприняли представители феноменологии религии и феноменологического направления в религиоведении. Одной из целей было выявление наиболее общих явлений, входящих в религиозный опыт, в наименьшей степени меняющихся в зависимости от отнесения к конкретной религии, и их отделение от явлений специфичных. Этот подход стремился преодолеть слабые стороны психологического подхода, сводившего все разнообразие бытия личности к психике. Также религиозный опыт изучается и психологией религии, но порою возникает опасность сведения всей сложности такого опыта исключительно к психическим явлениям, хотя исключить участие психики в его формировании, разумеется, невозможно. Например, можно упомянуть попытки моделирования состояний, характерных для религиозного опыта при помощи веществ, воздействующих на психику.

Крупнейшим представителем этого направления является Р. Отто, положивший начало систематическому философско–религиоведческому изучению религиозного опыта в программной книге «Святое» (1917). В ней в качестве главной категории, позволяющей описывать религиозный опыт, выступает «святое» (на русский язык можно перевести и как «священное»). В терминологическом плане оно отличается от святости как высшей ступени религиозной жизни.

Святое выступает как *нуминозное* начало, т.е. нечто реальное, но абсолютно чужое всему привычному и как следствие, невыразимое, несмотря на чрезвычайную

интенсивность переживания встречи с ним. Из него проистекает весь прочий религиозный опыт и все формы и элементы религии, включая догматику, систему верований, ритуал, богословие, религиозную мораль и т.д. Встреча с Принципиально иным и есть сущность и изначальная отправная точка религиозного опыта. Однако совсем отказаться от попыток выразить это иное нельзя, поскольку в этом случае его невозможно передать другим, речь может идти лишь о недостаточном, неполноценном выражении.

И сам Р. Отто предпринимает попытку как раз создать научно приемлемое описание этого опыта, что и было продолжено его последователями.

Святое выступает в первую очередь как тайна ужаса и очарования.

Это действительно существенные черты религиозного опыта. Потустороннее, Бог всегда выступает как тайна, в той или иной степени, в разных религиях меняется степень этой скрытости, таинственности, непознаваемости. Она принципиально отличается от неизвестного и загадочного в обыденном мире. Священный ужас закономерно возникает в силу принципиального несходства двух планов бытия – человеческого и потустороннего. Ужас в какой–то мере уравновешивается очарованием, особым наслаждением, притяжением к потустороннему, захваченностью им. Здесь акцентируется момент личного участия, заинтересованности человека в познании потустороннего и их своеобразного взаимодействия. Очень отдалённой аналогией может служить сопоставление с ситуацией встречи с человеком, занимающим очень высокое положение, но здесь различие, как бы велико оно ни было, имеет социальный характер, не касается различия самого бытия. Культ является ответом Святому.

Модель встречи с Принципиально иным, представленная Р. Отто, доводится до предела, когда потустороннее становится совершенно далёким и непознаваемым. В таком случае в отношении к нему начинают доминировать покорность, равнодушное принятие судьбы, фатализм, рабское согласие, способное постепенно перерасти в безразличие. При этом Бог будет мало отличаться от безразличного и пассивного по

отношению к миру творца *(деизм)* или безличного абсолюта, начала, растворенного в мире или почти единого с ним *(пантеизм).* Таким образом, для концепции, восходящей к Р. Отто, существенно подчёркивание личностной заинтересованности в актах религиозного опыта и его активного действенного характера.

Религиозный опыт может встречаться и у безрелигиозных или религиозно безразличных людей, а также носителей неопределившихся религиозных взглядов. Это своеобразное чувство экзистенциального беспокойства, не связанного напрямую с внешними событиями и не поддающегося обычным средствам воздействия с целью от него избавиться. Это чувство неуютности, неустойчивости самого бытия человека (на что указывали такие философы, как **Б. Паскаль** (1623–1662), **С. Кьеркегор** (1813–1855), **Л. И. Шестов** (1866–1938), **Г. Марсель** (1889–1873), **П. Тиллих** (1886–1965)). В некоторых случаях в поисках разрешения ситуации человек выходит на религиозный путь. Психолог В. Франкл не отрицал определенной близости такого рода переживаний именно религиозному опыту.

Религиозный опыт бывает преимущественно имманентным (внутренним, почти не покидающим границ личности человека) и трансцендентным (связанным с пересечением личностью границ самой себя вплоть до выхода к потустороннему). Р. Отто делал акцент на опыте второго рода. Однако и самонаблюдение, самоощущение также вписывается в рамки религиозного опыта и даёт целый ряд явлений, к нему относящихся. Известный эпизод из жизни Л. Н. Толстого (так называемый «арзамасский ужас»), связанный с внезапным наплывом необъяснимой тревоги и дискомфорта при явном отсутствии патологии психического порядка, был случаем такого рода опыта. Подчас оба вида опыта сложно совмещаются и пересекаются.

Интересен и сложен вопрос о природе религиозного опыта.

Более старые концепции атеистического типа сводили его к психологическим или социальным иллюзиям, заблуждениям. Так, для **Л. Фейербаха** (1804–1872) любая религия – это проекция человека и человеческого мира в область вымышленного потустороннего, где индивид сталкивается с «искаженным»

собою самим. Многие представители феноменологии религии вообще не считают этот вопрос корректным, говоря, что достаточно того, что религиозный опыт есть, его наличие очевидно и даёт возможность для изучения. Попытки свести религиозный опыт только к специфическим психологическим явлениям, в частности к особым эмоциям, в настоящее время все более воспринимаются скептически, хотя их роль и не отрицается. Они выступают как вторичные и не столь важные, так как очевидность встречи с потусторонним не зависит ни от силы, ни от характера (положительного или отрицательного) вызванных им эмоций. Неумеренность и неупорядоченность эмоций («кликушество») традиционно считается вредной для религиозного опыта. На такое место эмоций указывал русский философ **И. А. Ильин** (1883–1954), в философии которого были сильны влияния феноменологии.

Для характеристики специфики религиозного опыта исследователи нередко использовали категорию «сердца», что первоначально было связано с древними представлениями об особой роли этого органа, не подтверждёнными позднейшей наукой. После этого «сердце» во многом стало ёмкой метафорой. Однако и в XX в. некоторые авторы пытались подчеркнуть роль сердца как анатомического органа в духовной и религиозной жизни человека, как, например, архиепископ и врач **Л. Войно–Ясенецкий** (1877–1961). Подобные мысли можно обнаружить у крупного русского физиолога **А. А. Ухтомского** (1875–1942).

Потустороннее может обретать разную степень приближения к человеку в зависимости от особенностей разных религий. Здесь важным понятием является *кенозис* (оно исторически пришло из христианского богословия, но применимо к разным религиям). Это – добровольное самоумаление Бога с приближением его к человеку. Его можно понимать и как милосердие Бога к людям, и как возможность познать себя, даваемое им со стороны Бога, как те или иные виды воплощения, особенно в том случае, если воплощается изначально потусторонний Бог.

В иудаизме к кенозису можно отнести все откровения и обращения Бога к избранному народу, а также схождение особой *славы Божией (Шхины* – см. параграф 6.4).

Особое напряжение кенозис принимает в христианстве, где Бог воплощается из любви к людям, принимает добровольные страдания и смерть ради искупления их грехов. При этом обретение им человеческой плоти понимается как совершенно реальное, а не иллюзорное или условное (идея подобия человеку «во всем, кроме греха»). Описанные в самых разных религиях явления Бога, приспособленные к уровню человеческих чувств и человеческого мышления, также можно характеризовать как кенозис. Сама возможность общения с Богом посредством молитвы также является кенозисом. Бог, в силу своего всезнания и всемогущества, не нуждается ни в какой информации, осуществляемой с помощью человеческой речи, определенным образом построенной (в виде просьб, аргументации, убеждений, уговоров, восхвалений и т.п.), но как бы позволяет «забыть» о различиях уровней бытия и нисходит к правилам жизни и поведения, привычным для человека.

Кенозис никогда не означает полного очеловечивания Бога. Он не означает, например, в христианстве, что Христос был только человеком, проповедовавшим моральные заповеди. Для ряда мыслителей именно Бог как личность, совершающая кенозис, является подлинным Богом веры, а религия, подразумевающая поклонение такому Богу – религией в подлинном смысле слова. Кенозис ими трактуется как одно из проявлений уже упомянутой тайны.

Если бы религиозный опыт оставался исключительно индивидуальным и субъективным, то он не мог бы быть выражен и не был способен организовать сообщество, общину людей со схожим опытом. Двойственная природа человека, подразумевающая сочетание внутреннего и внешнего, делает необходимым внешние, в том числе материально-физические, формы выражения опыта, как и переход внешних форм во внутренние. В то же время это разделение во многом условно и религиозный опыт, в сущности, един.

Религиозный опыт нисколько не исключает того, что он может реализоваться в обычной ситуации, никак внешне не выходящий за грани привычного, даже бытового. Религиозное восприятие мира позволяет за обыденными, незначительными событиями или всем примелькавшимися вещами видеть божественную глубину. Так, добрый поступок человека может быть опытом присутствия добра в мире, вовремя естественным образом пришедшая помощь при наличии молитв о ней – опытом милосердия Бога, созерцание устройства мира, природы, проявления красоты в ней – опытом открытия Бога–творца. Специфические переживания связаны с религиозным осмыслением ситуаций тяжких, опасных, тревожных, судьбоносных, ставящих под вопрос сложившийся образ жизни. Они часто увеличивают глубину религиозного опыта.

С религиозным опытом связано и понятие чуда как сверхъестественно обусловленного нарушения привычного, естественного порядка вещей и хода событий. В ряде случаев и вполне естественные и объяснимые события в плане религиозного опыта могут выступать для человека в качестве чуда. Речь здесь не идёт о легковерии или заблуждении, а именно о специфике религиозного опыта как опыта особого рода. Кроме того, у ряда религиозных мыслителей встречается взгляд, согласно которому само существование мира является своеобразным чудом и переживание этого зависит от особенностей индивидуального религиозного опыта. Не все чудеса получают официальное признание со стороны авторитетных религиозных инстанций. Дело не только в том, что для удостоверения чуда требуются подтверждения и надёжное исключение естественного происхождения данного явления (например, подтверждения врачей, что излечение не могло произойти никаким естественным путём) и что чудо может быть сотворено некой силой, выступающей против Бога (например, демонами).

Важным вопросом является выразимость религиозного опыта. В нем всегда соседствуют выразимое и невыразимое, но их соотношение может существенно меняться. Выразимость религиозного опыта позволяет поддерживать контроль над ним и

относительное единообразие, без чего в религиозной общине произойдёт сначала внутренний, а затем и внешний распад. В случае выразимости опыт может быть рационально осмыслен, систематизирован, описан (прежде всего, словесно) и снабжён словесной оценкой. С точки зрения религии такой контроль отсеивает ложные формы религиозного опыта (например, самообольщений, хорошо замаскированных искушений, явления злых сил под видом божественных), которые могут привести в итоге к вечной гибели вне Бога или иному виду недостижения религиозного идеала. В то же время за отдельным человеком оставляется право на личный религиозный опыт, особенно, если он не навязывается другим, тем, для кого он чужд и неорганичен.

Выразимость религиозного опыта связана с категорией тайны. Её анализ проводится многими авторами (например, философом Г. Марселем).

Тайна противопоставляется проблеме. Последнюю необходимо решить и снять, убрать со своего пути (жизненного, интеллектуального) как мешающую, поэтому её изучение предполагает основную цель – разрешение с тем, чтобы она перестала быть таковой. Поскольку она воспринимается как препятствие, то и её постижение преимущественно внешнее: человек как бы ходит вокруг неё, старательно изучая. Типичный пример проблемы – повседневные жизненные трудности или научные задачи.

Тайна также «становится на пути» человека, но предполагает не разрешение, снятие и уничтожение, а постижение изнутри и понимание, когда в тайне обретается смысл, объясняющий и оправдывающий необходимость и даже благотворность её существования. Религиозный опыт в большей степени тяготеет к ситуации встречи с тайной, а не проблемой. Соответственно, тайна никогда не может и не должна быть полностью решена. Отсюда проистекают и такие явления, как *негарантированность* духовного опыта и негарантированность наиболее сложных и тонких явлений духовной жизни человека вообще, например, дружбы, понимания, чувства покоя и защищённости и т.п.

Религиозным опытом нельзя запастись с тем, чтобы в любой момент свободно прибегать к нему. У человека с развитым религиозным опытом могут происходить его внезапные и внешне немотивированные упадки (ослабление любви к Богу, затруднения в молитве, упадок духовных сил, уныние, атаки искушений, которые давно казались пройдёнными и преодолёнными). Это делает такой опыт живым и актуальным, его необходимо «возобновлять сначала» даже не каждый день, а каждый момент человеческого бытия.

Особенности религиозного опыта связаны со спецификой той или иной религии, характер представлений об объекте веры. Например, монотеистическая религия предполагает опыт, отличающийся от того, который наличествует в рамках религий иного типа и т.п. Конкретными формами воплощения религиозного опыта могут быть потрясение, страх и его исчезновение, покаяние и религиозный стыд (обусловленный в первую очередь сознанием сделанного богооскрбления, а не страхом наказания), надежда, доверие, сомнение, опыт присутствия, реальности и очевидности потустороннего (в том числе и в обыденных вещах), отличающийся от опыта постижения обычной физической реальности и от чисто психологических, даже патологических измышлений и фантазий, оставленность, защищённость и т.п. Сюда же относится и опыт столкновения со злом (в себе, в мире вообще, в других людях, в злых демонических существах), борьбы с ним и его преодоления, опыт совести, о роли которой в человеческой психике писал А. А. Ухтомский.

Религиозный опыт немыслим без молитвы, как индивидуальной, так и коллективной, созерцания как её особой формы, не облечённой в слова и даже конкретные несловесные образы, но при этом предельно сконцентрированной на объекте веры, выступающем адресатом молитвы, участия в религиозных ритуалах и исполнения системы предписаний. Последнее позволяет дисциплинировать опыт, отсеять те его виды, которые с точки зрения данной религии представляются неподлинными или сомнительными. Мистические переживания (см. параграф 2.1) являются разновидностью религиозного опыта.

Особенности и глубина религиозного опыта обусловлены рядом факторов: уже имеющиеся религиозные взгляды, особенности религии, к которой человек принадлежит, специфика накопленного жизненного опыта вообще, особенности психического склада и состояния психики в данный момент (включая склонность к рациональному осмыслению мира), уровень образования, социальная и гендерная принадлежность (последнее выражено, например, в том, что стиль религиозной жизни женщин и мужчин имеет отличия) и т.д.

В зависимости от типа религиозного опыта предлагаются и основные типы религиозных личностей (в разных религиях могут устойчиво преобладать определенные). Так, часто выделяют:

– *пророка* (нацелен на несение религиозной истины, истинностный аспект религии для него оказывается центральным; его вариантом являются типы *апологета*, нацеленного на защиту истины, и *миссионера);*

– *мистика* (склонность к иррационализации и индивидуализации религиозного опыта и религиозной жизни в целом);

– *реформатора* (деятельность определяется стремлением к преобразованиям, иногда не вполне обоснованным и скороспелым);

– *защитника традиции* (интенсивная защита, а не только хранение устоявшегося вероучения, ритуала, иной религиозной практики);

– *лидера* (человек с настолько интенсивным опытом, что может привлечь людей и хотя бы первично организовать их; разновидностью этого типа является *основатель* религии);

– *администратора* (наделённый способностью эффективно организовывать и регулировать деятельность других, в том числе через завоевание и поддержание всех видов авторитета);

– *священника* (основной акцент на совершении ритуала и того, что с ним связано; при сочетании с административными способностями возникает смешанный тип *священника–администратора);*

– *святого* (воспринимаемый окружающими как носитель идеально–нормативного религиозного опыта, авторитета; если

человек и сам воспринимает себя таким образом, то это отклонение от данного типа, дающая самовлюбленность и ханжество);

– *монаха* (двух типов: *монологического* – полное отсечение от общества и мира вообще, и *диалогического* – тенденция к внешней изоляции от мира с сохранением внутренней связи с ним, которая лишь сильно трансформируется; последний характерен для христианства, первый – для буддизма);

– *богослова* (господствует установка на рациональную систематизацию вероучения).

Разумеется, эти черты могут в разных соотношениях соединяться в пределах одной личности, а также в пределах одной социальной роли (священник может быть богословом, но слабым администратором; богослов может быть именно апологетом и т.д.), однако одна преобладает.

Частым недостатком типологий, пример которых приведён выше, является ориентация на определенную или группу похожих религий, которые становятся своего рода образцом для других.

В религиозной мысли XX в. делались попытки модифицировать традиционную концепцию религиозного опыта. Например, протестантский философ и теолог П. Тиллих видел его сущность в переживании особого божественного измерения мира, бытия, некой особой глубины, врач и пастор **А. Швейцер** (1875–1965) – в благоговении перед любыми формами жизни. К нему близок и теолог **П. Тейяр де Шарден** (1881–1955) с его центральной идеей благоговения перед природой и Вселенной в целом, в которой и вместе с которой развивается Бог.

2.5 Религия и вера

Вера является одним из фундаментальных философских понятий, не подразумевая обязательно именно религиозную веру. Она имеет место в том случае, если человек убеждён в чем–либо, хотя не имеет на данный момент подтверждений, соответствующих требованиям знания. В то же время полная очевидность, не требующая доказательств, делает её излишней. Ряд философов указывал на то, что в основе любого мировоззрения лежит некий минимум предпосылок, которые не проверяются вообще или проверки которых человек не требует. По их мнению, человеческое знание небеспредпосылочно, а в его основе лежит вера.

Вера может быть направлена на самые разные объекты – от материальных вещей до духовных сущностей и абстрактных построений и принципов.

Например, немецкий философ **И.–Г. Якоби** (1743–1819) полагал, что бытие вещей окружающего мира гарантируется верой, так как иных надёжных гарантий быть не может. К подобным взглядам был близок англичанин Д. Юм, не делавший, однако, из приведенного положения религиозных выводов. Вера имеет исключительное значение практически во всех сферах жизни человека, независимо от того, носит ли она религиозный характер. К. Ясперс указывал на её роль в науке, приводя примеры Г. Галилея и Дж. Бруно. Первый мог с чистой совестью произнести отречение от взглядов, которые считал истинными, поскольку они покоились на рациональном научном убеждении. Второй принял смерть не столько в силу принципиальности, сколько потому, что его убеждения во многом были основаны на научной вере, а это предполагает и такие виды поведения, как мученичество.

Под религиозной верой понимается убеждённость в существовании запредельной личностной сущности, являющейся источником бытия и представляющей для человека безусловную ценность (из последнего вытекает необходимость личной связи с этой сущностью, наличия контактов, в том числе организованных). Этой особенностью, убеждением в

необходимости, важности и ценности связи с высшим сущим, она отличается от того, что ряд авторов называет «философской верой». В то же время, как утверждают исследователи, можно быть уверенным в бытии начала–творца, но никак не быть заинтересованным в связи с ним или даже полагать, что она невозможна, поскольку творец и творение разобщены (так, в частности, полагают сторонники деизма). В религиях, где потустороннее начало выступает менее отчётливо, вера принимает несколько иные характеристики. В частности, она может не требовать столь тесной, личной, искренней связи с абсолютным началом. Религиозная вера определяет ряд психологических установок и переживаний, в том числе определенные типы поведения.

Таким образом, религиозная вера включает два тесно связанных компонента. Один предполагает признание бытия потустороннего начала и, в некотором отношении, ближе вере философской, другой – принятие личной зависимости от этого начала и потребности в нем. Последнее придаёт религиозной вере её своеобразие.

Объектами религиозной веры могут выступать ангельские и демонические существа, собственная душа и души других людей, события чудесной природы, судьба, нирвана.

В отличие от научной веры, носящей констатирующий характер, пусть и сопряжённый с соответствующими эмоциями, религиозная имеет особый спасительный (сотериологический) характер, ярко выраженный в монотеистических религиях. Она не просто удостоверяет факт бытия Бога и устанавливает с ним определенные отношения, а также обязанности человека, вытекающие из них, но и делает возможным *вечное спасение*, т.е. вечную жизнь в блаженном созерцании Бога как абсолютного и совершенного блага. Такая вера превосходит по своему достоинству и содержанию её более обыденные формы. При этом она выступает и средством, и условием спасения.

Описанным характером веры обусловлены и межконфессиональные споры о её особенностях – о роли благодати в возникновении спасительной веры (может ли

человек обрести её без особой благодатной помощи Бога) и о соотношении веры и дел в достижении спасения.

Известным спором такого рода являются споры эпохи Реформации (см. гл. 8). В христианстве вера в Бога неотделима от веры в воплотившегося бога – Христа и его спасительную миссию. Христианское богословие, восходящее к Библии, определило её как часть триады основных добродетелей: веры, надежды и любви (под любовью понимается духовное влечение, прототипом которого оказывается любовь к Богу). Более низкие ступени веры признаются не имеющими спасающей силы. Таким образом, она связана с волей, которую необходимо прилагать, особенно в периоды охлаждения и кризисов, разумом и божественной благодатью, и без помощи которой она немыслима, поскольку является божественным даром. В иудаизме вера связана с ожиданием пришествия Машиаха, в исламе – с переживанием покорности Богу и абсолютности воли последнего и т.п.

Много споров и неясностей вызывал вопрос о соотношении веры и разума. Если рассматривать веру как чистый акт, не уточняя её объект, то роль разума кажется несущественной. Но если принимать во внимание веру как направленную на её объект и реализованную, то место разумного начала становится проблемой, требующей определения. Встречается крайняя точка зрения, согласно которой вера не нуждается в разуме вообще. Известна установка, восходящая к раннехристианскому писателю Тертуллиану, «верю, ибо нелепо, абсурдно». В противном же случае вера теряет своё достоинство. Однако возобладала точка зрения, связывающая веру с разумом и придающая ей гносеологическое значение.

Для религии небезразлично, во что верить. Оградить человека от легковерия и заблуждений должен в немалой степени именно разум. Кроме того, уже обретённая вера сама включается в систему познавательных процессов, формирует ответы на ряд вопросов, снимает мировоззренческие неясности и гармонизирует картину мира, в которой религиозные представления и ценности должны занять определенное и выверенное место. Вот почему утрата религиозного

мировоззрения, в центре которого находилась вера, может обернуться для человека тяжёлым потрясением, бьющим даже по его физическому самочувствию. Представления о вере как о фанатичном убеждении, «отключающем» всякую рациональность, или нелепом инфантильном легковерии не соответствуют её пониманию самой религией, изучаемой религиоведческой наукой. Мысль о гармоничном сосуществовании веры и разума прочно укоренилась в христианском богословии, хотя далеко не каждый акт её проявления может и должен быть обеспечен разумом (например, ряд поступков, где человек полагается на веру в благоволение Бога), а некоторые истины изначально сверхразумны и требуют по преимуществу именно веры (см. параграф 2.6). Разум тоже понимается как данный Богом и не противоречащий вере, так что их взаимное исключение становится ненужным.

Градации веры существуют в разных религиях (например, в исламе и иудаизме), мы привыкли встречаться с их представлением в рамках религий монотеистического типа.

Вера является ядерным компонентом структуры религии. Иные составляющие (например, эмоции) вторичны и представляют её своеобразную «оправу».

Субъектом веры является верующий человек. Для религиоведения важен вопрос о её объекте. С точки зрения одних людей, он может выступать как несуществующий (потусторонний личностный бог для атеиста), для верующего же он – абсолютная реальность. Русский философ **С. Л. Франк** (1877–1950) склонялся к мнению, что мировоззренческие споры в такой ситуации безрезультатны, поскольку напоминают споры о музыке между людьми, один из которых наделён абсолютным музыкальным слухом, а другой лишён такового.

Если обратиться к фундаментальной философской категории «реальности», то следует признать, что даже такие явления, как сны, галлюцинации и т.п., обладают некоторой её долей (хотя бы потому, что способны влиять на поведение человека порой даже сильнее, чем вещественные стимулы и мотивы). По этой причине даже с позиции последовательного атеизма нерационально полностью отказывать объектам

религиозной веры в реальности. Можно указать и на сравнительно новые философские концепции, связанные с «возможными мирами», т.е. с тем положением вещей, которое не существует в нашем мире, но могло бы быть при определенных обстоятельствах. Представление о Боге входит как существенный элемент в мировоззрение религиозного человека, определяет его облик, отношение субъекта к миру.

Если вера составляет центр внутренней части структуры религии, то ритуал является её внешним коррелятом. При этом их соотношение не является произвольным. Характер веры и ритуала взаимозависимы (если, конечно, не принимать во внимание второстепенные особенности одинаковых по сути ритуалов, возникших по причинам непринципиальным, исторического характера). Последний последовательно выражает и оформляет первую с помощью системы знаков, из которых состоит, а также, что особенно важно, конкретизирует её. В результате возникает сложная система, основным элементом которой является скоординированное отношение «вера – культ – ритуал» (своеобразная простая структура, «молекула» религии). Изменение первого элемента структуры связано с переменой характера второго и должно вызвать преобразование третьего, пусть и отсроченное по времени. И наоборот, изменение последнего сигнализирует обычно о трансформации первого или, по крайней мере, о такой угрозе. Поэтому ритуал не может рассматриваться как некое дополнение к вере и не существует религии, которая существовала бы из одной веры при полном отсутствии ритуала.

Происхождение самого акта веры в разных религиях может трактоваться по–разному.

Наиболее известной является *модель откровения.* Вера возникает как ответ на откровение божества о самом себе. В этом случае за последним признается безусловная первичность. Модель откровения последовательно реализована в иудаизме, христианстве, исламе.

Некоторые представители религиозной философии, а также сторонники религиозного модернизма предлагают *модель свободной веры,* когда последняя возникает первично, в

результате субъективных поисков божественного начала. Такая модель подчёркивает изначальную склонность индивида к религиозному поиску, усматривая в этом одну из фундаментальных черт, делающих человека таковым, но уменьшает или вовсе затушёвывает роль откровения.

Вера может иметь разные степени выраженности. Она может представлять собой *веру–убеждённость.* Она является нормативной для религии, причём, как правило, не исключающей, а наоборот, подразумевающий мощную рациональную составляющую, укрепляющую веру. Вместе с тем ряд религиозных философов подчёркивают то, что она не гарантирована никакими подтверждениями и даже в самом себе человек не может обрести прочных начал для неё. Такая вера драматична и становится *мужественным балансированием между её угасанием и укреплением.* Подобные взгляды высказывали, в частности, философы экзистенциалистского толка – С. Кьеркегор, Г. Марсель, **М. Бубер** (1878–1965). Последнему также принадлежит трактовка веры как вечного «риска»: она не обеспечена ничем и именно поэтому является подлинной. В этом случае она предельно драматична, требует сильнейшего напряжения духовных сил и мужества, превращается в *своеобразный подвиг.*

Акт веры, будучи субъективным (несмотря на направленность на определенный объект), требует конкретизации, рационального выражения, расширения. Поэтому слово «вера» часто подразумевает наличие определенных чётко сформулированных положений, приведенных в систему, которые позволяют человеку дать «отчёт» в своей вере. Этим целям служит система вероучения и свод основных догматических положений (так называемый «символ веры» в широком смысле, не соотнесённом с определенной конфессией), обеспечиваемые богословием. Определение веры в рамках догмата не исключает моментов любви, доверия к объекту веры, страха перед ним. Её рационализация необходима не только для внешнего выражения, но и для упорядочения религиозного мировоззрения людей.

Религиозной вере присуща функция *смыслообретения* (иногда именуемая *ноотической).* То, что верующие люди в целом меньше поддаются отчаянию и фрустрации смысла (состоянию переживания отсутствия смысла в собственном бытии, бытии мира в целом, откуда вытекает и утрата цели), является объективным фактом, даже если принимать во внимание суждения тех, кто полагает проявлением слабости ситуацию, когда человек не может найти опору в самом себе (в действительности в «самом себе» опора в таких случаях и не обретается, человек ищет поддержки в иных сферах бытия, например в социальных, когда впасть в отчаяние ему не позволяет долг перед близкими, нежелание показаться слабым и т.п.). Благодаря уверенности в существовании начала, не могущего творить зло, даже способного провиденциально использовать его во благо, определяющего миссию человека, возможно укрепление жизнестойкости, способности переносить тяготы и не утрачивать переживание наличия в жизни смысла.

Особенностью религиозной веры является возможность её выражения в разной степени, а также подверженность колебаниям и сомнениям, которые не считаются, с религиозной точки зрения, нормой, но неизбежны. Религия предполагает укрепление веры. «Возрастание в вере», усиление убеждённости является процессом, в котором могут быть периоды кризисов и ослаблений (при этом религиозная аскетика диктует определенные правила поведения в такой ситуации, чтобы кризис не затянулся и вера не была бы утрачена совсем). Например, в христианской мистике известны состояния внезапного охлаждения, ослабления веры, происходящие без небрежности или иной вины человека, которые посылаются именно как средство испытания и укрепления веры (в западно–христианской католической традиции такие состояния получили названия «беспросветной ночи»). Предполагается, что запас духовных сил и опыта позволяет человеку выдержать такой период. Подобные установки можно найти и в иных религиях.

Как уже указывалось, вера, будучи субъективной, не может не выражаться вовне. Помимо религиозного ритуала, она отражается в системе поступков. По степени зависимости

последних и заявленной им веры можно приблизительно судить о её серьёзности, глубине и последовательности.

Религиозная вера, не влияющая на сферу дел, становится ущербной, вырожденной и подвергается риску угаснуть вообще. Она, особенно в силу осознания личной связи с Богом, обязывает человека к совершению поступков, которые можно обозначить как героические. Последние являются религиозной нормой. Речь может идти и о «малом героизме», связанном с борьбой с самим собой в делах не очень значительных, и о героизме в распространённом смысле слова, когда религиозная убеждённость обязывает и даёт человеку силу претерпевать гонения, несправедливое отношение, наконец, физические страдания и смерть. Акты страдания за веру и мученической смерти всегда рассматривались как высшее доказательство её силы и подлинности. Проявления такого героизма позволяют говорить о святости (особенно в тех религиях и конфессиях, где эта категория чётко разработана и широко употребляется).

2.6 Религия и богословие

О богословии как об отдельной отрасли знания стали говорить после формирования христианского богословия. Здесь оно тесно связано с *догматом* – чётко сформулированным вероучительным положением, имеющим статус истинного и в силу этого обязательного.

В других религиях либо не было попыток осмыслить истины веры единообразным рациональным способом и богословие в итоге не отличалось от самой религии (расширенное понимание богословия), либо недостаточно чётко выражалось стремление именно к точности и систематизации. В таком понимании богословие долго существовало в иудаизме, а часть его приверженцев и ныне полагают, что облик теологии должен быть именно таким. Эта религия более сосредоточена на толковании священного текста и совершающегося при этом богопознания и богообщения, поэтому богословие там больше внимания уделяет процедурам толкования и интерпретации (см. параграф 1.1, гл. 5). В исламе теология часто сближается с правом, правовым способом изложения и представления положений веры.

О богословии нельзя говорить при отсутствии общей интеллектуальной и специфически богословской культурности, низком общем уровне знаний, хотя при этом могут механически заимствоваться понятия и некоторые рассуждения из чужой, но более развитой богословской традиции и создаётся видимость богословия и богословской деятельности. Поэтому слишком расширять употребление термина «богословие», применяя его к любой религии, неверно. Например, нет оснований говорить о богословии дзэн- буддизма или германского язычества.

Богословие или хотя бы тенденция к его формированию рождается из необходимости сделать представления о Боге более ясными и передаваемыми, для чего их необходимо облечь в слова. Это предполагает изначальную посылку о том, что Бог вообще познаваем (хотя и не полностью, но в той степени, которой достаточно для появления богословского знания), а не является смутным субъективным и невыразимым переживанием (см. параграф 2.1). В противном случае о нем вообще нельзя

ничего сказать, а это, в свою очередь, сделало бы невозможным транслировать религиозные верования и формировать общину приверженцев.

Однако даже в христианстве как религии с сильно развитой богословской системой встречались мнения, что никакой особой области знания о Боге не требуется, а достаточно лишь исповедания веры и совершения ритуала. В этом случае богословие переставало отличаться от религиозного вероучения и религиозной практики, сливалось с ними. Такие тенденции именуются антибогословскими и могут успешно существовать внутри самой религии.

Христианство признает, что все люди являются носителями естественного откровения, когда Бог может быть познан через следы своего присутствия, сохраняющиеся во Вселенной. Выявляется сам факт бытия Бога, для чего достаточно тщательных рациональных размышлений, прообраз которых обретается у философов языческой античности (не случайно в иудаизме и христианстве уделялось такое внимание Аристотелю и Платону).

Часть истин о Боге (например, о его триединой сущности), по христианской догматике, является предметом особого, сверхъестественного откровения, которое, превышая разум, не исключает его и не возбраняет попытки рационально и систематически осмыслить, насколько возможно, данное в откровении. Требуется лишь правильность хода мысли, процедур исследования, в том числе логических. Кроме того, необходимо положить границу притязаниям разума там, где начинается сверхразумное (при этом подчёркивается, что сверхразумное – не значит антиразумное, оно не отменяет разум как таковой, а находится на уровне, его превышающем). Основные истины считаются сообщаемыми через откровение, а богословие – последовательным путём их понимания и объяснения.

Опорой на откровение богословие отличается от религиозной философии, разворачивающейся в пределах разума, того, что он сам может познать о бытии бога или не воспринимающей откровение как строго нормированное и

облечённое в рамки конфессионального видения. Часто бытующее мнение, что любая религия предполагает последовательный иррационализм и даже культивирование нелепости, не соответствует реальному положению вещей. Богословие исходит из посылок, данных откровением, применяя достаточно строгие рациональные методы. На этом основании оно всегда претендовало на статус науки, позволяя вырабатывать формулировку догматов, обосновывать различие ложных и истинных суждений о тех или иных вещах, формулировать нормы и предписания разных сторон религиозной жизни, давать выверенные пути интерпретации священных текстов и оценку разного рода субъективным видениям и откровениям.

Ещё одной особенностью богословия является то, что им занимаются люди, сами разделяющие религиозные взгляды. В противном случае богословские рассуждения превратились бы, в лучшем случае, в игру словами. Духовный опыт самого богослова входит в организацию богословского знания, но в то же время не должен превалировать над откровением, разумом, суждением религиозной власти, особенно, если такие суждения являются окончательными.

Под откровением, на котором базируется богословие, понимается то, что Бог сам открыл о себе, не будучи каким–либо образом принуждаем к этому. Оно – акт свободный. Существует концепция естественного и сверхъестественного откровений. В наиболее полном виде она присутствует в иудео–христианской религиозной традиции, восходящей к Библии. Ряд представлений о Боге люди могут получить своими обычными, естественными силами, узнать «естественным разумом» при наличии интереса к этим вопросам и достаточного уровня интеллекта и культуры мышления и без изначальных чётких религиозных установок. Идею бытия Бога как вечного нематериального начала и творца мира потенциально могут открыть для себя все люди (такое откровение является всеобщим). Дальнейшее зависит от реализации указанной возможности. Субъективно–мистические внутренние озарения при отсутствии в системе религиозных взглядов Бога, как его

видят монотеистические религии, не считается обычно откровением, поскольку последнее обязательно пересекает границы двух принципиально разных миров – естественного и сверхъестественного.

Существуют религиозные и конфессиональные разновидности богословия (богословие христианское, иудейское; в рамках христианства – православное, католическое, протестантское; в пределах последнего – лютеранское, кальвинистское и т.п.); разделы, или «дисциплины», богословия (догматика, апологетика, пастырское богословие и т.д.); богословские школы и направления (томизм и скотизм в католицизме, диалектическая теология в современном протестантизме и т.д.) и методы или, так сказать, стили богословия (апофатическое и катафатическое, рациональное и мистическое богословие). В пределах конфессиональных разновидностей выделяются разделы (нередко одни и те же), в трактовке разбираемых ими вопросов формируются школы, которые могут предпочитать определенные методы. Иногда появляются новые направления богословия, ставящие под сомнения всю систему и методы традиционного богословия, вводящие новшества, подчас необычные (попытки создать феминистическую теологию во второй половине XX в.).

Нередко, особенно на христианском Востоке, богословие делят на *апофатическое* (отрицательное) и *катафатическое* (положительное). Здесь речь идёт о методах богословия. При этом апофатический и катафатический подходы в широком смысле можно обнаружить в разных религиях, помимо христианства.

Апофатическое (отрицательное) богословие стремится охарактеризовать Бога через то, чем он не является (например, не материя), а катафатическое (положительное) – через то, чем он является (например, обладание всеведением, бесконечность существования, абсолютная благость и добро). В разных случаях может преобладать как тот, так и другой подход.

Катафатический метод, доведённый до своего предела, грозил бы исчезновением всякой тайны в бытие Бога; всегда остаётся определенный момент непознаваемости ввиду

принципиального несоответствия бытия человека (и его разума) и Бога. Такое богословие может превратиться в какую–то разновидность религиозной философии.

Крайности апофатического метода, наблюдавшиеся в истории богословия гораздо чаще, грозят иррационализмом и следующим за ним субъективным произволом мнений. В таком случае можно говорить о *фидеизме* как установке, требующей совершенно иррациональной веры или иррациональной интуиции. Он неизбежно ведёт к субъективизму и распаду не только богословской системы, но и системы вероучения, поскольку одной из основных целей богословия является систематизация вероучения и поиск её оснований.

Даже при отсутствии хорошо систематизированной богословской традиции необходимо рациональное, правильно построенное обоснование тех или иных взглядов, могущее быть убедительным для других. Богословие противостоит фидеизму и всем видам взглядов на полную непознаваемость бога (религиозный агностицизм), в случае которой он предстал бы непонятным далёким существом с неясными качествами, либо никак не относящимся к миру, либо вмешивающимся в его существование произвольно и непонятно. В противном случае религия попадает в ситуацию бесконечной борьбы индивидуальных мнений и индивидуальных откровений, когда авторитет отсутствует, ибо богословие – инструмент, дающий силы этому авторитету. Равно оно несовместимо с мифологией во всех её формах, поскольку в принципе открыто для рациональной критики и дискуссии (пределы этой критики иные, чем, например, в естественных науках, но сам момент критического осмысления присутствует).

В определенные моменты религиозной истории происходили всплески «антибогословских», иррационалистических и фидеистических настроений, основную мысль которых можно охарактеризовать как «не разумом познаётся Бог». В таких случаях акцент делался на «познании сердцем», культивировалась мистика, индивидуальные мнения, откровения, интуиция, попытки напрямую, без ясных методов толкования интерпретировать религиозные тексты. В итоге

нередко право суждения просто присваивал себе человек, обладавший максимальным авторитетом.

Такие настроения характерны, например, для ряда радикальных протестантских общин, где к богословию приравниваются толкования Библии, являющиеся в действительности просто проповедью вероучения, и некоторых других движений христианской истории. Так, во время лютеровской реформации, первоначальный соратник **М. Лютера** (1483–1646) **А. Карлштадт** (1480–1541) объявил, что образованность является препятствием к пониманию Библии и ходил по дворам Виттенберга, обращаясь к простолюдинам с просьбой истолковать ему Священное Писание. Вождь русского старообрядчества **Аввакум** (1620–1682) советовал за истолкованием учения о Троице «вопросить бабу–поселянку». Подобные же настроения были популярны среди многих *имяславцев* – движения в русском православии, представители которого, вслед за его лидером **о. Антонием Булатовичем** (1870–1919), отождествляли имя Бога с самим Богом.

Они могли обретать характер массовых и выливаться в общественные беспорядки с уничтожением богословских сочинений (и книг вообще), разгулом упрощённой мистики, безусловного подчинения стихийно появившимся лидерам и физической расправой с противниками. Примерами могут служить анабаптистская «Мюнстерская коммуна» в Германии (1534–1535) с её культом ненависти к образованности, выразившемся, в частности, в уничтожении библиотек, и бунт монахов-имяславцев Афонского монастыря в Греции (1913), который пришлось в итоге подавлять с помощью гражданской власти. Анти– богословские настроения иногда вспыхивали и в исламе, когда любой текст, помимо Корана, мог объявляться лишним и даже вредным.

Богословие может содержать дисциплины преимущественно теоретического и преимущественно практического значения, хотя богословская теория непременно влияет на практику (например, представления о Троице, о Христе влияют на устройство и понимание литургии, правила её совершения).

Основными вопросами, исследуемыми богословием, являются:

– бытие Бога (в том числе известный вопрос о доказуемости его бытия). Здесь необходимо уточнить, что церковь весьма осторожно относилась к самой постановке проблемы о доказательстве. Так, св. Фома Аквинский, которому часто приписывают создание нескольких таких «доказательств», не употреблял этого слова по принципиальным соображениям, поскольку Бог – не та реальность, существование которой можно доказать в традиционном понимании этого слова. Он говорит лишь о «путях» к постижению бытия Бога, полагая, что человека можно подвести к познанию этой истины, несколько облегчить этот путь рациональными способами;

– священные тексты, их содержание (в самых разных аспектах);

– правила их толкования (с использованием процедур экспликации – обнаружения содержания, данного в тексте, но в неразвёрнутом виде).

Для христианского богословия важнейшими вопросами являются учение о *Троице* (трёх лицах Бога), Христе (*христология*), сотворённых Богом духах (*ангелология* и связанная с нею *демонология*), спасении (*сотериология*), благодати, вере и ряде тесно связанных с ними вещей, например, о Таинствах, сообщающих благодать (*сакраментология*), церкви (*экклезиология*), конечных судьбах человека и мира (*эсхатология*), человеке *(богословская антропология),* а так же ряд нравственных вопросов *(нравственное или моральное богословие).* Нетрудно заметить, что ряд терминов, обозначающих области богословия (демонология, эсхатология и пр.), перешёл в религиоведение.

Богословие пользуется различными методами верификации суждений – проверки их на достоверность и истинность. В отличие от философии (где, по мнению, например, св. Фомы Аквинского, авторитет является слабейшим доводом), богословие использует мнения авторитетов, но избегает рабского преклонения перед всеми подряд. Поэтому существует сложная градация авторитетов, которые не равносильны. В иудаизме

важную роль играет умение сопоставлять суждения авторитетов. В богословии используются как дедуктивный (от общего к частному), так и индуктивный (от частного к общему) методы с соблюдением правил вывода и доказательства. Но в более фундаментальных вопросах преобладает многоступенчатая дедукция, когда от обоснованного суждения более общего характера переходят к частным, проистекающим из него и друг из друга (по такой схеме строились рассуждения во многих средневековых трудах, написанных в жанре *суммы).*

С изучением Библии связан комплекс дисциплин. Это *библейская история,* рассматривающая последовательность изложенных в Библии событий, *библейская текстология* и *экзегетика* – наука о толковании библейского текста.

Практической ориентацией обладают разделы богословия, изучающие особенности духовной жизни верующих *(аскетическое богословие, аскетика),* сущность и практику совершения ритуалов *(литургика,* которая включает аспекты теоретические, больше освещающие догматическую, вероучительную сущность богослужения, и практические, касающиеся самой практики совершения ритуала; историческая литургика может изучать как эволюцию самих обрядов, так и уточнение понимания их религиозной сущности). К богословию относят также рассмотрение практических вопросов деятельности священника (*пастырское богословие*), гомилетику (*искусство проповеди,* фактически граничащее с риторикой) и церковное право (*каноническое право, каноника*).

Поскольку богословие является необходимым для формирования вероучения, то возникает потребность квалифицировать сомнительные и спорные суждения. К *теологуменам* относятся частные мнения, не до конца признанные суждения авторитетных авторов (вплоть до Отцов церкви) и ошибочные мнения, высказанные до окончательного признания их таковыми. *Ересью* является самовольный пересмотр официально утверждённого учения, особенно если оно провозглашено как догмат. Конечное суждение о еретичности мнения принадлежит религиозной власти, которая пользуется при этом мнением богословов. Если подозрительное суждение

явно совпадает с тем, что уже было квалифицировано как ересь, то его еретичность очевидна и не всегда требует специального исследования. В последнее время часть богословов и религиозных деятелей отказывается от употребления этого слова как слишком резкого, но при обсуждении вероучительных проблем речь часто идёт именно о том, что традиционно этим словом именовалось.

Часто встречающееся представление о коренной враждебности богословия науке лишено оснований уже потому, что оно использует для углубления представлений о Боге материал, полученный самыми разными науками. Во многом указанное представление проистекает из того, что на протяжении ряда веков богословие тесно сообщалось преимущественно с двумя весьма развитыми науками гуманитарного плана – философией и историей. Развитие естественных наук (а также и ряда иных, например, лингвистики и семиотики) в их современном виде началось сравнительно недавно, и для богословия формы отношений с ними долгое время представляли проблему, которая в XX в. фактически преодолена или близка к преодолению. Богословие, не отрицая иерархии наук и оставляя за собой особое место как для науки, имеющей специфические истоки и занимающейся предельно важными вопросами, не противопоставляло себя другим наукам, напротив, рассматривало их как Богом данный способ познания мира, богом же созданного. Проблема заключалась в чётком распределении границ между науками и в разграничении вопросов (а также их аспектов), с тем чтобы не происходило вторжений на «чужую территорию».

В качестве одного из примеров можно привести споры, касающиеся этапов сотворения мира и особенно биологической эволюции. Толкователи Библии указывали, что периоды творения, именуемые семью днями, не обязательно должны пониматься как семь астрономических суток. Вопрос же о биологической эволюции резко обострился в связи с распространением теории Ч. Дарвина (1809–1882), излагавшего её в материалистическом варианте, т.е. неприемлемом для Церкви по фундаментальным мировоззренческим причинам.

Некоторые богословы, в том числе консервативного плана, не отвергают возможности эволюции как формы творения, если таковая происходила по плану, предусмотренному Богом и под его контролем, призывая, впрочем, к осторожности в этом вопросе. Важнее, с их точки зрения, будет ли решаться этот вопрос в материалистическом ключе или иным образом, совместимым с религиозным видением мира. Решение же конкретных научных проблем, связанных с эволюцией как таковой, предлагается оставить на усмотрение естественных наук, как не имеющих непосредственного отношения к богословию.

Следует отметить, что эволюция науки и концепций её понимания (*метанаука*, изучаемая философией науки и науковедением) неоднократно приводила к чередованию периодов отдаления и сближения с религией и богословием. Представления об ограниченности и изначальной агрессивности богословия являются в значительной степени мифом.

2.7. Религия и эзотерика

Под *эзотеризмом* обычно понимаются учения и ритуалы, предназначенные только посвящённым и ориентированные на чётко отграниченную группу. Слово «эзотеризм» происходит от греческого слова со значением «изнутри». Близкими, но не тождественными ему понятиями являются «оккультизм» и «оккультный» (от лат. *occultus* – скрытый).

С эзотеризмом связывают прежде всего древние или примитивные, сохранившие архаичный уклад религии (вроде шаманских практик). В этом случае он сближается с магией (см. параграф 1.4). Однако это явление намного шире, по своему происхождению не является внутренне однородным и распространено вплоть до современного момента.

Древние магические культы подразумевали сокрытие религиозных знаний (прежде всего, обрядовых формул) во избежание конкуренции и потери авторитета. Такую практику колдуны, знахари и прочие приверженцы магии сохраняли и намного позднее, вплоть до сегодняшнего дня. Подобные знания передавались династически, от старших поколений к младшим. Именно такой вид эзотеризма чаще всего и имеется в виду, когда об этом явлении заходит речь.

Помимо этого, можно говорить о существенно ином типе эзотеризма – «эзотеризме верных», черты которого есть в Библии. В Ветхом Завете можно наблюдать принцип, согласно которому поклонение Богу подразумевает общину верных, избранных в том смысле, что они познали Бога и этим отличаются от других. Присутствие иноверца могло стать если не профанацией, вызванной внесением в храм нечистого предмета или человека, считающегося нечистым, то неким уменьшением святости происходящего действа.

Одновременно в ветхозаветном иудаизме отделение священников от прочего народа во время храмового богослужения ставило основной целью присутствие перед Богом достойных и специально определенных для выполнения священнических функций, а не обычное желание скрыть нечто от других, чтобы помешать им этим воспользоваться. Следы такого

восприятия отношений с Богом, вытекающие из представлений об абсолютной святости Бога, можно найти в Новом Завете («не бросать жемчужины свиньям», т.е. не тратить священные слова для разговоров с людьми, которые не могут их достойно и с пользой выслушать), в общинной и богослужебной практике ранних христиан. Такой эзотеризм охранял религию от привнесения чуждых элементов. Для иудаизма это было особенно важно, поскольку он являлся монотеистической религией в окружении множества политеистических верований, а соблазн привнесения был часто очень велик.

Для включения в сообщество избранных предназначены специальные ритуалы посвящения (*инициации*). Они должны были подготовить человека к изменению его статуса, обеспечить серьёзность его намерений и сохранения полученных тайных сведений. Такие процедуры служили знаком важности происходящего и поэтому могли совершаться в необычной торжественной и даже устрашающей обстановке, в несколько этапов. При этом могла причиняться физическая боль или наноситься на тело определенные знаки, отмечавшие изменение религиозной и социальной принадлежности.

В случае «эзотеризма верных» тоже существуют ритуалы посвящения, но они носят существенно иной характер. Их особенностью является открытость, публичность совершения и отсутствие каких–то таинственных знаний, передаваемых в этот момент. Чисто теоретически, эти знания могут быть доступны всем. К таким процедурам относятся ритуалы вступления в религиозную общину (обрезание как вступление в завет с Богом в иудаизме, крещение как вхождение в церковь в христианстве) и причисления к духовному сословию. В христианстве священство понимается не просто как разрешение нечто выполнять, но как передача благодатной силы через совершение соответствующего ритуала (см. гл. 5, 6). Обладание знаниями здесь является условием для достойного пребывания в новом состоянии и поэтому чаще всего их получение предшествует ему. Сложность этих знаний может породить объективную неспособность овладеть ими, но не является предметом сокрытия.

По мере распространения христианства, а особенно после его легализации и превращения большей части населения в членов церкви, необходимость в окружении богослужения тайной отпадает. Например, кающиеся не допускались в храмы с чисто дисциплинарной целью. В этом плане христианство и иудаизм – религии, лишённые эзотеризма в типичном его понимании. Христианство настаивало на том, чтобы верующие знали элементарные основы вероучения. Практика ограничения чтения Библии мирянами была продиктована опасностью неправильных толкований, обусловленных недостаточной грамотностью, с одной стороны, и высокой сложностью текста – с другой, а не желанием скрыть нечто. Предполагалось, что верное толкование даётся священником, в том числе во время богослужения в проповеди. Равным образом, христианские Таинства не только не предполагали сокрытия чего–либо, но к их принятию необходима специальная подготовка с подробным и исчерпывающим разъяснением их сущности. Сохранились целые сочинения церковных авторов с подобными поучениями. Из–за важности ритуала человек должен быть лучше к нему подготовлен. Здесь имеет место не эзотеризм, а скорее своеобразный «демократизм» и стремление к расширению круга знающих, осведомлённых людей, что как раз с эзотеризмом несовместимо.

Оживление эзотеризма в Западной Европе наблюдается с началом Возрождения (XIV в.) и продолжается в Новое время (с XVII в.). В России он становится заметен в XVII–XVIII вв., в том числе и благодаря проникновению в страну масонства. Эпоха Ренессанса создавала благоприятную почву для усиления эзотерических веяний благодаря возросшему интересу к другим культурам и появлению элитарного сознания у части общества, что было совершенно нехарактерно для Средневековья.

Представителям образованного, утонченно-культурного слоя немногочисленной элиты было тесно в рамках «обычных» религиозных представлений, предназначенных «для всех». Это создавало стимул для поиска новых элементов и внесения их в традиционную религию. Начинают пользоваться популярностью эзотерические верования неоплатонического типа, особенно

гностиков. Сознание своего интеллектуального превосходства питало элитарные запросы и действительно формировало элиту, располагавшую подчас и некими тайными знаниями.

Нередко это была разновидность какой–либо магии. Именно Возрождение и начало Нового времени дают всплеск магических увлечений и в народной среде, показателем чего являются многочисленные судебные дела по обвинению в колдовстве и схожих преступлениях. Следует отметить, что попытки практиковать примитивную колдовскую магию в той или иной форме действительно были, а не являлись плодом чьего–то воспалённого воображения, как иногда принято думать.

Таким образом, в этот период существуют два вида эзотеризма – народный и аристократический. Внутри них можно условно выделить внерелигиозное и религиозное направления. К внерелигиозному относится, например, алхимия, включавшая множество магических представлений.

Религиозный эзотеризм с некоторой долей условности можно поделить на три вида (хотя не всегда они встречаются в чистом виде и могут совмещаться). Это:

– оппозиционный, распространяющий взгляды, несовместимые с господствующей религий;

– создающий необычную, неортодоксальную ветвь внутри данной религии;

– синкретического типа, объединяющий разные религиозные традиции.

Эзотеризм первого вида чаще всего представлен обычной магией, второй иллюстрирует Каббала в иудаизме (см. параграф 6.1), третий – мартинизм, масонство, теософия.

К смешанным видам религиозного эзотеризма относятся:

– *йога* (сложный комплекс созерцательных практик, соединённых с телесными упражнениями, генетически связанный с буддизмом и некоторыми иными религиями Востока);

– *тантризм,* особенно современный (также сочетающий ряд элементов буддизма и индуизма без чёткого вероучения, но с установкой на совершенствование и открытие в себе новых возможностей);

– *герметизм,* представляющий комплекс разнородных взглядов, восходящих к античности, и сочетающий поиск внутреннего совершенства с попытками овладеть тайными силами природы с целью подчинить их себе. В силу некоторой близости герметизма научному поиску им увлекались и некоторые учёные и философы.

Обычно ведущую роль в эзотеризме играет практическая заинтересованность в получение нового знания, которое должно принести практические результаты.

Оккультизм (временем активного формирования считается XVIII–XIX вв.) как явление, близкое к эзотеризму, можно считать более поздней разновидностью магии. Его теоретическая основа размыта и, как в большинстве видов эзотеризма, близка к пантеизму с провозглашением единства мира, объединяющего человека и космические силы. Это сочетается с чисто магической установкой на возможность установления связи с тайными мировыми силами, способными наделить человека невиданными возможностями.

Масонство оформляется к XVIII в., хотя его истоки уходят, по меньшей мере, в XIII в. Оно предполагало создание альтернативной религиозной организации, долженствующей разными путями убрать со своего пути традиционную религию (особая неприязнь питается к католицизму, который несколько раз подтвердил невозможность пребывания в Католической церкви членов масонских организаций и их помощников) и государство, подчинить своему влиянию все социальные институты и создать «объединённое человечество». В нем была сформирована система собственных ритуалов, символики. В доктринальном плане масонство допускает интеграцию людей с любым мировоззрением, вплоть до атеизма. Его основными целями объявляется духовное и физическое совершенствование. Популярная в настоящее время идея создания единой всеобщей религии имеет в значительной степени масонские доктринальные истоки.

Современное масонство представляет собой международное мистико–этическое движение, структуры которого зачастую носят конспиративный характер. Само слово

«масон», или «франкмасон», восходит к наименованию средневековых цехов «вольных каменщиков», которые специализировались на постройках соборов, монастырей, других церковных зданий. Данные цеха в силу высокой квалификации их членов, обладали определенными преимуществами, в том числе экстерриториальностью – они могли выполнять строительные работы в разных областях, свободно перемещаясь с места на место. Позднее в масонские профессиональные общества принимают и адептов, не имеющих отношения к строительству – так называемых «спекулятивных масонов». Постепенно все масонство становится спекулятивным.

Принято считать, что формирование современного масонства происходило на основе данных цеховых организаций в Англии и в Италии. В 1717 г. четыре масонские ложи, которые уже перестали быть профессиональными обществами, объединились в Великую ложу, положив тем самым начало масонской организации.

На первоначальном этапе принадлежность к масонству проявлялась в том, что члены лож более или менее регулярно посещали собрания лож, после которых обязательно следовали банкеты, на которых произносились многочисленные тосты и здравицы, кроме того – участвовали в ежегодных масонских церемониях, в том числе связанных с принятием кандидатов в масоны, и, наконец, платили членские взносы. Старинные конституции содержат образец масонской клятвы: « Я… здесь, в присутствии Бога Всемогущего и моих братьев и товарищей, здесь присутствующих, обещаю и объявляю, что я ни в какое время, начиная с настоящего момента, никаким действием или намёком, прямо или косвенно не опубликую, не раскрою, не открою или не сделаю известным никакую из этих тайн, сведений или решений братства или сообщества вольных масонов, которые сейчас или в любое время, начиная с настоящего момента станут мне известными. Пусть же поможет мне Бог…» [5152]. Минимальным требованием принадлежности к масонству считалось прохождение посвящения и хотя бы однократное посещение ложи.

То, что масонство на этом этапе не противопоставляло себя жёстко христианству, следует из такой масонской молитвы: «Всемогущий Отец Небесный, с Премудростью Славного Сына, благостью Святого Духа, Три Лица Божества, споспешествуй нашему начинанию и дай нам Его благодать так управлять нашими жизнями, чтобы мы могли прийти к Его блаженству, которое никогда не закончится. Аминь» [53].

Вскоре после организационного оформления Великой ложи Англии начинается заметный рост масонства, его структуры возникают в Мадриде (1728 г.), Гибралтаре (1729 г.), Флоренции (1733 г.), Гамбурге (1733 г.). Старинные масонские конституции содержат ряд достаточно строгих требований, которым должны отвечать масоны различных степеней посвящения. Например, от них ожидается благочестие и истинное почитание Бога, Церкви, короля и масонского мастера, запрещалось воровство, прелюбодеяния, требовалось неразглашение масонских тайн, запрещалось частое посещение таверн и пивных. Старинные масонские конституции существенно «удлиняли» историю масонства, выводя её чуть ли не с допотопных времён.

В Россию масонство проникает около 1730 г., когда Великий магистр Великой Лондонской ложи назначил провинциального Великого мастера для России, задачей которого стало объединение находящихся в России масонов – преимущественно иностранных подданных. В 1738 г. Католическая церковь в лице папы Климента XII осудила масонство как подозрительные собрания, из которых проистекает большое зло. Однако существенного влияния на рост масонских организаций (лож) это осуждение не оказало.

К концу XVIII в. в рамках масонского движения возникают различные «обряды», разновидности, которые отличались задачами и формой деятельности. Так, обряд «Строгого послушания», характеризовался тяготением к элитарности, развитию военных традиций, тевтонской дисциплине. «Скандинавский обряд», в значительной степени под влиянием шведского мистика, **Э. Сведенборга** формировался как мистическо–оккультное общество. Первые масонские ложи в России, объединявшие преимущественно представителей

дворянской элиты, тяготели именно к обряду «Строгого послушания», в 1776 г. в рамках этого масонского направления в Москве создаётся ложа Озириса, предназначенная исключительно для членов княжеских фамилий.

Екатерина II, увидев в растущем масонском движении угрозу для российской государственности, указом, изданным в 1792 г., объявила о преследовании масонства, которое, впрочем, не носило особо репрессивного характера. Павел I и Александр I относились к масонству более или менее благосклонно, но в 1822 г. Александр I запретил деятельность масонских лож в Российской империи, руководствуясь соображениями политического характера. Повлияло на решение императора и усилившаяся радикализация масонских лож, распространение среди их членов республиканских симпатий. В дальнейшем, при последующих императорах, масонство не оказывало сколько–нибудь существенного влияния на развитие российского общества.

Роль масонов в событиях Февральской и Октябрьской революций значительно преувеличивается современными фабрикаторами сенсаций.

Оккультно–эзотерический характер масонства, отсутствие надёжных источников, противоречивые свидетельства «бывших масонов» затрудняют объективный анализ содержания масонского учения. Известно, что открытие адептам содержания масонских представлений происходит поэтапно, по мере градуации (т.е. последовательного возведения) членов лож в «градусы» – степени масонского посвящения. Масонские представления, сообщаемые при посвящении в степени так называемого наиболее распространённого «иоанитского масонства», восходящие к средневековой цеховой организации: ученик, подмастерье, мастер, – не носят выраженного антихристианского содержания.

Изучив масонское понимание религиозной идеи Бога, А. М. Пятигорский пришёл к выводу, что «сложный феномен религиозного сознания «Бог масонской религии»… может быть редуцирован, этически, к трём идеям: 1. Идея Высшего Существа, в существование которого должен верить Кандидат в

масоны, 2. Идея Бога «Религии, в которой согласны все люди», 3. Идея Великого Архитектора Вселенной, хотя она и является конкретизацией двух первых, все же обладает своей собственной, библейски окрашенной спецификой в силу легендарного библейского контекста, в котором она прочно закреплена» [54].

Сугубо масонское понятие – «Великий архитектор Вселенной» – действительно зачастую трактуется масонами по некоторым аналогиям с христианским пониманием Бога как всемогущего творца мироздания, но оставляет место и для интерпретаций, близких к атеизму.

Если рассматривать масонское учение феноменологически, то нетрудно увидеть, что масонство как таковое представляет собой единый феномен, организованный взаимодействием различных символов, образов и аллегорий, восходящих к строительно–архитектурному прошлому масонства. Вся масонская эмблематика, содержание масонских ритуалов и специфика масонских религиозных взглядов, несмотря на их явный синкретизм, тем не менее образуют единый обрядово–вероучительный комплекс.

В масонском восприятии Бог не случайно выступает как Великий Архитектор или Великий Геометр, за аллегоричностью такой трактовки Верховного Существа скрывается сложный символизм, который включает в себя представления о том, что Вселенная уподобляется ложе, а человек – строителю. Уже цитированный А. М. Пятигорский справедливо отметил, что «термины масонство, масон, здание, ложа, архитектор, мастер и т.д. принадлежат не только к основному символическому ряду масонства, но также, и в частности с масонской точки зрения, к универсальной символике всего человечества» [55].

Привлекательность такого масонства для большинства его адептов объясняется торжественными ритуалами, проводимыми во время собраний лож, интригующей символикой (наиболее распространённые символ масонства – циркуль и угольник, пирамида, «всевидящее око» – последнее, впрочем, используется и в ортодоксальном христианстве), сложными аллегориями, не лишёнными поэтической ценности, ощущением

принадлежности к элитарному сообществу. Однако, можно предположить, что масонская доктрина, в той её форме, которая предназначена для носителей более высоких степеней, значительно расходится с традиционными христианскими построениями.

Достаточно условным термином «*астрология*» принято обозначать различные представления о воздействии звёзд, планет, других космических объектов на земной мир, развитие социальных процессов, судьбу отдельного человека: его характер, поступки, последовательность событий, влияющих на его жизнь.

В основе астрологии лежит представление о том, что суть любого процесса определяют его космические временные характеристики, зависящие от расположения космических объектов на видимом небосводе. Поэтому главным в астрологии является наблюдения за светилами, расчёт их движения и взаимоположений. В соответствии с этим составляются астрологические предсказания – гороскопы – таблицы взаимного расположения звёзд и планет, соответствующие определенному моменту времени и их интерпретации применительно к событиям земной жизни.

Претендуя на научность, астрология, тем не менее, должна рассматриваться как разновидность мистического мировосприятия, поскольку представление о «связи всех вещей и явлений», т.е. космических процессов и событий земной жизни, в рамках астрологии интерпретируется как отношения иррациональные, не сводимые к естественно–научным факторам.

Исторически астрология восходит к космологическим мифам, обожествлению светил и наделению их особым могуществом. Вероятно, что древние календари и артефакты (рукотворные культурные объекты), интерпретируемые рядом исследователей как «мегалитические обсерватории», использовались для астрологических целей.

Значительную роль астрология играла в религиозных представлениях многих древних культур – Египта, Вавилона, Индии, Китая, Южной Америки. Распространение

астрологических представлений в античном мире связано с вавилонским влиянием, благодаря которому слово «халдей», которым обозначались вавилоняне, становится обозначением профессионального астролога. Составление гороскопов было популярно и в античном Риме, хотя в нем астрологии зачастую преследовались, а астрологические представления критиковались Ювеналом, Цицероном, Секстом Эмпириком и другими мыслителями.

В христианской Европе существовало двойственное отношение к астрологии: с одной стороны, христианская Церковь, исходя из трудов патриотических авторов, отвергала астрологические представления как языческие, с другой – высокопоставленные клирики, особенно в периоды упадка религиозности, зачастую пользовались услугами профессиональных астрологов. Изучалась астрология и в отдельных европейских средневековых университетах, причём астрологические прогнозы использовались в медицине для определения дней, благоприятных для лечения, проведения различных медицинских процедур.

В Древней Руси астрология не получила особого распространения. Осужденные Стоглавым собором переводные астрологические тексты Рафли и «Аристотелевы врата» рассматривались как еретические сочинения, использование которых, и даже просто хранение, подлежало церковному наказанию.

Алхимия – мистическое направление, предшествовавшее научной химии, возникшее, вероятно, на исходе античности, в период позднего эллинизма и преследующее цель превращения неблагородных металлов в золото, составления лекарств, дающих бессмертие и исцеление от всех болезней, получения «универсального растворителя», «философского камня», квинтэссенции, «жидкого золота» и других веществ, обладающих сверхъестественными качествами.

Представления о так называемой трансмутации металлов – их превращении друг в друга, – лежащие в основе большинства алхимических построений, восходят к натурфилософским представлениям античного мира и Древнего Египта.

В том виде, в котором она представлена на средневековом Западе, алхимия – сложная смесь естественно–научных наблюдений, астрологии, магии, различных эзотерических учений. Алхимики разработали и использовали особый терминологический язык, насыщенный символами и метафорами, при помощи которых описывались изучаемые ими химические процессы в форме, недоступной для непосвящённых. Исходя из представлений о том, что все в мире взаимосвязано, алхимики вывели отношения между основными алхимическими операциями – варкой, дистилляцией, сублимацией, растворением, ферментацией и т.д. (всего 12 операций) и зодиакальными созвездиями, металлы были соотнесены с планетами.

Изначально средневековый мир относился к алхимии вполне терпимо. Так, в Испании в XIII в. алхимия входила в состав университетских дисциплин, переводы алхимических сочинений, преимущественно арабских, распространялись вполне свободно. Использовались алхимические образы и символы и в художественных произведениях – написанный в XIII в. знаменитый «Роман о Розе» насыщен алхимическим содержанием. Изображения мифического основателя алхимии Гермеса Трисмегиста использовались при росписи католических храмов, алхимические символы можно встретить в качестве элементов декорума во многих средневековых рукописях.

В 1317 г. папа Иоанн XXII издал буллу, в которой осудил алхимию как вредное суеверие. Однако преследование алхимии не было сколько–нибудь последовательным, зачастую алхимики пользовались покровительством средневековых правителей, которые надеялись воспользоваться результатами их трудов.

Теософия (от греч. *theos* – бог, *Sophia* – мудрость), близкая оккультизму, распространяется с XVI в. Она представляет собой смесь различных эзотерических учений, как уже существовавших ранее, так и новых. Её мировоззренческая основа – пантеизм, идеи единства Космоса и синтеза всех полученных человечеством знаний для достижения «высшего знания». Осуществление совершенствования в ней имеет магическую сущность и сопряжено с совершением магических ритуалов.

Крупным теософским движением является движение, основанное **Е. П. Блаватской** (1831–1891). Оживление интереса к теософии наблюдается и в последнее время, подчас под прикрытием «научности», «философии» и лозунгов о сохранении культурного наследия. Такие установки питают современные квазинаучные движения вроде уфологии, пирамидологии и т.п., входящие обычно в движение Нью Эйдж (см. параграф 10.7).

В толковании священных текстов эзотеризм предлагал поиск скрытых смыслов, доступных только посвящённым и в некоторых случаях открывающий этим посвящённым новые, особые возможности. Однако в некоторых случаях поиски такого углублённого, эзотерического смысла приводили к пониманию текста, в корне противоречащему его основному смыслу (чего не происходит, когда текст истолковывается на разных смысловых уровнях в рамках религиозного вероучения, где эти смыслы в конфликт друг с другом не вступают). Примером может служить поиск скрытого учения в Евангелиях, предпринятый Е. П. Блаватской.

В ряде случаев эзотерические группы формируются внутри религиозного сообщества (модель внутренней эзотерической группы), проводя его разложение и разрушение изнутри путём распространения своих взглядов и внедрения на важные посты и должности своих членов. Эзотерический характер имели разнообразные движения, признававшиеся еретическими, однако считавшие себя избранными и носителями истины. Частично тайная деятельность, порою «двойная жизнь» с внешним совершением ритуалов официальной религии, была обусловлена боязнью мер воздействия со стороны господствующей религии, поддерживавшего её государства, общественности в целом. Впрочем, некоторые еретические движения практиковали типичный эзотеризм, специально не увеличивая число «избранных» и посвящённых. Это характерно, например, для сект и культов сатанопоклоннической ориентации, масонов как особой разновидности религии.

Отдельные черты, внешне напоминающие эзотеризм, но не являющиеся таковым по существу, можно обнаружить в разных религиях. Они обусловлены иными причинами, не похожими на

основы формирования эзотеризма. Так, это относится к практике недопущения или ограниченного допуска на богослужение не принадлежащих к данной религии или только готовящихся присоединиться к ней. В первом тысячелетии христианства установилась практика, когда готовящиеся к крещению покидали богослужение после чтения Евангелия и при совершении таинства Евхаристии не присутствовали (в византийской литургии сохранился особый призыв к «оглашенным» (готовящимся к крещению) покинуть храм). Следующая часть литургии называлась «Литургией верных», т.е. вошедших в церковь. Это было вызвано и соображениями поэтапной подготовки к столь важному акту как присоединение к общине, целями воспитания смирения, соображениями святости совершаемого, которая даже в таком случае может быть потревожена. Кроме того, в тех случаях, когда причастие принимают практически все присутствующие, присутствие человека, не имеющего права это сделать ввиду отсутствия крещения, выглядело бы странным.

Также христиане первых веков собирались закрыто даже тогда, когда прямые преследования им не грозили. Это входило в представление об общинной дисциплине и диктовалось опасением осквернить происходящее, если богослужение будут наблюдать неверные, прежде всего язычники, особенно, если они сделают попытку сознательного надругательства над святынями, их осмеяния. Опасались и возможной профанации при ненадлежащем использовании такими людьми услышанных во время богослужения слов и молитв. И на современном этапе нередко ограничивается вход в храмовые здания людей, одетых так, как в рамках данной религии одеваться не подобает, особенно во время богослужения. Здесь можно говорить только о типичном «эзотеризме верных».

Не является эзотеризмом и практика чтения священником ряда молитв «тайно», очень тихо и использование богослужебных языков, отличающихся от общепонятного. Цель сокрытия тут не преследуется, поскольку все богослужебные тексты известны, содержатся в доступных богослужебных книгах и молитвенниках, представлены в виде параллельного перевода

на общедоступный язык. Такие практики подчёркивают особую важность некоторых фрагментов ритуала, принципиальную роль священника, без которого ряд действий немыслим, а также особую атмосферу и святость всего происходящего, когда даже сами слова не должны напоминать об обыденном и порождать ассоциации с профанными, внерелигиозными вещами.

Пророчества и мистический опыт (например, сверхъестественные откровения) также не являются сами по себе эзотеризмом, поскольку обычно предназначаются как раз для возвещения всем. Содержание их может быть объективно труднопонятным или оставаться в тайне при условии, что оно приурочено к определенному времени. Не распространяется оно и в случае адресации конкретному человеку с его чисто личными нуждами или при сомнительности такого «откровения», когда его распространение может принести вред (см. параграф 2.1). Эзотеричность возникает в таких случаях при присвоении себе особой пророческой миссии и претензиях на исключительность.

Значительная часть новых религиозных движений, сект, культов являются эзотерически–оккультными. Флер ложной «романтики» порой делает эзотерически–оккультные движения привлекательными для некоторых людей, особенно молодёжи и людей с аномалиями психики. Лучшая профилактика последствий (с учётом той ориентации, которую нередко имеют движения этого рода) является религиоведческая и общекультурная грамотность, информированность, недостатком которой и пользуются обычно пропагандисты эзотерических движений (см. параграф 10.7).

2.8. Магия и религия

Анализируя магию как сложную, особым образом структурированную систему, петербургский религиовед профессор А. Ю. Григоренко обоснованно выделяет несколько уровней этой системы:

– *идеальный* – имеющий дело с особыми магическими верованиями, представлениями и эмоциями человека;

– *инструментальный* – представляющий собой совокупность механизмов реализации на практике магических верований;

– *социоорганизационный* – обеспечивающий возникновение социальных связей и отношений, в которые вовлечены люди, задействованные в магических ритуалах.

Используя для религиоведческого анализа магии данные истории, философии, антропологии и лингвистики, А. Ю. Григоренко доказал, что становление и развитие магических верований, как правило, представляет собой результат семиотических трансформаций, за которыми скрываются попытки первобытного сознания прояснить или установить связи и отношения между элементами языка и элементами реальности. Магия использует так называемые тропы [56], встречающиеся во всех видах используемых человеком языков, – метафору и метонимию [57]: «Метонимия, установленная путём соотношения смежностей, т.е. подмены одного понятия другим, связанным с ним в каком–то отношении, раскрывает специфические механизмы образования такой разновидности первобытного колдовства, как контагинозная магия, основанная на принципах соприкосновения или заражения. Метафора же находит свой эквивалент в исходной точке гомеопатической магии, основанной на принципе подобия (метафорическая связь подобия является основой формирования метонимического воображаемого причинного соединения)» [58]. Контагиозная магия предполагает пространственный контакт предметов (для этой цели такие предметы могут специально похищаться), для того чтобы через один подействовать на другой, т.е. основана на метонимии. Гомеопатическая магия ограничивается

воздействием на предмет, обладающий сходством с тем, на который хотят воздействовать (например, на фотографию), т.е. основана на метафоре, метафорическом переносе признаков. Развитие магического мировосприятия, согласно этой концепции, совершается в знаковом пространстве, полюсами которого являются метафоричность и метонимичность религиозного знака.

Магия (от *греч.* колдовство, чародейство) – одна из древнейших форм религиозных верований, представляющая собой ритуалы, направленные на использование тайных потусторонних сверхъестественных сил для достижения конкретной цели. Магия предполагает наличие особого типа религиозного сознания – магического.

Для Г. Спенсера основой магии являются магические практики, направленные на приобретение власти над живым человеком и сверхъестественным миром – например, душами умерших – с целью манипуляции ими [59].

Э. Б. Тайлор при определении магии акцентировал внимание на выделении практических сторон деятельности первобытного человека. При недостатке знания о мире первобытный человек компенсировал их действиями по принципу «мыслимых аналогий». Магические действия возникали из ситуаций внешнего сходства разных вещей, которое обеспечивало и их предполагаемое одинаковое действие. Для него магия является прямой предпосылкой развития человеческого мышления [60].

Дж. Фрэзер рассматривал магию как древнейшую форму человеческого познания и способа воздействия на мир. С его точки зрения, она отличается от религии (культ умилостивления богов) и *мантики* (предсказание будущего по воле богов), являясь способом воздействия на мир сверхъестественного при помощи природных сил. В её основе лежит ассоциация идей, между которыми не существует реальной причинной связи. Он выделяет два основных принципа магического мышления:

– *закон подобия* – «подобное производит подобное»;

– *закон соприкосновения* – «вещи, которые раз пришли в соприкосновение друг с другом, продолжают взаимодействовать на расстоянии после прекращения прямого контакта» [61].

В соответствии с указанными принципами, Дж. Фрэзер выделил и два типа магии:

– «гомеопатическая» магия;

– «контагиозная» магия.

В то же время исследователь дал и единое название для этих типов магии – *симпатическая*, поскольку в обоих случаях вещи, посредством тайной «симпатии» магически воздействуют друг на друга на расстоянии.

Для Дж. Фрэзера в магической сфере существует деление на позитивные магические действия (колдовство), и негативные (табу). Соответственно, имеет место различие магии, положительной по своей направленности (белой), и негативной (черной). Но обе они основаны на одинаковых законах подобия и соприкосновения. С точки зрения учёного, магия в первобытном обществе изначально существовала как сугубо общественная, т.е. направленная на благо общества, что переводило фигуру мага в ранг общественного должностного лица и вело к дифференциации и усложнению иерархии общества. Тем самым она позволяла человеку или группе лиц доминировать над остальными, используя свою власть, и оказалась способом её укрепления. Кроме того, она является одним из механизмов накопления и закрепления частной собственности.

Дж. Фрэзер считал, что магия в первую очередь основывается на внушении и внушаемости, она направлена в первую очередь на конкретный предмет или объект, а во вторую – на общество в целом. Магия, магические действия и совершающие их маги – важный механизм духовного, экономического и социального развития общества.

Значительный вклад в изучение магии внёс отечественный учёный **С. А. Токарев** (1899–1985), разработавший эволюционную теорию развития магии и магических представлений.

Для этого учёного в основе магии на первом этапе её развития лежала непосредственная, стихийно–целесообразная практическая деятельность. Второй этап развития связан со стихийно–целесообразной деятельностью, воспринимаемой как деятельность сверхъестественной, магической силы. Он мог

сопровождаться как вербальными (словесными), так и невербальными формами ритуалов (заклинание, священные жесты, танец). Третий этап предполагал уже осмысление целесообразной деятельности как сугубо магической, с возникновением полноценного и постоянно усложняющегося магического ритуала. На четвёртом, последнем, этапе происходит разделение магического действия и ритуала, вербальные и невербальные ритуалы полностью вытесняют действие, заменяя его только ритуалом. С. А. Токарев относил к магическим только ритуалы, преследующие цель сверхъестественного воздействия на какие–либо предметы [62].

Социологический подход к проблеме магии основывается на противопоставлении магии как «энигматического», тайного знания сферам публичной, коллективной социальной жизни, подчинённой обычным нормам. Магическая вера трактуется как один их фактов социальной жизни (с отвлечением от вопроса, насколько она обоснована), влияющих на общество и социальное поведение. По мысли Э. Дюркгейма, магия является отдельным социальным фактом, имеет коллективную природу, поскольку возникает в обществе и объединяет своих приверженцев, и будет существовать, пока существует общество. Учёный разводил религию и магию, рассматривая их как существенно разные явления, объединение которых невозможно.

Магические практики являются прерогативой определенной группы, которая объявляет себя их носителем, использует специфические обряды и символы. Она изолирована от остального общества, но обслуживает его, поэтому с магом вынуждены считаться. Так появляются магические сообщества, объединённые общностью магических представлений. Для Э. Дюркгейма магия является маргинальным и альтернативным явлением. Альтернативность её в том, что она удовлетворяет потребности, которые нельзя удовлетворить через официальные социальные институты. Маргинальность связана с отношением к магии со стороны официальной религии, оценивающей её как нарушающую нормы, так что магия обязана своим

существованием религии, на фоне которой она выглядит ненормативной, вплоть до запретности. [63].

М. Мосс (1872–1950) считал, что магия предполагает совершаемый частным образом таинственный обряд, не принадлежащий к общепринятому культу и стремящийся к запрещённым формам. Несмотря на кажущуюся аморфность, магия является единым целым, основанным на коллективных представлениях об общей магической силе, выражающей определенный тип состояний и аффектов – идея «маны». Здесь магия выступает как категория коллективного разума, присущая всем обществам [64].

По М. Веберу, магия основана на социальном действии (действии, объектом которого является другой человек или человеческий коллектив – одна из основных категорий социологии М. Вебера) и должна изучаться только в условиях её реального бытия как особый тип мотивации социального поведения. Учёный, в отличие от Э. Дюркгейма, приближает магию к религии, полагая, что и религия возникла как направленная на удовлетворение потребностей коллектива, а не одного человека. Причиной обращения к магии является неудовлетворённость потребностей конкретного индивида, личное начало которого вступает в конфликт с религией как общим, социальным, особенно когда физические и психические недостатки, воспринимаемые обществом как наказание сверхъестественного существа, делали этого человека изгоем. В результате из–за недоступности коллективных религиозных форм установления связи со сверхъестественным человек прибегал к индивидуальным, т.е. магическим. Это привело к появлению надплеменных и надэтнических социальных групп магов, оказывающих услуги для представителей различных племён и этнических групп, способствуя их взаимодействию, в результате чего общественная жизнь активизировалась [65].

Б. Малиновский (1884–1942) также был склонен разделять магию и религию, приписывая магии важные социальные функции. В частности, магия близка своеобразной примитивной науке, поскольку представления о связи действия и полученного результата помогают осмыслить мир в категориях причины и

следствия (пусть и фантастических) и в какой–то мере им овладеть.

По мере качественного изменения человеческого сознания, становления сложных форм рациональности, магия не уходит из культуры, становясь явлением маргинальным и оживая в периоды, когда склонность рационально мыслить и поступать (у индивида и целых групп) подавляется. Это видно на примере *магии кризиса,* к которой прибегают в экстремальных ситуациях, при реальном или мнимом недостатке обычных средств (панические обращения к знахарям и экстрасенсам при тяжёлой болезни). В обиходной жизни можно встретить *магию сопровождения,* выполнение неких ритуалов «для удачи», «задабривания» неких сил. Её нельзя отождествлять с религиозными молитвами, испрашивающими помощь и благословение, поскольку здесь цели подчинить или просто задобрить бога не ставится, если только молитва или иной ритуал не применяются как магическое заклинание. В ряде случаев магия, как и мифология позволяет создать видимость объяснения неясного, особенно если найти подлинное объяснение человек не может (равно как и смириться с его отсутствием на данный момент, что легко делается в рамках как религиозного (тайна), так и научного (непознанное) сознания).

Магия, по Б. Малиновскому, осуществляет защитную и организационную функции. Отсюда выделение им трёх элементов веры в действенность магических практик:

– звук (подражание естественным звукам);

– слово (как основное средство магической практики);

– миф (связь с первопредками, от которых была воспринята магия) [66].

Согласно позиции **А. Рэдклифф-Брауна** (1881–1955), магия возникает в результате потребности человека в коллективных действиях, а её основная функция – организационная. Её простой разновидностью является контроль, по мере усложнения общественной жизни она проявляется во все более сложных формах, вплоть до развития общественных структур и формирования и закрепления ценностей [67].

Отсюда понятно происхождение такого явления, как *шаманизм,* присутствующего у многих народов. Шаманизм предполагает наличие совершителя ритуала – посредника между мирами (обычно эта способность считается наследственной), наличие членения мира на уровни (т.е. пространства для перехода с одного на другой) и системы специальных ритуалов, где традиционно большое значение имеют ритмы – двигательные, звуковые. Смысл обряда обычно не стремятся понять, важен достигаемый результат.

Принято выделять три типа магии в зависимости от семиотического оформления магических ритуалов (вербальная, невербальная, смешанная) и множество различных типов магии в зависимости их цели (рис. 14 и 15).

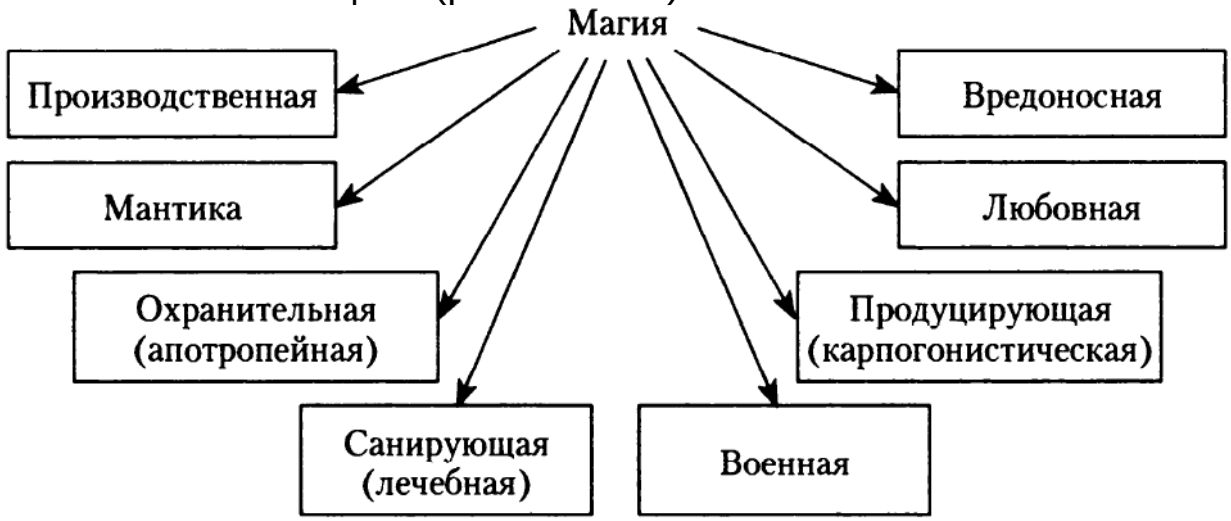


Рис. 14. **Типы магии в зависимости от направленности и целей магического действия**

Теории магии при всем их разнообразии отчётливо делятся на два типа.

Первый сближает религию и магию, обычно считая магию ранней формой религии, продолжающей существовать на всех позднейших этапах её развития. Теории второго типа разводят эти явления и даже противопоставляют их.

Рис. 15. **Виды гадательных практик**

В частности, феноменологическое религиоведение указывает на совершенно разные типы сознания: магии неведомо свободное благоговение перед священным, любовь к божеству, она покоится на примитивном страхе, корыстно–прагматических целях и желании обладать и подчинять себе и людей, и потусторонние силы. Социология религии обычно подчёркивает разную социальную роль религии и магии. Психология религии склонна указывать на разные типы

психической деятельности и психологических установок. Теологический подход расценивает магию как пережиток язычества и даже как союз с демоническими силами, т.е. деяние не только греховное, но и выдающее примитивность религиозного сознания и недостаток подлинной религиозности.

Безусловно, магия, являясь элементом ранних этапов религиозности, сохранила свою популярность до сего дня, вплоть до бытового магизма (гадательный, вредоносные, целительские практики, народно–знахарского и псевдонаучно–экстрасенсорного характера). Иногда магия служила заменой религии в элитарных кругах, пренебрегавших «религией, понятной всем» (эпоха Возрождения с эпидемией магизма именно в образованной среде). Увлечение магией имеет характерные «волны», совпадающие с упадком или кризисом господствующей религии.

Вопросы и задания для самопроверки

Какое из определений религии вы считаете самым полным? Самым удобным? Обоснуйте ваш ответ.

Возможна ли религия без ритуала? Почему?

Какие типы ритуалов вам кажутся общими для всех или большей части религий?

В чем разница культа и ритуала?

Что общего и в чем разница между религией и магией? Можно ли отождествлять религию с магией?

Равнозначны ли эзотеризм и оккультизм?

Какие формы оккультных, магических, эзотерических верований можно наблюдать в современной культуре? Какие из них являются древними по происхождению, а какие – новыми?

Как связаны религия и вера? Возможна ли религия без веры? В чем специфика религиозной веры и можно ли осуществить замену религиозной веры в структуре религии иным видом веры.

Каким образом религия осуществляет влияние на культуру?

Возможна ли культура без какого-либо присутствия религии? Достижение такой цели уменьшит или увеличит число человеческих проблем?

Какие выводы относительно особенностей человеческой культуры можно сделать, рассмотрев теорию прамонотеизма?

Какие варианты употребления слова «мистика» вы исключили бы из употребления? Обоснуйте ответ.

Можно ли считать культ второстепенной частью религии? Встречались ли вам религии без ритуала, религии без культа?

Что такое магия и какие разновидности магии вы знаете?

Список литературы

Бердяев, Н. А. Теософия и антропософия в России / Н. А. Бердяев. – М., 1991.

Булгаков, С. Н. Путь парижского богословия / С. Н. Булгаков. – М., 2007

Булътман, Р. Новый Завет и мифология. Проблема демифологизации новозаветного провозвестия / Р. Бультман // Избранное: Вера и понимание. – М., 2004.

Гараджа, В. И. Социология религии / В. И. Гараджа. – М., 2005.

Гильдебранд, Д. Сущность христианства / Д. Гильдебранд. – СПб., 1998.

Гриненко, Г. В. Сакральные тексты и сакральная коммуникация / Г. В. Гриненко. – М., 2000.

Еремина, В. И. Ритуал и фольклор / В. И. Еремина. – Л., 1991.

Иллюстрированная история религий. В 2 т. – М., б. г.

Клемен, К. Жизнь мертвых в религиях человечества / К. Клемен. – М., 2002.

Лебедев, В. Ю. Литургический ритуал в культуре: семантика и прагматика // В. Ю. Лебедев. – Тверь, 2007.

Монтер, У. Ритуал, миф и магия в Европе раннего Нового времени / У. Монтер. – М., 2003.

Наука и религия: междисциплинарный и кросс-культурный подход : сб. – М., 2006.

Отто, Р. Священное / Р. Отто. – СПб., 2008.

Паскаль, Б. Мысли / Б. Паскаль. – М, 1994.

Пивоваров, Д. В. Философия религии: учеб. пособие / Д. В. Пивоваров. – М., 2006.

Религиоведение / ред. М. М. Шахнович. – СПб., 2006.

Религиоведение: учеб. пособие и учеб. Словарь–минимум по религиоведению / ред. И. Н. Яблоков. – М., 1998.

Религиоведение: энциклопедический словарь. – М., 2006.

Религиозные практики в современной России: сб. – М., 2006.

Религия и общество: хрестоматия по социологии религии. В 2 ч. – М., 1994.

Столяров, А. А. Свобода воли как проблема европейского морального сознания / А. А. Столяров. – М., 1999.

Топоров, В. Н. О ритуале. Введение в проблематику / В. Н. Топоров // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. – М., 1988.

Торчинов, Е. А. Религии мира: опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния / Е. А. Торчинов. – СПб., 2005.

Уотс, А. Ритуал и миф в христианстве / А. Уотс. – М., 2003.

Честертон, Г. К. Вечный человек / Г. К. Честертон. – М., 1991.

Энциклопедия мистицизма. – СПб., 1997.

Яблоков, И. Н. Религиоведение: учеб, словарь–минимум

Часть 2. Ранние формы религии и религии политеизма

В результате изучения материалов части студент должен:

знать

• особенности мифологической религиозности;

• мифологию и пантеон древних религий германских и славянских племён;

• основные сюжеты древних мифологий;

• основные исторические религии народов Востока, их связь с национальными и языковыми культурами;

• основные положения концепции двоеверия в религиозной истории Руси;

уметь

• классифицировать мифы на основании их содержания и сюжета;

• выделять мифологемы в мифологических текстах различных религий;

• типологизировать политеистические религии, опираясь на религиоведческую методологию;

• определять специфику влияния национальных религий на культуру;

владеть

• вероучительной и ритуальной лексикой политистических религий;

• сформированным представлением об основных путях развития политеистических религий;

• способностями к интерпретации перехода от мифологем к теологемам в процессе эволюции религий;

• различными подходами к классификации политеистических религий;

• основами исторического метода анализа религиозных явлений.

Глава 3. Ранние формы религии. Средиземноморские и европейские религии политеизма

3.1. Ранние формы религии. Мифология и религия

Решение вопроса о происхождении религии очень сложно из–за большой временной отдалённости того периода, когда это произошло. Оставшиеся данные, по которым можно было бы восстановить этот процесс, скудны и допускают разную интерпретацию.

В целом теории происхождения религии можно разделить на несколько крупных групп:

– теории откровения (наиболее близкие теологическому видению), предполагающие, что религия возникла по воле божества как его установление;

– теории внутреннего религиозного чувства; полагают что инициатива в установлении связи с запредельным принадлежит человеку, движимому изначальной религиозной потребностью;

– гносеологические теории; предполагают источником религии тот или иной недостаток знания и стремление его восполнить;

– игровые, полагающие, что религия возникает в процессе свободной игровой деятельности;

– социальные, перемещающие причины появления религии в область общественных отношений (при этом религия может признаваться и временным явлением, и присущим любому обществу в принципе);

– биолого–психологизаторские, полагающие причины в тех или иных психобиологических явлениях.

Ранние, древнейшие формы религии тесно связаны с мифом и магией.

В современной научной мысли существует несколько взаимосвязанных подходов к определению мифологии. Мифология (от греч. *мифос* – предание, сказание и *логос* – учение) может быть понята как:

– система священного знания народов, этнических и социальных групп, основанная на традиционных преданиях, отличающаяся метафоричностью и верой в чудесное;

– система священных знаний, объясняющих происхождение человека, мира, богов и общества;

– священные рассказы, входящие в состав различных религиозных верований (относительно которых обычно бытует мнение об их исторической недостоверности);

– специфический тип мышления;

– научная дисциплина, изучающая генезис, сущность, структуру мифов.

Миф – это сказание особого рода, особые логические конструкции, построенные по специфическим мифологическим схемам (логика мифа), воспринимаемые как абсолютно истинные. По своей сути он – подлинное знание того, что существует на самом деле. В то же время одни, живущие в сфере мифологического пространства, считают его истиной, для других, находящихся вне сферы этого пространства, – это вымысел. Характерной чертой мифа считается его недоступность рациональной критике, внерациональность (что не обязательно означает его ложность).

Миф – наиболее ранний и очень стойкий феномен человеческой культуры, существующий до наших дней и являющийся непременным атрибутом любой, даже самой высокоразвитой культуры. В историческом плане первичной формой человеческой культуры является именно мифология. Она послужила начальной питательной средой для возникновения таких форм духовной жизни, как религия, искусство, философия, наука.

В обыденном представлении миф – это вымысел, сказка, фантазия. Но и многие наши представления о мире (включая самого человека и общество) носят мифологический характер, мы живём в мире, насыщенном мифами, не замечая этого и не распознавая мифологическую природу многих наших мировоззренческих установок и вытекающих из них действий.

Можно выделить несколько основных функций мифа, актуальных для всех типов мифологий, как древних, так и настоящих.

Миф как способ коммуникации. По мнению **Э. Кассирера** (1874–1945), миф сопровождает человека всегда, в любую эпоху. Он посредник между человеком и реальностью, своего рода познавательная «призма», позволяющая человеку воспринимать

реальность в той или иной форме, вырабатывать собственное отношение к ней. Благодаря мифу возможна коммуникация с внешним миром. По мнению Р. Барта, миф – это прежде всего слово, поэтому мифом может быть все, что связано с дискурсом, развёртыванием некоторого связного и осмысленного речения при помощи слов. Миф обладает преобразующей силой, творит реальность и сам является ею. По мнению одного из крупнейших отечественных исследователей мифологии **А. Ф. Лосева** (1893–1988), любая неодушевлённая вещь или явление, рассматриваемая как часть живого человеческого опыта, по своему существу мифична.

Миф как способ «конструирования» человека. По мнению **М. К. Мамардашвили** (1930–1990), человек – искусственное существо, рождаемое культурой, куда относятся также магия, ритуала и миф. Они не являются ни теориями, ни представлениями о мире, это в первую очередь способы «конструирования» человека из природного материала, своеобразные «лекала». Миф, таким образом, является средством структурирования мировоззрения человека по мере его движения от природного состояния к цивилизованному.

Миф как способ управления человеком. Формирование мировоззрения человека предполагает формирование его внутреннего мироощущения и специфической картины мира. Миф программирует и определяет, детерминирует внутренний мир человека, управляет им, помещая его в особую мифологическую реальность. В этой связи уместным является вопрос о существовании «объективной реальности»: насколько объективны наши представления о ней, не является ли объективная реальность мифологической картиной мира, родившейся в результате мифологической интерпретации нами действительности, насколько можно отодвинуть такую «завесу мифа»?

Миф как тип мышления и вид сознания. Мифологическое мышление – разновидность мыслительной деятельности, наиболее архаичная форма осмысления действительности. В нем синкретически объединяются верования, эмоциональные отношения к миру, эмпирические знания. В его основе лежит

эмоционально–чувственное восприятие действительности, основанное на образности, обобщении, низком уровне абстракции (в частности, выявление причинно–следственных связей, того, где они наличествуют, а где – нет). Это мышление коллективно, поскольку индивидуальное сознание не выделено из группового.

Привычные модели взаимодействий людей и их групп проецируются на внешний мир, происходит его *антропоморфизация* (наделение человеческими индивидуальными или групповыми качествами) и *анматизация* (наделение природы душой и возникновение соответствующего верования). Наделение антропоморфной, подобной человеческой, психологией делало необходимыми регулярные умилостивительные ритуалы, например, в Карфагене существовал культ Ваала, в жертву которому приносили детей (см. рис. 40).

Это свойство мифологического мышления, по мнению многих представителей классического религиоведения, ведёт к возникновению *анимизма* – веры в существование души и духов, одушевлённость всех объектов и предметов окружающего мира, т.е. одной из ранних форм религии (его следует отличать от философского панпсихизма – сознательно выбранного убеждения в одушевлённости мира; такие взгляды были характерны и для естественных наук на определенных этапах их развития, в том числе в XVIII–XIX вв.). Одновременно на человеческий коллектив проецируются характеристики внешнего мира, поскольку мифологическое сознание аморфно, не проводит жёстких границ между миром и человеком и не устанавливает чётких иерархий вещей и существ: *зооморфизм* (наделение характеристиками животных, отождествление с ними), *фитоморфизм* (наделение характеристиками растительного мира) и т.д. Этим свойством мифологического мышления было принято объяснять появление ещё одной ранней формы религии, *тотемизма* – веры в родственную связь человека и его рода с предметом окружающего мира, в происхождение человека и группы от природных «предков», обычно животных и растений (см. рис. 32).

В мифологическом мышлении не соблюдаются привычные цивилизованному человеку логические законы, могут совмещаться взаимоисключающие взгляды, отсутствуют проверенные причинно–следственные связи (они остаются в весьма специфическом и алогичном виде), суть вещи подменяется её происхождением, событиям приписывается обязательная целенаправленность (в мифе все связано со всем). Например, не учитывается возможность ошибки «после этого – не значит вследствие этого», когда из–за смежности явлений в пространстве и времени делается вывод об их причинно–следственной связи, что можно наблюдать в обиходной повседневности как типичный остаток мифологического мышления.

Одним из характерных принципов мифологического мышления является «закон сопричастности». По мнению **Л. Леви–Брюля** (1857–1939), сопричастность – особое мистическое единство, или связь вещей. Все предметы, явления и свойства окружающего мира, в том числе человек и человеческий коллектив, связаны друг с другом. Потому изменения, происходящие, например, с одним предметом, могут воздействовать как непредсказуемо, так и целенаправленно на любые иные. Сопричастность легко видят там, где есть внешнее сходство вещей, их соприкосновение, последовательность друг за другом во времени, т.е. имеет место *мифологическая аналогия* (именно она продуцирует огромное количество суеверий и у современного человека).

Так, изображение животного или человека было связано с оригиналом, и воздействуя на первое, можно было оказать воздействие и на второе. Это свойство мифологического мышления ведёт к появлению *магии* (действий, направленных на достижение определенных целей сверхъестественным путём через опосредованное действие на предмет через связанные с ним иные предметы–посредники), обильно существующей и ныне. Так же обычно объясняют и возникновение *фетишизма* (веры в сверхъестественные свойства каких–либо материальных объектов, способных приносить пользу и оказывать

покровительство человеку и коллективу) – ещё одной ранней формы религии.

Мифологическое мышление, как правило, строится на двоичных (бинарных) оппозициях (противопоставлениях). Важнейшими из них являются те, которые относятся к пространственному делению мира, особенно вертикальному («верх – низ», «небо – земля»). Значимой является оппозиция «свой – чужой», на основе которой происходило сплочение группы, образование родовых, племенных и иных сообществ, осознание принадлежности к группе и её противопоставление другим группам и миру вообще. В окружающем мире выделялось «своё» и «чужое» пространство, последнее часто выступало источником опасности. При этом такое членение мира обычно было нечётким, границы оказывались размытыми. Из этого проистекают:

– ряд особых страхов. Особенно перед умершими, так как мир умерших и мир живых чётко не разделены, умершие могут свободно возвращаться назад и даже увлекать живых в свой мир (часто располагавшийся «внизу»);

– неразличение персональных (личностных) и имперсональных сущностей. Отсюда и современные представления о природе и её стихиях как неких личностях («закликание» стихий, молитвы Матери–Земле), о смерти как о личном и разумном существе, коварно охотящемся на людей, от которого надо бегать и защищаться;

– нечёткость картины творения, равно как и эсхатологических перспектив.

Мифология представляет причудливые объяснения происхождения мира, где нет творца, целенаправленно мир творящего и отличающегося от мира принципиально.

В современном обществе миф формирует *обыденное сознание* – способ осознания людьми своего опыта повседневной жизни. Его основная функция – адаптация человека к условиям жизни и окружающей реальности, прежде всего попытка объяснить непонятное, пусть и несостоятельная с критической точки зрения (миф вообще труднодостижим для критики; чтобы она стала эффективной, человек должен для

начала усомниться в мифе, допустить возможность его проверки и отбрасывания; отсюда и всем известные трудности переубеждения людей на бытовом уровне, порой превышающие сложности чисто научных споров).

Уже из работ Э. Кассирера проистекает традиция символической трактовки мифа. В таком случае ритуал и миф являются первичными формами выражения символического. По мнению В. Н. Топорова, для мифа нужна среда вербального языка, а для ритуала достаточно и невербальной, границы использования слова его не сдерживают [68]. Он прекрасно выражается, например, в танце. Отсюда делается вывод о первичности ритуала по отношению к мифу.

По мнению отечественного исследователя **С. Ю. Неклюдова**, язык мифа обладает большой возможностью символизации (мир символов по своим значениям в высшей степени мифологичен). Но само мифологическое повествование конкретно и передаёт свои обобщения через образы предметного мира [69]. Из этого следует, что миф в принципе асимволичен, символ восходит к нему как к типу мышления, а не как к жанру, например литературы. Можно предположить, что миф – система вербальной интерпретации и легитимизации уже существующих ритуальных действий, когда они объясняются как правильные, эффективные, допустимые и даже должные. Использование в нем символики сведено до минимума с совершенно конкретной целью. Он:

– транслирует социально значимую информацию, необходимую для полноценного существования коллектива;

– должен быть понятен для всех членов коллектива, для полноценного восприятия этой информации;

– выступает как механизм конвенции, т.е. соглашения, раскрывающий символику ритуала и устанавливающий значения символов, транслируемых в ритуале (когда все потенциальные участники ритуала как бы соглашаются понимать его единообразно).

О первичности ритуала по отношению к мифу, по мнению С. Ю. Неклюдова, можно говорить в том смысле, что в своей «невербальной» форме «предритуала» он исполняет роль

«инструмента» для активизации архетипических содержаний», т.е. символов [70]. Ритуал как система коллективных символических действий, подчинённых устоявшимся правилам, является одной из форм культурной семиотизации пространства и средством перевода символики в такие состояния, когда она может активно воздействовать на социум [71].

Организация ритуала и ритуальные действия имеют семиотический характер, в процессе ритуала устанавливаются значимые отношения между участниками ритуала и значимыми объектами, предметами и местами семиотизированного пространства. Эти отношения определяются различными кодами, связанными с организацией пространства: пантомимическими (язык движений), проксематическими (язык изменения расстояний), предметно–функциональными, социально–символическими. Эти коды на различных этапах ритуала способны вступать в различные отношения друг с другом, с вербальными и иными временными кодами.

Любые пространственные объекты, задействованные в ритуальном пространстве, в зависимости от целей ритуального действия способны приобретать различные значения. Эти значения могут закрепляться за этими объектами (как материальными, так и абстрактными) и вне ритуального пространства и действия. В случае внеритуального закрепления значения подобные объекты являются носителями культурной памяти, «матрицей» проведённого ритуала и «программой» его возможного воспроизведения в будущем.

Можно говорить о том, что именно в пространстве ритуала устанавливаются определенные значения знаков, которыми пользуются в культуре. Миф становится конвенциональным (закрепляющим общепринятые значения) механизмом, устанавливающим конкретные значения элементов ритуала. Символика сама по себе закрепляется в невербальном ритуале, её значение закрепляется в мифе. Последний в таком случае, являясь развёрнутым объяснением конкретного ритуала, по мере своего существования в культуре сам провоцирует возникновение новых ритуалов, выявляя значение уже существующих в них систем символов.

Если придерживаться такой точки зрения, можно сказать, что невербальный ритуал появился ещё до появления речи, как форма социального бытия человеческого коллектива. С появлением речи появляется миф – как способ осмысления, объяснения и узаконивания ритуала. Возможность неоднозначных трактовок вербальных знаков и мифа вообще ведёт к трансформации ритуалов или к возникновению совершенно новых ритуальных действий, смысл и значение которых обосновывается новыми мифами и т.д.

Взаимоотношения между мифом и религией крайне сложны, не существует общепризнанной строгой границы, однозначно разграничивающей эти понятия. По мнению Э. Кассирера, миф и религия хуже всего поддаются логическому анализу, на основании чего и совершается их сближение [72]. Для учёного между мифологической и религиозной мыслью нет существенных различий, все они восходят к одним и тем же основам человеческой жизни. Крайне трудно провести границу между мифом и религией, а вся история религии так или иначе связана с мифологическими представлениями и основывается на них. При этом миф изначально первичен по отношению к любой религии. Миф является потенциальной религией, это содержательное ядро религии, её питательная среда [73]. Такой подход лежит в основе взглядов, согласно которым религия – институционализированный миф.

Большинство учёных считают мифологию исторически наиболее ранней формой верований. Подобная точка зрения не лишена оснований, поскольку все формы ранне–религиозных представлений, получившие дальнейшее развитие в религиях, теснейше связаны с мифом и мифологическим типом мышления – магия, анимизм, тотемизм, фетишизм.

С точки зрения Э. Б. Тайлора, в основе всех религиозных верований лежат первобытные представления о душе и духовных сущностей – анимизм трактуется как первооснова религии. Минимальное определение религии, по мнению учёного, также основывается на примате анимизма, анимизм выступает как минимум определения религии [74]. Вслед за ним,

различные авторы первоосновой религии считали разные формы ранне–религиозных представлений.

Для Э. Дюркгейма ранней формой был фетишизм. Такие теории находятся в русле эволюционного подхода, подразумевающего выявление определенной эволюционной лестницы. Иной подход делает акцент на синкретическом характере ранней религиозности, когда ни одна из указанных форм отчётливо не преобладает.

Подробную систему эволюции религиозных представлений предложил отечественный учёный С. А. Токарев: «…К числу древнейших по своему происхождению форм религии можно, по–видимому, отнести: 1) тотемизм; 2) ведовство, вредоносные обряды; 3) знахарство; 4) эротические обряды; 5) погребальный культ. Они коренятся в условиях жизни первобытных людей, условиях, несомненно существовавших с самого времени антропогенеза и ещё более глубокими корнями уходящих в дочеловеческое прошлое. Более поздними формами религии, отражающими уже процессы разложения общинно–родового строя, следует считать: 6) ранне–племенной культ (инициации); 7) промысловый культ; 8) семейно–родовой культ святынь и покровителей; 9) патриархальный семейно–родовой культ предков; 10) шаманизм; 11) нагуализм (культ личных духов–покровителей); 12) культ тайных союзов; 13) культ вождей; 14) культ племенного бога; 15) аграрные культы» [75].

Другой подход основан на том, что только развёрнутые и систематизированные мифологические системы могут именоваться религией.

Третий подход исходит из того, что наиболее значимым, определяющим признаком религии является монотеизм (единобожие). Остальные религии, в том числе и развитые религии политеизма, вместе с мифологией трактуются как примитивные, языческие религии. Этот подход наиболее полно отражён в теории прамонотеизма, пользующейся признанием ряда религиоведов.

Наибольшее развитие теория прамонотеизма получила в творчестве **В. Шмидта** (1868–1954). Согласно мнению её приверженцев, самой ранней формой и стадией религии

является прамонотеизм (изначальное, первичное единобожие), который затем деградировал к более примитивным формам, но позднее вновь возвысился до монотеизма. Очевидна параллель прамонотеизма с библейской схемой откровения о едином боге–творце, религия которого была извращена позднейшим политеизмом и магией, которые паразитировали на нем, представляли собой деградацию более высоких ранних форм религии.

3.2. Религия Месопотамии

Религия Месопотамии – сложный комплекс религиозных верований народов и цивилизаций междуречья Тигра и Евфрата – Шумера, Вавилона, Ассирии. Основным источником её изучения являются археологические данные, клинописные источники на шумерском и аккадском языке, древнегреческие источники, из которых особо следует выделить своеобразную энциклопедию античности и древнего мира – «Историю» **Геродота** (484–425 гг. до н.э.) [76].

В истории месопотамской религии можно выделить два этапа, каждый из которых имеет собственную религиозную специфику:

– шумерский (IV тыс. до н.э. – 2003 г. до н.э.);

– семитский (2003 г. до н.э. – 539 г. до н.э.).

Начало развития шумерской религии относится к V–IV тыс. до н.э. и связано с зарождением шумерской цивилизации. Шумеры появляются в междуречье Тигра и Евфрата в начале IV тыс. до н.э. В IV–III тыс. до н.э. возникают первые города–государства – Лагаш, Ур, Урук, Ниппур, Ларса и др. С начала III тыс. до н.э. семитские племена начинают экспансию на территорию Месопотамии, их центром являлся город Аккад. Около 2334 г. до н.э. царём города Аккада становится Саргон (Шуррукен), которому удаётся подчинить своей власти большую часть Месопотамии. В начале XXII в. до н.э. шумеро–аккадское государство было захвачено кочевниками кутиями. После освобождения от их гнёта, начинается период возвышения Ура, продолжавшийся вплоть до захвата Месопотамии эламитами в 2003 г. до н.э.

Специфика шумерской религии связана с той ролью, которую последняя сыграла в становлении цивилизации. Религия и жреческое сословие были основой государственности в Шумере. Сельскохозяйственная деятельность в Шумере была немыслима без совместного, коллективного труда по строительству ирригационных сооружений. Руководство, распределение работ, хранение и распределение продукции становятся обязанностью жрецов. Коллективный труд, решение

общих целей и задач, централизованное распределение объединяют общины в города–государства, центрами которых являются храмы, одновременно выполняющие функции отправления культа и административного руководства. Появление письменности (клинопись) в первую очередь связано с хозяйственными нуждами учёта продукции и работ, а не передачей и фиксацией религиозного знания.

Основным институтом шумеров был храм и храмовый комплекс, имевший символическую функцию центра мира и располагавшийся строго в центе города–государства. Он строился из сырцового кирпича на высокой платформе с двумя лестницами или пандусами. В центре храма располагалась статуя божества, которому был посвящён храм.

К концу III тыс. до н.э. в Шумере появляется новый вид храмовой архитектуры – *зиккурат* – храм на нескольких платформах (от трёх до семи, по Геродоту). Подобное устройство храма отражало структуру космоса, а платформы были окрашены в различные цвета, символизирующие ту или иную структуру пространства. С точки зрения науки переход к новой стилистике логичнее всего объяснять свойствами строительного материала шумеров – сырцового кирпича, который был недолговечен, и строения приходилось постоянно обновлять. В процессе реновации платформы выстраивались одна на другой, что могло привести к закреплению новой архитектурной формы.

Храмы Шумера обслуживались жреческим сословием. До настоящего времени не сохранилось термина для обозначения жрецов, но косвенные данные позволяют предполагать наличие сильной дифференциации внутри этого слоя населения. Каждый из жрецов выполнял свои строго определенные функции, за что получал вознаграждение (ежемесячные рационы). Женщины–жрицы либо давали обет безбрачия, посвящая себя богу, либо занимались *храмовой проституцией* (одна из форм служения божеству). Позднее, с созданием жреческих школ и широким уровнем распространения грамотности, большинство из представителей этой социальной группы совмещали

религиозные функции с деятельность государственных чиновников и советников.

Для шумерского этапа развития месопотамской религии характерно существование классического политеизма без попыток его сведения к генотеизму. Характерной чертой религии Шумера является поклонение богам–покровителям городов. В Ниппуре поклонялись богу воздуха *Энлилю (Эллилю),* в Эреду – богу мудрости и подземных пресных вод *Энки (Эа),* в Ларсе – богу солнца *Уту (Шамаш),* в Уруке – богу неба *Анну* и богине любви и войны *Инанне (Иштар)* и т.д.

Бытие каждого существа связано с предписанной ему функцией (предназначением), зависящей от судьбы *(нам)* или силы *(ме).* Эти два качества, присущие божеству, являются основным элементом его почитания. Божество не существует вне предписанного ему места и времени, потому основой религиозного культа был календарный ритуал, т.е. оно почиталось не как таковое, а в связи с тем периодом времени, когда активность его судьбы и силы достигала своего апогея. Столь же большое значение имело поклонение пространственной локализации божества – первоначально это его храм, а затем сфера небесного (и иного) пространства, занимаемого им.

Со II тыс. до н.э. начинается период преобладания семитской религиозной традиции, который связан с захватом Шумера семитскими племенами. В конце III тыс. до н.э. в Месопотамию вторгаются многочисленные кочевые семитские племена. Одно из них – амореи – создаёт около XIX в. до н.э. несколько государств, одному из которых – с центром в городе Вавилоне – довелось оказать решающее влияние на всю дальнейшую историю Месопотамии. Расцвет Вавилонского царства (Старый Вавилон) приходится на правление царя Хаммурапи (1792–1750 гг. до н.э.). В XVI в. до н.э. Вавилон был захвачен хеттами, а затем – касситами. С начала III тыс. до н.э. начинается подъем северомесопотамского города Ашшура и становление Ассирийского царства. На конец II – начало I тыс. до н.э. приходится возвышение Ассирийского царства. С IX в. до н.э. доминирующую позицию в жизни Месопотамии приобретают

семитские племена халдеев. В VII в. до н.э. происходит возвышение Вавилона (Новое Вавилонское царство), захватившего Ассирийское царство и установившее свою гегемонию в Месопотамии до 539 г. до н.э., когда Вавилон был захвачен персами.

Для нового этапа характерно сохранение прежнего шумерского пантеона с привнесением семитских божеств. Политеизм постепенно переходит в *генотеизм* (тип верований, когда каждое из божеств может заменять всех остальных; при обращении к одному из них на него переносятся свойства и качества всех остальных, оно как бы представляет их всех: фактически, при существовании множества божеств поклонение адресуется одному), разрабатывается развёрнутая мифологическая система, усложняются ритуалы и культовая практика. Изменяется и понимание отношений между человеком и божеством, они основываются на возможности внутреннего, межличностного характера, становятся более интимными. Следование календарному ритуалу постепенно сходит на нет, заменяясь религиозно–этическими поисками.

К основным характеристикам этой религии можно отнести:

– стабильность пантеона;

– идею нерушимости мирового порядка;

– слабую разработанность концепции греха;

– размытость представлений о загробном мире;

– почитание небесных тел;

– почитание растений;

– практически полное отсутствие *зоолатрии* (почитание животных в качестве религиозного объекта);

– ранняя *антропоморфизация* божеств;

– цивилизованность ритуалов (отсутствие кровавых жертвоприношений) и т.д.

В религии Месопотамии существовало огромное количество различных божеств: боги мироздания, божества – патроны городов, личные божества, обожествлённые растения, обожествлённые небесные тела, обожествлённые правители и герои, демонические существа и т.д. В ней крайне сложно выделить верховных богов, что было связано с системой

политического устройства Шумера, когда каждый из городов имел своих божественный пантеон и бога–покровителя. Однако можно утверждать, что творцами–демиургами мира и, соответственно, важнейшими божествами шумерского пантеона была сравнительно небольшая группа божеств. В III тыс. до н.э. часть из них слилась с божествами семитского пантеона, чьи функции совпадали с шумерскими божествами (семитские имена указаны в скобках).

К важнейшим божествам шумеро-аккадского пантеона относятся:

– *Анну* – бог неба и высших законов космоса;

– *Этилъ* – бог обитаемого мира, покровитель царской власти и естественного порядка;

– *Энки* – божество подземных вод, создатель и покровитель человека, бог искусства, врачевания и магии;

– *Инанна* – богиня любви, войны и Венеры;

– *Уту* – бог солнца и правосудия;

– *Нанна (Син)* – бог луны и исчисления времени;

– *Нинурта* – бог земледелия, покровитель воинов и олицетворение верховной власти;

– *Нисаба* – богиня ячменя, счета и школ;

– *Ишкур (Адад)* – бог ветра и дождя;

– *Нергал* и *Эрешкигаль* – боги смерти и подземного мира.

В позднешумерской религии была предпринята попытка выделения триады верховных богов: Анну – Энлиль – Энки, лидером которой являлся Энлиль. Однако процесс не был завершён, и система генотеизма в шумерской религии не укрепилась.

Во II–I тыс. до н.э. происходит разделение божеств месопотамского пантеона на две группы: верхние божества *(Игиги)* и нижние (*Ануннаки*). В Ассирии и Вавилонии выстраиваются системы генотеизма – подчинение всех божеств пантеона одному верховному богу. В Ассирии это бог войны *Ашшур,* в Вавилонии – бог–покровитель Вавилона *Мардук.*

Мифология и культ религии Месопотамии построены на представлениях о сакральном пространстве и времени. В ней существует несколько версий сотворения мира:

– после разделения Неба и Земли, что совершает Энки при помощи мотыги, и их последующего священного брака;

– из воды по воле праматери *Намму*;

– в результате космической битвы Мардука и чудовища *Тиамат,* из разрубленного тела которой создаётся Вселенная.

Человек был создан из глины Энки, и его основное предназначение – работа на благо божеств. Понятий индивидуальной судьбы и свободы воли при таком подходе не существовало.

Особое место в мифологии занимало представление о судьбе и миссии царя. Он воплощал в себе средоточие сакральной силы, и от его благочестия, набожности и жертвоприношений напрямую зависела участь подданных и страны.

Впервые в религиозной традиции в месопотамской мифологии был озвучен миф о всемирном потопе и уничтожении грешного человечества. Однако представления о грехе и посмертной участи были разработаны слабо.

Грехом почиталось уже само рождение человека, серьёзным проступком считалось неподчинение властям, нанесение вреда хозяйству, несоблюдение ритуальных запретов. В эпоху семитского господства все проступки человека были разделены на правонарушения, караемые законом, и магическую порчу, снимаемую специальными заговорами.

Вне зависимости от происхождения и земной жизни, после смерти человек попадал в *«страну без возврата»*, где испытывал постоянную жажду и голод. Участь умершего благоприятна только тогда, когда он имеет детей, которые кормят и поят его (что осуществлялось через специальные отверстия или желобки в стенах храма). В противном случае он может превратиться в злого духа. Правители получали вечное кормление за счёт установки храмовых стел с перечнем деяний или статуй в новоотстроенных храмах. Один из самых популярных мифологических сюжетов Шумера, где описывается посмертная участь человека, – эпос о *Гильгамеше* («все видевшем»), совершающем путешествие в потусторонний мир.

Мир в месопотамской религиозной картине мира структурирован как по вертикали, так и по горизонтали.

Вертикальная структура состоит из верхнего (*анну*), среднего и нижнего (*ки*) миров. Горизонтальная представляет деление пространства среднего, человеческого мира.

Верхний – сфера планет, звёзд и обитания божеств, делится на семь ярусов в соответствии с основными небесными телами. На последнем, седьмом небе находится трон старейшего из божеств – Анну. Верхний мир является источником законов мироздания и образцом мирового порядка.

Средний мир – сфера обитаемого мира, имеет трёхчастную структуру: «*наша страна*" (*калам*), *"степь*" (*эден*) и *«чужие земли*" (*кур*). Он находится под руководством бога ветра и сил природы Энлиля. Калам – территория города–государства, центром которого является храм как высшая точка сакральности. По мере удаления от храма и города уровень сакральности пространства уменьшается. Эден – нейтральное пространство, окружающее город. Кур называется так же, как и страна мёртвых в нижнем мире, олицетворявшая скверну, которой противопоставлена сакральность калама.

Нижний мир состоит из двух пространств – область подземных вод (*абзу*), возглавляемая Энки, и область мира мертвых (*кур*), возглавляемая супружеской парой Ниргал и Эрешкигаль, где обитают судьи людей *ануннаки* и обретаются души умерших.

Обе модели, как вертикальная, так и горизонтальная, демонстрируют специфическое распространение сакрального в мире. В случае с вертикальной структурой – максимальная концентрация сакрального – верх, средняя или нейтральная – середина, отсутствие – низ. В горизонтальной системе структурирование пространства то же, только от центра к периферии.

Основой религиозной жизни в Месопотамии был культовый календарь.

Год начинался весной, был связан с первым равноденствием и разливом рек. Новый год ассоциировался и ритуально представлялся как битва молодого божества

(Нинурта, Мардук, Ашшур, *Набу)* с силами зла, персонифицированными в виде хтонического существа (*Асаг, Анзу,* Тиамат). Из кусков тела поверженного противника создавался мир. После этого ритуала проходила торжественная *интронизация* нового царя.

Следующий месяц был связан с комплексом ритуалов, обеспечивающих плодородие растениям, животным и людям. В их основе лежал символический брак пары городских божеств (чаще всего это брак между умирающим и воскресающим божеством весны *Думузи* и богиней любви Инанны). В роле бога в этом браке выступал правитель города, в роли богини – храмовая жрица. Ребёнок, родившийся от такого брака, имел высокий социальный статус и считался божественным отпрыском.

Летом, в период солнцестояния, проходил праздник проводов бога Думузи в подземный мир. В конце лета отмечали праздник в честь царя–героя Гильгамеша, тоже связанный с подземным миром. Эти два праздника были преддверием цикла осенних праздников, посвящённых богам подземного мира и смерти, судьям подземного мира аннунакам.

Зима ассоциировалась с господством злых сил, голодных духов умерших и всемирным потопом. В момент зимнего солнцестояния отмечался *«праздник выхода отцов»* – ритуал почитания умерших правителей.

Важным ритуалом религиозной жизни, воспроизводившим космогонию, было строительство храма. Под влиянием календарных представлений в Месопотамии закрепился принцип цикличности – годовой цикл повторял цикл мирового творения и жизни. В начале года обновление храма, городских стен и зданий символизировало космический акт творения, избирался новый правитель, отменялись все прошлогодние сделки и долговые обязательства, амнистировались преступники, освобождались долговые рабы – происходил полный цикл очищения и возрождения.

В конце II тыс. до н.э. кризисные явления во всех сферах жизни сделали весьма актуальным вопрос о причинах бедственного положения. Ответ был двояким:

– первый заключался в том, что человек забыл богов, плохо исполняет обряды и ритуальные предписания – это привело к чрезвычайному усложнению культовой практики, строгой ритуалистике;

– второй ответ заключался в том, что божества забыли о людях, им безразличны их проблемы и заботы – эта точка зрения привела к бурному росту различных магических практик, астрологии и мантики.

Религия Месопотамии оказала огромное влияние на развитие религиозных и светских представлений соседних народов. Множество сюжетов её мифологии имеют прямые параллели в Библии, математические и астрологические знания шумеров пользовались огромной популярностью в Древней Греции, благодаря чему многие элементы шумерской культуры стали неотъемлемой частью и европейской культуры. Особенно это касается исчисления времени: семидневная неделя, сутки, состоящие из 24 часов, час, состоящий из 60 минут, и т.д.

3.3. Религия Древнего Египта

Собственно генезис древнеегипетской цивилизации можно проследить с X тыс. до н.э. Возникновение же древнеегипетской мифологии и религии приходится на VI–V тыс. до н.э.

Ухудшение климатических условий эпохи неолита вынудило племена охотников, земледельцев и скотоводов переместиться из засушливых саванн в плодородную долину Нила. Наступление пустыни, отсутствие охотничьих угодий и пастбищ привели к зарождению земледелия. Оно было возможно только при условии создания сложных ирригационных систем (дамб, каналов), создание которых были не под силу традиционной семье или общине и требовало коллективного руководства работами, централизации власти, хранения и распространения продуктов питания, что привело к возникновению крупных административных центров – городов. Принято считать, что решение этой задачи было под силу только формирующемуся жреческому сословию, косвенным подтверждением чему является уникальный симбиоз жречества и верховной власти в Египте.

Развитие интенсивного земледелия вело к быстрому обогащению жреческого сословия и племенной знати и формированию первых племенных протогосударственных образований – *номов.* Всего в Египте существовало 40 номов, на основе которых возникло два крупных политических объединения – Верхний и Нижний Египет, объединённых в III тыс. до н.э. фараоном *Менесом* в единое государство.

Возникновение египетской религии начиналось с того, что в каждом номе складывался свой пантеон и культ богов, воплощённых в небесных светилах, камнях, деревьях, животных, насекомых и т.д. Сам ном также персонифицировался в образе божества, например, покровителем гермопольского нома являлась богиня *Унут,* почитавшаяся в образе зайца.

Позднее, наиболее почитаемые божества номов объединялись в тройки (триады) или девятки (эннеады) богов, во главе с богом–демиургом, покровителем нома.

Наиболее почитаемыми триадами были:

– *фиванская – Аман* (бог солнца, позднее он отождествляется с богом солнца *Ра),* его жена *Мут* (богиня неба), их сын *Хонсу* (бог луны). В XVI–XIV вв. до н.э. триада получает статус общегосударственного культа. Фараон первоначально почитался как сын Амона, а впоследствии – личности фараона и Амона сливаются;

– *мемфисская – Птах* (бог–демиург, покровитель ремёсел и искусства, истины и справедливости), его жена *Сехмет* (богиня войны) и их сын *Нефертум* (бог растительности).

Наиболее почитаемой эннеадой была *гелиопольская,* состоящая из четырёх пар божеств: *Шу* (бог воздуха) и *Тефнут* (богиня влаги, око бога Ра), *Геб* (бог земли) и *Нут* (богиня неба), *Осирис* (бог возрождения и подземного мира, научивший людей землепашеству, виноградарству, добыче руды, строительству и медицине) и *Исида* (богиня–мать), *Сет* (бог пустыни, войны, землетрясений и зла) и *Нефтида* (функции богини точно не определены). Возглавлял эннеаду верховный бог *Ра* (бог солнца, создатель мира и людей, правитель земного и загробного мира).

Несмотря на политическое единство Египта, его религия единой не являлась. В зависимости от правящей династии фараонов государственным культом становилась религия родного нома фараона. Соответственно, древнеегипетская религия – очень сложный конгломерат мифов, религий и культов различных номов, объединённых в не всегда органичное целое. Их синтез в единое целое продолжался все время существования древнеегипетской цивилизации (см. рис. 34).

Характерной чертой египетской религии являются сильные отголоски тотемизма и зоолатрия, приведшая к обожествлению (деификации) животных. Воплощённые в животных божества первоначально считались по покровителями охоты и скотоводства. К числу наиболее почитаемых животных относились быки и коровы. Культ быка был связан с почитанием вождя, а с возникновением древнеегипетского государства – стал сближаться с культом фараона.

Позднее животные стали восприниматься как живые воплощения богов и богинь. Бык – символ *Аписа* (воплощение «*ка"* – божественной жизненной силы Птаха), *Мневиса, Бухиса,*

Бата. Корова – животное *Хатор* (богиня неба, любви, красоты и женственности), Исиды и Мут. Баран – животное Амона и *Хнума* (бог плодородия, порогов, создал человека на гончарном круге), крокодил – *Себека* (бог воды и разлива Нила), ибис – *Тота* (бог мудрости и знаний), шакал – *Анубиса* (бог смерти, покровитель умерших), кошка – *Басты* (богиня радости, веселья, домашнего очага и женственности) и т.д. (см. рис. 41).

Постепенно зооморфный облик египетских богов менялся на антропоморфный. Но полного вытеснения зооморфных черт не произошло, божества изображались с телом человека и головой своего животного.

В религии Египта существовало две религиозные школы, или традиции, каждая из которых отстаивала собственную развёрнутую космологическую и мифологическую систему.

В гелиопольской мифологической версии раскрываются космогонические представления, творение человека, культуры и цивилизации, миф об умирающем и воскресающем божестве, мифы о божественности царской власти и т.д. Основные действующие персонажи этих мифов составляют гелиопольскую эннеаду.

Согласно гелиопольской версии, бог *Нун* («Хаос, первозданная пучина вод»), рождает *Атума* (бог первотворения). Оплодотворив самого себя, проглотив своё семя, Атум родил, выплюнув изо рта двух богов–близнецов: Шу («Воздух») и Тефнут («Влага»), которые рождают следующую пару божеств: Геба («Землю») и Нут («Небо»), те в свою очередь родили Исиду и Нефтиду, Осириса и Сета. Завистливый Сет убивает Осириса, рассекает его тело на части (по другой версии – запирает в гроб и спускает в Нил). Супруга Осириса Исида собирает останки мужа и от них рождает сына *Гора* (бог царской власти и силы), который впоследствии побеждает Сета и воскрешает Осириса. Осирис оставляет Гора царствовать на земле, а сам становится царём и судией подземного мира, божеством растительного мира, смерти и воскрешения.

В мемфисской мифологической традиции главой божественной триады был бог–демиург Птах (бог искусств и ремёсел), который создаёт первых богов, после чего приступает

к созданию мира. Он задумал в своём сердце образы и названия всех вещей, назвав их, он совершает акт творения мира. Таким образом, его мыслью и языком был создан весь мир – земля, небо, люди, животные, растения, ремесла, искусства, города и храмы.

С космогоническими мифами тесно связаны мифы о солнечных божествах. В них отражены представления о смене времён года, и борьбе между богом солнца и мраком, олицетворённых образами различных хтонических чудовищ. Наступление двухмесячного сезона засухи связывается с мифом о Тефнут. После ссоры с отцом – Ра, она бежит в Нубию, а в мир приходит засуха, увядание и смерть. Ра посылает за ней богов Шу и Тота, принявших облик павианов. По возвращении она вступает в брак со своим братом Шу. Праздник возвращения Тефнут из Нубии – *«день виноградной лозы и полноты Нила*» был общеегипетским религиозным праздником.

Мифологически египтяне воспринимали и суточный цикл. В мифе Ра борется с огромным змеем *Апопом,* олицетворением мрака и зла. Днём бог Ра на своей дневной барке *Манджет* плывёт по небесному Нилу и освещает землю. С наступлением ночи Ра пересаживается в ночную барку и спускается под землю в подземный Нил, где его встречает змей Апоп, поглотивший всю воду подземного Нила, завязывается сражение, заканчивающееся победой Ра, Апоп отрыгивает всю воду, и Ра продолжает своё путешествие, чтобы с утра вновь воссиять на небе.

Огромное значение в египетской религии и культуре играли представления о загробном мире, посмертном суде, воздаянии умершим и последующем возрождении к вечной жизни в царстве мёртвых Осириса.

Жизнь в загробном мире представлялась непосредственным продолжением жизни земной, для чего необходимо было сохранить нетленным тело умершего. Это было необходимо для соединения с умершим его духовного двойника «ка» (изображавшегося в виде человека с поднятыми руками, согнутыми в локтях) и жизненной силы *"ба",* мыслившейся в виде птицы.

В связи с этими представлениями высокого уровня совершенства достигло в Египте искусство бальзамирования. Мумию умершего заворачивали в тонкие полотняные бинты, укладывали в саркофаг и хоронили в заранее отстроенной гробнице (фараонов обычно хоронили в пирамидах, знать в *мастабах* – сооружения из кирпича в виде усечённой пирамиды). С умершим оставляли все, что могло ему пригодиться в новой жизни – пищу, одежду, драгоценности, оружие, косметику, фигурки рабов и слуг (так называемые «*ушебти*», считалось, что он силой заклинания мог оживить их в загробном мире). На стенах склепа изображали умершего, его семью, слуг, дом, повседневную деятельность, в мельчайших подробностях пытались воспроизвести всю его жизнь. При погребении совершали похоронные обряды, описание которых помещалось на стенах склепа, саркофаге, свитках папируса, положенных с умершим.

Согласно представлениям египтян после смерти душа умершего отправлялась в путешествие по загробному миру, где её подстерегало множество разнообразных опасностей, избежать которых можно было только с помощью заклинаний и молитв, изложенных в *«Книге мёртвых*» – сборнике заклинаний и гимнов, предназначенных для помощи умершему в загробном мире и способствующих выходу умершего на землю в дневное время. Отсюда и древнеегипетское название – «*Книга выхода днём».*

В загробном мире перед его владыкой Осирисом происходила *психостасия* – взвешивание сердца умершего на весах, уравновешенных символом истины. В том случае, если сердце умершего, отягощённое грехами, перевешивало, оно немедленно пожиралось чудовищем *Амамат.* Праведники, чьи сердца не нарушали гармонии весов, отправлялись в *поля Иару.*

Огромное значение, придававшееся заупокойному культу, привело к тому, что культ Осириса, пожалуй, единственный из культов древнеегипетской религии, получил широкое распространение и признание на территории всего Египта. Совместно с ним почиталась его супруга Исида и сын Гор.

Остальные божества древнеегипетского пантеона возвышались в зависимости от политической обстановки в Древнем Египте.

Крайняя путаница в религиозной жизни, отсутствие единого общепризнанного культа привели к попытке реформирования религии. *Аменхотеп IV* (*Эхнатон*) предпринял попытку создания единого монотеистического культа, основанного на почитании верховного бога – *Атона* («диск солнца»). Фараон выступал в качестве сына Атона и верховного жреца новой религии. Во многом реформа была направлена против жречества, располагавшего огромными материальными ресурсами и властью, диктовавшего свою волю фараонам. После смерти Эхнатона культ Атона был предан забвению, все его храмы и скульптуры (как и Эхнатона) уничтожены.

Мифология и религия Древнего Египта пользовались огромной популярностью в религиях античного мира и оказали значительное влияние не только на формирование догматики, обрядности и иконографии языческих религий соседей, но и на христианство. Христианская иконография «Страшного суда», иконопись, получившая своё начало благодаря так называемым *фаюмским портретам* (изображение лица умершего красками на доске в натуральную величину использовалось в качестве маски при пеленании мумии в греко–римской среде Египта в I–IV вв. н.э.), иконография св. Христофора с головой собаки, иконография Исиды с младенцем Гором, которая, как считают искусствоведы, повлияла на становление иконографии христианской Богоматери с младенцем – было заимствовано ранним христианством в древнеегипетской религии.

3.4. Древнегреческая религия

Древнегреческая религия является ветвью индоевропейской религиозной традиции. Её зарождение хронологически связано с началом миграции и обособления «протогреческих» племён в IV–III тыс. до н.э., а её закат приходится на V–VI вв. н.э. – окончательную победу христианства. Таким образом, древнегреческая религия просуществовала около четырёх тысячелетий, и естественно, что за этот период времени она претерпела качественные изменения.

Принято выделять несколько этапов в развитии древнегреческой религии.

Древнейший, *крито–микенский* этап связан с религиозными верованиями, которые сформировались в островной и материковой Греции в конце III – начале II тыс. до н.э. Он связан с существованием крито–микенской цивилизации (конец III – середина II тыс. до н.э.). Для него характерно слияние автохтонной, неиндоевропейской религиозной традиции и религиозных верований пришлых «протогреческих» племён с элементами культов ближневосточных религий. Этот своеобразный симбиоз и положил начало развитию древнегреческой религии.

В основе религиозных взглядов автохтонной критской культуры лежали аграрные культы и культы плодородия.

Центральным божеством критского пантеона можно считать *Великую богиню*, связанную с культом плодородия, аграрными и хтоническими культами, о чем свидетельствует иконография божества. Специфика её культа позволяет выделить множество схожих черт с подобными же культами ближневосточного региона, известными с эпохи неолита. Согласно сохранившейся иконографии, в микенском пантеоне можно выделить и не менее почитаемое мужское божество природных стихий в образе быка и человека с головой быка.

Косвенным свидетельством существования этого божества и даже противостояния религиозных традиций, восходящих к матриархату, и патриархальных религиозных традиций служит греческий миф о *Минотавре.* Минотавр – обитающее на Крите

чудовище с телом человека и головой быка, жившее в построенном для него лабиринте, ежегодно пожирающее семерых юношей и девушек, посылаемых в качестве дани из Афин.

В критской культуре символами этого божества выступали изображения рогов быка и обоюдоострого топора – *лабриса.* С этим божеством напрямую связан культ жертвоприношений и ритуальная *тавромахия* (сражение с быком).

С распространением и преобладанием «протогреческого» этнического компонента в критской культуре начинается микенский этап развития древнегреческой религии, для которого характерна культурная, религиозная, политическая преемственность образцам автохтонной критской культуры.

В микенский пантеон кроме прежних божеств, входят новые, индоевропейские божества, такие как *Зевс, Афина, Гера, Посейдон, Гермес, Артемида, Арес, Эринния* и т.д. С усилением монархических тенденций и развитием социального неравенства происходит дифференциация религиозной жизни микенских обществ. Над аграрной архаической религией Великой богини надстраиваются дворцовые культы, связанные с обожествлением правителя и монополизацией всех жреческих функций. На место матриархальной Великой богини приходит патриархальное божество, призванное укрепить престиж и властные полномочия правителя. Рост социально–политического влияния отдельных родов и становление династических принципов правления привели к доминированию культа предков и усложнению погребальной обрядности. Кризис крито–микенских обществ, связанный с природными катаклизмами и вторжением дорийских греков, привёл к упадку крито–микенской религиозной традиции.

XI–VI вв. до н.э. – «*архаический*» этап древнегреческой религии. Он характеризуется синкретизмом микенских религиозных верований, дорийской индоевропейской религиозной традиции и элементов ближневосточных религиозных культов. Первоначально религиозная традиция представлена примитивными культами разрозненных древнегреческих племён. Этот период в истории

древнегреческой религии часто называют *доолимпийским* (предшествующим сложению пантеона олимпийских богов).

Религиозные верования этого периода оказали большое влияние на дальнейшее развитие религиозной традиции Греции. К основным характеристикам этих верований можно отнести:

– тотемические элементы – большинство божеств этого периода имеют ярко выраженный зооморфный облик: *Аполлон* – мышь и волк, Гера – корова, Афина – сова, *Дионис* – медведь, Зевс – бык и т.д. Широко распространены мифы о происхождении племени, рода, *полиса* (города–государства) от конкретного животного и божества;

– обожествление и персонификация различных объектов окружающего мира, чувств, психологических состояний;

– практика почитания священных мест: рощ, ручьёв, рек, гор, пещер и т.д.;

– формирование культа героев, восходящего к культу предков, герои выступали как прародители и духи–покровители отдельных родов;

– существование отголосков шаманизма и шаманских практик;

– отсутствие жреческого сословия как обособленной социальной группы.

В IX–VIII вв. начинается процесс переработки и систематизации племенных религиозных верований, мифологии и ритуала в единое целое. Этот этап развития древнегреческой религии получил название *олимпийского* и связан со складыванием общегреческого пантеона во главе с богами–олимпийцами. Создание общегреческой религии отражало момент осознания общегреческого единства, основанного на общих языке и религиозно–мифологических традициях. При этом местные, родовые, полисные культы не утрачивали своего значения, а органично вписывались в развёрнутую религиозно–мифологическую систему Древней Греции.

Первая попытка унификации древнегреческой религии принадлежит **Гомеру** (VIII в. до н.э.). В эпических поэмах *"Илиада*" и "*Одиссея*«, посвящённых событиям Троянской войны,

даётся описание космогонии, структуры мира и греческого пантеона.

Мироздание было создано супружеской парой *Океаном* (олицетворение мировой реки, омывающей ойкумену) и *Тефидой* (младшее поколение титанов). Мир имеет трёхчастную структуру: небо, земля, подземный мир (последний разделён на *Эреб, Аид* и *Тартар).* Божества древнегреческого пантеона антропоморфны и восседают на священной горе Олимп в Фессалии: по названию этой горы, греческие боги именуются олимпийскими, а древнегреческая религия часто называется «олимпийской религией».

Пантеон олимпийских богов воспроизводит структуру патриархальной семьи. Во главе пантеона стоит Зевс (бог неба, грома и молний), следующие по старшинству – *Крониды* (дети Крона): Посейдон (бог морей), *Аид* (бог подземного мира), Гера (богиня брака и семьи), *Деметра* (богиня плодородия), *Гестия* (богиня домашнего очага). Далее следуют дети Зевса: Афина (богиня мудрости и войны), *Афродита* (богиня любви и красоты (см. рис. 30)), Аполлон (бог искусств и врачевания), Артемида (богиня охоты), *Гефест* (бог огня и кузнечного дела), Арес (бог войны). К олимпийским богам стали причислять и вестников богов Гермеса (бог торговли и воровства) и *Ириду* (богиня радуги), а также прислуживающую на пирах *Гебу* (богиня юности) и советницу Зевса – *Фемиду* (богиню правосудия). Но выше всех божеств находится *Мойра* («Судьба»), чья воля абсолютно безжалостна и неотвратима в отношении людей и богов.

Таким образом, у Гомера господствующей является идея религиозного фатализма – все поступки и события заранее предопределены высшей силой, и изменить что–либо невозможно.

Продолжателем традиции Гомера является **Гесиод** (VIII в. до н.э.), который в своей «*Теогонии*» («Происхождение богов») даёт развёрнутую картину космогонии, генеалогии и иерархии древнегреческих божеств. Он попытался не только совместить в нечто целое множество племенных верований греков, но и подыскать в пантеоне место фракийским, фригийским и прочим

иноземным божествам, почитаемым греками – Дионису (бог виноделия), *Кибеле* (богиня плодородия) и т.д.

Гесиод повествует о сотворении мира из *Хаоса* (первоначального состояния мира), и излагает последовательную генеалогию трёх поколений божеств, сменяющих друг друга. К первому поколению относятся дети Хаоса – *Гея* («Земля»), породившая *Урана* ("Небо") и *Понт* ("Море"), *Нюктэ* ("Ночь"), *Тартар* ("Бездна"), *Эреб* ("Мрак"), *Эрос* («Любовь»), От брака Урана и Геи родились *титаны* и *титаниды* – боги второго поколения: *Гиперион* («Величайший» – отождествляется с *Гелиосом,* богом солнца), *Крон* ("Время"), *Океан* (божество космической реки, омывающей мир), *Мнемозина* ("Память"), *Рея* (богиня–мать), *Тефия* (божество воды), Фемида («Правосудие») и др. Сын титана *Япета* – *Прометей* стал родоначальником людей. От брака Урана и Геи родились *циклопы (киклопы),* одноглазые великаны, и *гекатонхейры* (сторукие пятидесятиголовые великаны, олицетворение природных стихий).

Крон восстал против своего отца Урана, оскопил его и захватил власть. Из крови Урана родились *гиганты* (великаны) и *Эриннии* (богини мщения). Крон, вступив в брак с Реей и опасаясь участи своего отца, стал пожирать своих детей. Рее удалось уберечь Зевса (бог неба, грома и молний, верховное олимпийское божество), который смог освободить своих братьев и свергнуть отца и власть титанов, основав третье поколение богов. Оставив за собой небо, Зевс отдал брату Посейдону водную стихию, Аиду – подземный мир. Избрав местопребыванием своего поколения богов Олимп, Зевс от многочисленных жён произвёл множество различных божеств, а от связей со смертными женщинами – полубогов и героев. Таким образом, в эпоху архаики греческая религия проходит путь от примитивных племенных верований до религиозного учения общегреческого уровня.

Классический этап (V–IV вв. до н.э.) в развитии древнегреческой религии характеризуется окончательным оформлением государственного полисного культа и затяжным кризисом древнегреческой религии. Последний был связан с

формированием нового рационального типа мировоззрения и личности, противопоставившей себя коллективизму и коллективистским ценностям. Древнегреческая философия своим рационализмом, эмпиризмом и критицизмом нанесла сильнейший удар древнегреческой религии. Большинство древнегреческих философов так или иначе выступали против религии вплоть до проповеди античных разновидностей атеизма. Одна из причин этого – примитивизм религиозных верований (грубый антропоморфизм и т.д.), не удовлетворявший прослойку интеллектуалов.

Кризисные явления продолжаются и на протяжении следующего, *эллинистического этапа* развития греческой религии (III–I вв. до н.э.), приводя к нарастанию скептических отношений к традиционным верованиям. Коренная ломка полисного мировоззрения, распространение идей космополитизма, развитие радикальных философских идей привели к усилению мистериальных и индивидуалистических форм религии, активному увлечению различными восточными культами, т.е. произошло перераспределение влияния разных религий.

Финальный этап древнегреческой религии приходится на I–VI вв. н.э. Первоначально она испытывает давление со стороны официальной древнеримской имперской религии и различных восточных верований, популярных на территории Римской империи. Её конец был связан с победным шествием христианства, распространение которого не встретило особых препятствий на территории Греции. С господством христианства начинается латентный этап древнегреческой религии, существующей в тесной связи с христианством на уровне мелкой демонологии, домашних ритуалов и обрядности, сохраняемой по преимуществу в сельской местности (отдельные элементы – вплоть до нашего времени).

Для классической древнегреческой религии характерно несколько специфических особенностей.

Древнегреческая религия являлась развитым вариантом политеизма – генотеизмом, т.е. во главе пантеона богов стоял верховный бог – Зевс. Можно сказать, что развитие

древнегреческой религии остановилось на переходном этапе от политеизма к монотеизму.

Для древнегреческих божеств характерен ярко выраженный антропоморфизм, что было связано с идеей наличия соответствий между божеством и человеком. Только божество – это совершенство, максимальное выражение витальности и потенции, признаком чего является бессмертие. Человек по сравнению с ним выглядит просто копией, лишённой этих преимуществ. Но в классическую эпоху это сходство явилось одним из объектов критики религии – что это за божества, если они совсем как люди страдают от семейных проблем, вожделеют, испытывают страх, зависть и иные вполне человеческие чувства. Порой нравственный облик этих божеств был худшим, чем у человека (так что сюжет известной оперетты Ж. Оффенбаха, где божества танцуют канкан был только утрированием реальных черт существ, составлявших древнегреческий пантеон).

Древнегреческая религия допускала возможность прямого общения с божествами и наличие переходных состояний от человеческого к божественному. Полубогами являлись отпрыски любовной связи между богом (богиней – крайне редко) и смертной женщиной (мужчиной).

Также была характерна деификация самых разнообразных явлений природы, элементов общественной и частной жизни, что в конечном счёте привело к разделению всех божеств на три крупные группы: *уранических* (небесных), *хтонических* (подземных) и *ойкуменических* (земных).

Необходимо сказать о наличии богатой и крайне разнообразной демонологии в греческой религии. Собственно, сам термин «даймон» греческого происхождения, он обозначает какую–либо загадочную (сверхъестественную) силу, как положительную, так и отрицательную по своему воздействию на человека. Народная религиозность строилась в первую очередь на почитании разнообразных духов и демонов: *нимф* (женские духи природы), *менад* (женские духи плодородия), *силенов* и *сатиров* (мужские духи плодородия). Большинство этих персонажей нейтральны по отношению к человеку, сугубо

отрицательными являются только *ламии* – женские вредоносные существа.

Широкое развитие в греческой религии получил культ предков. Согласно представлениям греков, умерший родственник после смерти переходил в разряд подземных божеств, часто он так и именовался – *теос* («бог») или же воспринимался как покровитель – даймон. Очевидно, в Древней Греции не было единой концепции личной эсхатологии, поскольку с одной стороны существовали тенденции причисления умерших предков к блаженным (вероятно не всех, но особо выдающихся), с другой стороны – гомеровское описание Аида говорит о том, что существование умерших вовсе не является состоянием блаженства. Поэтому и получили развитие культы–мистерии, направленные на то, чтобы обеспечить посвящённым возможность после смерти избежать Аида и действительно приблизиться к некоему божественному блаженству.

В древнегреческой религиозной традиции была хорошо разработана категория святости. Существовало несколько терминов, обозначавших её различные аспекты:

– *иерос* – святое как часть божественной силы;

– *агнос* – святое как чистое и непорочное, святое как запретное;

– *осиос* – святое как установленное богами.

Противоположность святости обозначалась терминами *миасма* – скверна, нечистота и *какиа* – позорное деяние.

Фундаментальной категорией древнегреческой религии является понятие судьбы, понимаемой как предопределение, в крайних проявлениях это выражалось в религиозном фатализме. В классическую эпоху предопределение и фатализм одними из первых попали под удар критики рационального мышления и были постепенно заменены идеями личной свободы индивида.

В древнегреческой религии было две категории, выражающие представление о душе. *Фюмос* выражало связь души с дыханием, грудной клеткой и сердцем. Это, так сказать, материальная часть души, которая существует, пока жив сам человек. *Псюхэ* – некая бессмертная неуничтожимая субстанция,

существующая в человеке (по мнению греков, располагалась она в голове человека). Она покидает тело после смерти и отправляется в потусторонний мир. Дальнейшая участь псюхэ крайне туманна – пребывание в одной из областей подземного мира или переселение в другое тело. Идеи *метемпсихоза* (переселения душ) были популярны у греков, но конкретных данных, проливающих свет на этот вопрос, к сожалению, не сохранилось.

Древнегреческий религиозный культ можно разделить на два вида: полисный (государственный или общественный) и частный.

Учитывая специфику политического устройства и менталитета греков, понятно, что доминирующими культами были полисные, обращённые к богам – покровителям полиса.

Культовая деятельность осуществлялась в многочисленных храмах, построенных в честь конкретных божеств, основным убранством которых были скульптурные изображения бога. На их территории находились и жертвенники богам. Ритуальная практика состояла из жертвоприношений, песнопений (для этой цели использовали гимны – *просодии, дифирамбы, пиррихии* и т.д.), чтения молитв, игры на музыкальных инструментах, танцев. Поскольку жречества как особого социального сословия не существовало, руководство полисными культами осуществляли обычно выборные должностные лица или лица, унаследовавшие жреческие должности или получившие их в дар за особые заслуги перед полисом.

Почитание общих богов различными полисами вело к образованию культовых федераций – *амфиктионий,* для совместного отправления культа, обслуживания и охраны культовых центров.

Частный культ отправлялся главой семьи, выполнявшим жреческие функции. В частных ритуалах важное место занимало колдовство и магия.

Как в полисной, так и в частной культовой практике активно использовались *дивинации* (предсказания). Любое важное дело было немыслимо без них. Воля бога, выраженная в акте предсказания, называлась «*оракул*». Так же именовалось и место, где оно осуществлялось (наиболее известными

прорицателями являлись *пифии* – жрицы Дельфийского храма Апполона).

Существовало множество различных мелких и крупных праздников, но наибольшее значение имели общегреческие религиозные праздники, именовавшиеся *панегиреями.* Наиболее значимыми из них были *Олимпийские игры* в честь Зевса, *Пифийские* – в честь Аполлона, *Немейские* – в честь Зевса и *Истмийские* – в честь Посейдона.

Большое значение в религиозной жизни и культовой практике греков играли *мистерии* («таинство»). Наиболее популярными в Греции были *элевсинские мистерии* в честь Деметры и Персефоны, *самофракийские* – в честь *кабиров* (низшие божества плодородия), *вакхические* – в честь Диониса.

Мистерии – это тайные религиозные обряды, являющиеся частью государственного культа или совершавшиеся частными лицами и религиозными обществами. Они представляли собой сложные ритуальные комплексы, включающие в себя специальные обряды посвящения (инициацию), обряды очищения, молитвенных практик, изменённые состояния сознания (экстаз) и акты *иерофании* (проявления священного начала в чувственно доступной форме). К участию в них допускались только посвящённые, обязанные сохранять в тайне все происходящее во время мистерий. Обряд посвящения нового члена назывался *мистагогией,* а посвященный – *мистом.* Само посвящение состояло из очищения, жертв и «приближения» к божеству. По мере приобщения к мистериальным тайнам и обрядам посвящённые делились на несколько разрядов.

Религиозные обряды в мистериях протекали по сложному сценарию, с переодеванием участников, использованием масок, пантомим, песен, танцев, музыки и т.д. Как правило, это были драматизированные представления мифов и сказаний, посвящённых почитаемому божеству. Жрецы мистерий именовались *иерофантами* («являющий священное»), мистерии происходили обычно в ночное время и часто были связаны с человеческими жертвоприношениями. По мнению ряда исследователей, именно мистерии привели к появлению

древнегреческого театра и двух основных театральных жанров – трагедии и комедии.

Древнегреческая культура, включающая в себя религию, мифологию, философию, литературу, изобразительное и прикладное искусство, архитектуру, оказала огромное, если не первостепенное, влияние на развитие европейской культуры.

Христианство довольно много почерпнуло из греческой культуры, но принятие этих элементов происходило медленно и трудно. В итоге было заимствовано лишь то, что не противоречило религиозным установкам христианства или могло быть с этой целью радикально переосмыслено. Христиане первых веков с недоверием относились к любому элементу, напоминавшему о языческом культе, даже если сам по себе он не содержал ничего специфически языческого. Под древнегреческим влиянием появились некоторые архитектурные и иконографические приёмы, принципы толкования текстов. В то же время греческая культура выдвинула из своей среды религиозную альтернативу христианству в виде герметических и иных синкретических учений, широко распространённых в Европе и переживших расцвет в эпоху Ренессанса.

3.5. Религия Древнего Рима

Древнеримская религия принадлежит к индовропейской религиозной традиции. Её формирование относится к началу II тыс. до н.э. – времени расселения праиталиков по Аппенинскому полуострову. Первоначально, она существовала в виде разрозненных племенных культов *латинов, сабиян, умбров* и *осков.* С установлением доминирования племени латинов, религиозные культы остальных италийских племён органично вливаются в их религиозные верования.

Особенностью древнеримской религии является её *синкретизм.* Древнеримская религия вбирала в себя и адаптировала религиозные верования соседних народов – италиков, автохтонных этрусков и греков, имевших крупные колонии на Апеннинском полуострове. Эта практика религиозной ассимиляции осуществлялась, и причём вполне целенаправленно, на протяжении всей истории Древнего Рима. Отчасти последнее было связано с глубоким убеждением в том, что прежде чем добиться расположения народа или его завоевания, необходимо привлечь на свою сторону богов этого народа – оказать им почести, включить в свой пантеон. Это облегчало ведение экспансивной военной и общекультурной политики Рима.

Отправной точкой развития древнеримской религии и цивилизации можно считать основание Рима, традиционной датой которого считается 21 апреля 753 г. до н.э. История древнеримской религии самым тесным образом связана с историей Древнего Рима, потому для её описания целесообразно использовать хронологию последнего.

Первый этап развития древнеримской религии – *царский* (VIII–VI вв. до н.э.). Становление государственности, установление царской власти, активная реформаторская деятельность царей (хотя и они сами и их деятельность сильно мифологизированы) привели к созданию государственной религии. С ранних пор и на протяжении всей её истории в древнеримской религии сосуществовали друг с другом две тенденции:

– к централизации и унификации религиозной жизни в государственных культах;

– к дифференциации и дроблению религиозной жизни в культах отдельных общин (что в дальнейшем усиливалось по мере роста территории).

Древнеримский пантеон был огромен, в него входили собственно римские боги, божества покорённых народов, боги *фамилий* (родовые божества) и различных этнических, профессиональных и земляческих сообществ.

Верховное божество римского пантеона *Юпитер* (бог громовержец, бог неба) предстаёт как универсальное божество, объединившее в себе множество различных функций:

– военную (бог победы – *Юпитер Виктор,* охранитель войска – *Юпитер Статор,* обращающий врага в бегство – *Юпитер Версор* и т.д.);

– хозяйственную (*Юпитер Дапалис*);

– охранительную (хранитель границ – *Юпитер Термин).*

Юпитер возглавлял римскую триаду (см. рис. 44), куда кроме него входил *Марс* (бог войны) и *Квирин* (бог народного собрания и мира).

До создания жреческих коллегий функция верховного жреца принадлежала царю, в обязанность которого входило осуществление культа и принесение жертвоприношений. Храмов как таковых не существовало, и культовая деятельность осуществлялась под открытым небом в священных местах. Культ священных деревьев и рощ был крайне популярен на протяжении всей истории древнеримской религии. Божества чаще всего почитались в образе их символов: для Юпитера это кремень, молния, скипетр, для Марса – копье и т.д.

Деятельность первого, мифологического царя **Ромула** (753–716 гг. до н.э.), носила скорее административный характер: деление общества на *плебеев* и *патрициев,* установка системы *патроната,* деление общества на три *трибы* во главе с *трибунами,* а каждой трибы на 10 *курий* во главе с *курионами,* учреждение *сената* и т.д.

Деятельность второго царя – **Нумы Помпилия** (715–674 гг. до н.э.) уже непосредственно связана с религиозным

реформаторством. Он учредил общий пантеон главных римских богов, порядок их почитания, положил начало правового регулирования религиозной жизни, которое позже разовьётся в идею существования двух видов права *(фас* – божественное право, *юс* – человеческое), основал культы *Ромула, Термина* (бог границ), *Фидеса* (бог мира и честности), ввёл в обиход религиозный календарь.

Также Нума Помпилий учредил важнейшие жреческие коллегии:

– *понтификов* – четырёх верховных понтификов во главе с *Великим понтификом,* в чьё ведение входило управление всей религиозной жизнью Рима, наблюдение за частными и общественными богослужениями, контроль над остальными жрецами;

– *авгуров* – жрецов, отвечающих за предсказание будущего по полёту птиц;

– *весталок* – жриц богини *Весты* (божество домашнего очага и огня), в обязанность которых входило поддержание священного огня в храме, жертвоприношения и культовая деятельность;

– *салиев* – жрецов Марса, обслуживающих культ этого бога и устраивающих мартовские торжественные шествия в его честь с песнопениями и танцами;

– *фециалов* – жрецов, обязанных освящать религиозными обрядами объявление войны (в этом случае она считалась священной и справедливой) и заключение мира;

– *фламинов* – трёх старших жрецов, обслуживающих культы Юпитера, Квирина и Марса, и 12 плебейских жрецов, обслуживающих народные культы *Вулкана* (бог огня и кузнечного дела), *Флоры* (богиня цветов, юности и удовольствия), *Помоны* (богиня плодов), *Карменты* (богиня прорицательства) и т.д.

Все коллегии были подотчётно и подконтрольны царю, сенату и народному собранию. Коллегия понтификов избиралась сенатом и народным собранием, члены всех остальных коллегий – понтификами. Жреческие должности соответствовали крупным государственным должностям, были весьма почётны и прибыльны.

Шестой царь – **Сервий Туллий** (578–535 гг. до н.э.) – установил общие для сельского и городского населения религиозные праздники – *Компиталии* (религиозные праздники соседей), объединив архаичные сельские культы с государственной религией.

Последний из царей – **Луций Тарквиний Гордый** (535–509 гг. до н.э.) – реформировал триаду главных божеств, выстроив на Капитолийском холме храм, посвящённый Юпитеру, *Юноне* (богиня женщин, супружества, деторождения) и *Минерве* (богиня искусств и врачевания).

«*Капитолийская троица*» прежде всего была культом знати – патрициев, в плебейской, простонародной среде существовала альтернативная триада наиболее почитаемых божеств: *Церера* (хтоническое божество плодородия, материнства, владычица подземного мира), *Либер* и *Либера* (хтонические божества плодородия и виноградарства). К числу особо почитаемых древнейших хтонических божеств относились *Коне* (бог урожая и хранитель зерна), *Теллус* (богиня плодородия и подземного мира). Среди земных божеств особым почитанием пользовался *Янус* (бог входов и выходов, начинаний и союзов), *Сатурн* (бог посевов) и *Венера* (богиня садов и любви).

Республиканский этап в развитии древнеримской религии (VI в. до н.э. – конец I в. до н.э.) был связан с политической борьбой патрициев и плебса. Одним из важнейших требований плебса, касающимся расширения его политических и гражданских прав, было устранение ограничений участия плебса в важнейших государственных культах. В конечном счёте плебсу удалось разрушить монополию патрициев на жреческие должности. Результатом стало оформление общегосударственного культа, к участию в котором были допущены все полноправные граждане Рима.

Древнеримская религиозная обрядность делилась на государственную и частную.

Первая осуществлялась жрецами – чиновниками государственного культа и была регулярной, направленной на достижение «*пакс деорум*» (мира между богами и римским народом, необходимого для процветания Рима), и

окказиональной, связанной с наступлением неблагоприятных или благоприятных обстоятельств (к окказиональным обрядам относились *люстрации* – очистительные обряды и *лектистернии* – ритуальные пиры для богов). В основе римской обрядности лежали молитвы, жертвоприношения, клятвы, заключение договоров, обеты, торжественные процессии и шествия, спортивные соревнования. Важную рать в религиозном культе играла *мантика*, наиболее распространённым видом мантики являлись *аусписции* (гадание по полёту птиц).

Частная обрядность основывалась на родильных, свадебных, похоронных и иных культах, исполнение которых возлагалось на главу семьи. Широкое распространение у римлян имела *магия* – лечебная, любовная и вредоносная.

К общеримским религиозным праздниках относились *луперкалии* (от лат. *lupus* – волк) – весенний праздник в честь *Фавна* (бога растительности и животных), октябрьские *фонтиналии,* декабрьские *сатурналии* и др.

На этом этапе развития древнеримской религии происходит широкое распространение на территории империи чужеземных культов, религиозных идей и практик, а также широкие заимствования из них римской религией.

После завоевания в середине II в. до н.э. Греции римляне получили широкий доступ к греческой культуре, философии, религии и мифологии. Они заимствовали из древнегреческой религии структуру божественного пантеона, обрядовую и культовую практику, мифологические сюжеты, теологию и т.д., установили соответствие греческих богов с римскими (*Юпитер – Зевс, Веста – Гестия, Юнона – Гера, Минерва – Афина, Венера – Афродита, Марс – Арес, Нептун – Посейдон, Меркурий – Гермес* и т.д.). Слияние греческого пантеона с римским позволило освоить богатейшую мифологическую традицию Греции, что облегчалось синкретическими установками римской религии (см. рис. 31).

Это привело к значительному обогащению достаточно бедной римской мифологии и созданию «*римского мифа*». Последний представляет собой комплекс идейно–мифологических представлений, утверждавших божественное

основание Рима (*Афина – Эней – Ромул*) и предопределения его судьбы к мировой гегемонии. Тогда же закладывается идея мифологизации и сакрализации Рима, в дальнейшем выразившаяся в обожествлении Рима в образе *Дэа Рома* (богиня Рима).

Также в древнеримскую религию инкорпорируется огромное количество разнообразных восточных религиозных культов, чаще всего имевших ярко выраженный мистериальный характер. Подобный интерес к мистическим учениям и культам вполне объясним. Римская религия всегда носила печать практичности. Акцент на внешней стороне религии, мелочном и скрупулёзном выполнении обрядности, бюрократизация религии и сведение отношений с богом до сугубо практических и меркантильных – «ты мне, я тебе», выхолостили в римской религии все живое. Чувство религиозного *экстаза*, приобщения к богу, священного трепета были вытеснены из религиозной практики. Это вело к возникновению чувства неудовлетворённости, религиозной фрустрации и заставляло обращаться к местным и чужим оргиастическим и мистическим культам – культу *Вакха, Митры, Кибелы* и др.

Третий этап в истории древнеримской религии – *имперский* (конец I в. до н.э. – 476 г.) – характеризуется прежде всего появлением *культа императоров.* Его становление было связано с несколькими факторами:

– установлением абсолютистских форм государственной власти;

– наличием ярко выраженного культа предков;

– склонностью к обожествлению общих понятий (*Конкордиа* – согласие, *Либертас* – свобода, *Фортуна* – удача, *Виктория* – победа и т.п.);

– склонностью к *деификации* (обожествлению людей).

Идея деификации человека связана с культом предков. Концепция перехода умерших родственников в разряд богов существовала на протяжении всей истории древнеримской религии. В каждой семейной общине существовал культ *пенатов* – домашних богов, охраняющих домашний очаг и благополучие дома. Культ *ларов* также был направлен на семейное

благополучие. С домашней религией был связан и культ *гениев* – богов рода, генеалогических божеств, олицетворение порождающего начала. Почитание духов – хранителей семьи и умерших предков составляли основу домашней обрядности (характерно, что вредоносные существа древнеримской *демонологии* – это тоже души умерших, но только чужаков – *лярвы и лемуры).*

В республиканский период вопрос о государственном обожествлении человека за особые заслуги перед Римом решался сенатом. Так, был официально обожествлён Гай Юлий Цезарь (правда, только после его убийства). После устранения республиканской формы правления и перехода всей полноты власти к императорам, деификация императора происходила уже при его жизни и стала обязательным элементом церемонии возведения на престол. Первым божественным императором стал **Август** (27 г. до н.э. – 14 г.), в честь которого был создан особый культ *гения* (покровителя) Августа, были выстроены храмы и создана особая жреческая коллегия для отправления культа императора – *августалы.*

Эта практика основывалась на мифах об их божественном происхождении и религиозных идеях *митраизма* (последователями культа Митры были **Нерон** (54–68), **Комод** (180–192), **Диоклетиан** (285–303), **Галерий** (305–311) и многие другие императоры). Согласно этому учению, бог *Митра* выступал подателем императорского могущества, особого мистического «света» – «хв*арно",* знака божественной избранности императора.

Именно значение культа императоров предопределило нелёгкую судьбу, уготованную христианству в Римской империи. Триста лет гонений на христианство при, казалось бы, уникальной религиозной толерантности Рима (до этого религиозно дискриминируемыми были только евреи–монотеисты) были связаны с восприятием христиан не только как монотеистов, но и как предателей и крайне ненадёжных граждан. Они не могли сделать того, что было основой лояльности римского гражданина – принести присягу императору (по существу – языческому богу, поскольку это было страшным

грехом) и тем самым, вольно или невольно, заявляли о своей нелояльности режиму. Этот антагонизм между христианством и древнеримской религией закончился с победой христианства, ставшего государственной религией при римском императоре **Константине I** (272–337).

К основным заслугам древнеримской религии следует отнести разработку концепции религиозного права (*фас*), противопоставляемого гражданскому, и введение в оборот понятия религии как специфической и уникальной сферы духовной жизни, включающей в себя веру в сверхъестественные силы и совокупность обрядов, ритуалов и действий, связанных с ней.

При этом была осуществлена разработка категории святости, выражаемой через амбивалентное понятие *сацер,* обозначавшее одновременно чистоту, незапятнанность и крайнюю форму нечистоты и запретности. Святое, выраженное понятием *санктус,* включало нечто неприкосновенное, связанное с высшей силой. Противоположностью санктуса являлось *профанус,* понимаемое как состояние удалённости от святого и полное отсутствие сацер. Таким образом, эти понятия выражали разные уровни святости и никогда не смешивались друг с другом.

После падения древнеримской религии и установления христианства, религиозно-философские идеи и гражданские ценности римской религии на протяжении тысячелетий сохраняли свою привлекательность для европейской цивилизации. Христианство, особенно западное, как и в случае с греческим наследием, осуществило выборочное усвоение ряда элементов римской религиозной культуры (в интеллектуальном, этическом, эстетическом, культовом и социальном плане).

3.6. Религия древних кельтов. Друиды

Цивилизация древних кельтов – раннеисторического индоевропейского народа Центральной и Западной Европы сформировалась в районе между верхним Рейном, Эльбой и Дунаем. В период второго железного века кельты заселял Галлию, Богемию, Англию, Ирландию, Италию и другие обширные территории Европы.

Экономика древних кельтов в основном строилась на земледелии и животноводстве, общество управлялось военной аристократией. Кельтским племенам был свойственен высокий уровень развития ремёсел, прежде всего, связанных с обработкой железа.

Несмотря на достигнутый кельтами прогресс в развитии ремёсел и достаточно совершенные (для соответствующего состояния культуры) знания в области астрономии, кельтская цивилизация оставалась бесписьменной. Существующие свидетельства и археологический материал позволяет считать, что древние кельты в отдельных, едва ли не исключительных ситуациях могли использовать греческий, а позднее – латинский алфавит для коротких надписей, но не могли написать сколько–нибудь длинный письменный текст.

В связи с отсутствием письменности, религиозные представления и обряды древних кельтов восстанавливаются учёными по свидетельствам античных авторов, путём реконструкции археологических памятников и на основании более позднего эпического фольклора.

Несмотря на то что археологи не считают возможным говорить о единой культуре кельтов, очевидно существование древнекельтской общности, которая обеспечивалась единством языка (подразделявшегося на диалекты) и сходными религиозными представлениями. Относительной устойчивости кельтская культура достигает во II–I вв. до н.э. Упоминаемые в античных памятниках названия народов «галлы» и «галаты» обозначают именно древних кельтов.

Ко времени покорения Галлии Римом в результате войны, подробно описанной Юлием Цезарем, кельтская религия

представляла собой развитый политеизм.

Боги кельтского пантеона были бессмертными, но их бессмертие не было абсолютным – мифы, вошедшие в более поздний эпос, описывают случаи их гибели. Кельтские боги, подобно богам других языческих религий, могли вступать в отношения с людьми. Герои эпических повествований – саг часто рождены от союза человека и бога, обладая смешанной природой, они соответственно наделены могуществом, превышающим человеческие возможности.

Благодаря римскому поэту Лукану (I в.) мы знаем имена некоторых кельтских богов – это *Тевтат, Езус* и *Тарант,* в честь которых совершаются кровавые жертвоприношения.

Некоторые сведения о других богах восстанавливаются на основании древних надписей, барельефов и скульптур. Наряду с основными богами, кельты поклонялись множеству местных богов, имена которых связаны с названием отдельных кельтских племён: аллоброгов, арамиков, воконтиев и других. Иконография многих кельтских богов утеряна или восстанавливается предположительно – существуют изображения кельтских богов, которые не могут быть идентифицированы, в том числе это относится к изображением трёхглавых божеств, бога, атрибутом которого является змея и других.

Некоторые сведения о пантеоне кельтов Ирландии можно почерпнуть из эпической фольклорной традиции, прежде всего из ирландских саг.

Из них следует, что основными богами ирландских кельтов были божества, относящиеся к Племенам богини *Дану,* которые, победив демонов *фоморов,* установили свою власть над Ирландией. Эпические тексты приписывают Племенам богини Дану многие антропоморфные признаки. Некоторые из этих богов имеют параллели в валлийской традиции. Однако, учитывая, что ирландские саги начали записываться только в VIII–IX вв. их нельзя считать надёжным источником для восстановления кельтской религии. Кроме того, остаётся открытым вопрос о том, насколько содержание эпических произведений соотносимо с предметом веры кельтской религии,

поскольку героический эпос не преследовал цели фиксации религиозных представлений, а являлся литературным жанром.

Юлий Цезарь в «Записках о галльской войне» использует для обозначения кельтских богов имена богов римского пантеона, сходных по функциям с кельтскими. Согласно его свидетельству, наиболее почитался кельтами Меркурий. Галльское имя этого бога неизвестно, но зато обнаружены сотни его скульптурных изображений. Кроме этого, кельты, согласно Цезарю, почитали Аполлона, Марса, Юпитера и Минерву. С его же слов известно, что галлы посвящали Марсу военную добычу, устраивая грандиозные жертвоприношения.

Обнаруженные археологами в Галлии, Германии и Бельгии «ритуальные шахты» позволяют предположить о существовании в кельтской религии культа подземных богов. Эти шахты представляют собой колодцы глубиной 2–3 м, в которых были обнаружены неповреждённые керамические сосуды, богато украшенные котлы, деревянные фигурки, кости людей и животных. Подобное содержание шахт говорит об их ритуальном, а не хозяйственном значении.

Археологический материал свидетельствует о существовании у кельтов культа человеческих черепов, восходящего, вероятно, к древней индоевропейской мифологии. Обнаруженные кельтские резные колонны и простые столбы с нишами, содержащими человеческие черепа, имеют выраженный ритуальный характер.

Не исключено, что эти находки связаны с человеческими жертвоприношениями, которые были неотделимы от кельтской религии. **Страбон** и **Диодор** недвусмысленно свидетельствуют о том, что некоторые обряды кельтов сопровождались ритуальными человеческими жертвоприношениями. Из рассказа Цезаря логично следует вывод, что друиды (жрецы кельтской религии) руководили сожжением людей, обречённых на роль жертвы. Известны также и другие формы ритуального умерщвления жертвы – закалывание, распятие и т.д. Более поздние комментаторы передают, что ритуал жертвоприношения зависел от бога, которому приносится жертва. Так,

жертвоприношение Таранису предполагало сожжение, Тевтату – удушение, Езусу – повешение на дереве.

Однако следует признать, что согласно упомянутым источникам, практика человеческих жертвоприношений все–таки не была явлением ординарным и регулярным. Подобные обряды совершались преимущественно в ситуациях серьёзной общественной опасности и роль жертв преимущественно отводилась преступникам и военнопленным. Руководили жертвоприношениями друиды, поэтому попытки современных оккультистов снять с них нравственную ответственность за совершение человеческих жертвоприношении являются несерьёзными.

Учение о жизни и смерти занимало важное место в кельтской мифологии и существенно разнилось с типичными представлениями античной религии.

По словам Цезаря, кельты верили в то, что душа человека после смерти переселяется в другие тела. Аналогичные свидетельства имеются и у других авторов римской античности, но они, скорее всего, восходят к Цезарю. Интересно, что уже **Дионисий Сицилийский** положил традицию видеть в этом влияние пифагорейской школы. Согласно **Ипполиту** (III в.) кельтов с учением Пифагора познакомил некто Замолксис, раб Пифагора, который после смерти учителя посетил кельтов и познакомил их с эзотерическим учением. О философской (вероятно – пифагорейской) основе учения друидов свидетельствует и **Климент Александрийский** в знаменитых *«Строматах».*

Большинство современных исследователей религии кельтов критически относятся к предположению о таком влиянии, поскольку оно противоречит эзотерическому и элитарному характеру пифагорейской школы с одной стороны, и с другой – пифагорейство очень недолго существовало в качестве религиозной секты, способной обрести адептов в варварском мире. Столь же маловероятно и обратное влияние. Скорее всего кельтское представление о переселении душ носит оригинальный характер, впрочем, оно так и не

трансформировалось в развитое философско–этическое учение, оставшись полностью в пространстве мифологии.

Существовал в религии кельтов и развитый культ героев. Выдающиеся исторические персонажи, прежде всего представители воинской элиты, становились предметом религиозного почитания в качестве мифических полубогов.

В религии кельтов существовало особое сообщество жрецов–друидов. Вероятно, формирование этого сообщества произошло в Галлии, а сам институт друидов мог и не носить общекельтского характера. Друидическое жречество возникает в результате социального развития кельтских племён, приведшего к обособлению жреческих функций от власти племенного вождя. Иерархия друидов складывается не ранее IV–III вв. до н.э. и не повсеместно. Организация друидов у различных кельтских народов не была одинаковой: например, ирландские друиды, и это отличает их от галльских, не знали единого главы и были более разобщёнными.

Однако это не свидетельствует о том, что друидические обряды датируются этим же временем. Скорее всего, до обособления жречества они исполнялись традиционными носителями сакральной власти, т.е. королями–жрецами.

Плиний, описывающий друидические обряды в «Естественной истории», предполагает связь между словом «друид» и древнегреческим «drus», т.е. дуб. Известно, что дуб, дубовая роща занимают особое место в друидических обрядах. В настоящее время данная теория разделяется рядом исследователей.

Согласно другим предположениям, слово «друид» восходит к древнекельтским языкам, для которых, на основании индоевропейского материала, восстанавливается *dru-wid-es* (весьма учёные). Это предположение можно счесть наиболее правдоподобным.

Сами друиды, как свидетельствует Цезарь, не пользовались письменностью по двум причинам: из страха перед тем, что сокровенный предмет их знания может таким образом стать общедоступным и общеизвестным, а также из–за опасений, что ученики, полагаясь на письменные тексты, перестанут упражнять

память. Однако следует признать, что за этими причинами, скорее всего, скрывается недостаточная степень грамотности самих учителей друидизма. В любом случае, отсутствие оригинальных текстовых памятников существенно ограничивает возможность научной реконструкции учения друидов – в распоряжении учёных имеются только свидетельства (зачастую случайные и разрозненные) древнеримских авторов и археологический материал.

Обобщая античные свидетельства, современные исследователи друидизма выделяют три основные функции, которые исполнялись друидами в древнекельтском обществе.

Прежде всего, друиды были ответственны за сохранение и передачу кельтской мифологии, космогонических представлений, мифологизированных сведений, относящихся к истории племён, традиционных законов и практических навыков, подобных искусству составления календаря. Однако астрономические знания древних кельтов не следует преувеличивать – они основывались на мифологической космогонии с элементами астрологии и соответствовали общему уровню их цивилизации. Знаменитый *календарь из Колиньи,* традиционно приписываемый друидам, написан с использованием латинского алфавита и содержит свидетельства римского влияния. Известно, что друиды составляли эпические повествования, выступая тем самым в качестве поэтов и сказителей.

Второй функцией друидов считается осуществление правосудия.

Наконец, друиды заботились о совершении религиозных обрядов и ритуалов, наблюдали за правильностью совершения жертвоприношений, занимались предсказанием будущего. Прогностические практики кельтов, которые тоже осуществлялись друидами, основывались на расшифровке «знамений» – таких как полет птиц, движение облаков, внутренности животных.

Очевидно, что знание друидами религиозных традиций и кельтских законов, равно как приписываемая им способность к предузнаванию будущего, их жреческие функции, определяло

высокий статус друидов в обществе. Источники описывают друидов как мудрых советников вождей и учителей народа.

Судя по сохранившимся источникам, сообщество друидов не носило кастово–замкнутого характера. Главным условием, которому должен был соответствовать претендент, было знание им традиций друидизма, учения и обрядов, которые передавались через устное обучение. Впрочем, вероятно, что и знатность происхождения играла определенную роль.

Обучение будущих друидов было весьма продолжительным и могло достигать 20 лет, во время которого юношам приходилось заучивать наизусть огромное количество стихов. Для успеха обучения могли использоваться особые мнемонические техники. Цезарь говорит об особой системе тренировок, придуманной в Британии и перенесённой в Галлию, но эти свидетельства носят скорее предположительный характер. Занятия с учениками не носили публичного характера – они проводились тайно, в пещерах или отдалённых лесах.

Из всех древнекельтских обрядов только один ритуал «сбор омелы» может быть восстановлен в его основных частях благодаря свидетельствам античных авторов.

Это вечнозелёное паразитическое растение, произрастающее на яблонях, тополях и ивах, и изредка – на дубах, наделялось в религии кельтов магическими и фармакологическими свойствами. Среди кельтов существовала вера в то, что омела, добавленная в напиток, обладала свойствами исцелять бесплодие и была действенным противоядием от всех ядов.

Время проведения сбора омелы устанавливалось в соответствии с лунным календарём. Для совершения обряда друид взбирался на дерево и срезал омелу ритуальным золотым серпом. Падающие ветви омелы собирались в подол белого плаща. После этого совершалось жертвоприношение двух белых быков.

Античные источники также сохранили сведения о том, что кельты верили в особую магическую силу амулетов – «змеиных яиц». Согласно Плинию, эти амулеты представляли собой небольшие округлые предметы с неровной поверхностью,

размером с яблоко. Если отбросить фантастическую гипотезу о происхождении этих предметов, согласно которой они образуются из выделений змей, можно предположить, что «змеиное яйцо» – окаменевшие останки морского ежа. Существуют также предположения, что они могли относиться к особой разновидности коралла или даже к древним археологическим артефактам – крупным стеклянным бусинам.

Вопрос о существовании в религии кельтов специально построенных храмов, как и многие другие вопросы, связанные с кельтской религией, не может быть решён однозначно. Античные свидетельства позволяют считать, что в большинстве случаев обряды совершались в лесах, преимущественно в дубовых рощах. Там совершались жертвоприношения, там же происходило обучение будущих друидов. Сакральное отношение к лесам сохранилось в ряде эпических произведений кельтов, присутствовало оно и в народной памяти. Однако это не исключает возможности сооружения кельтами открытых святилищ уже в архаический период кельтской цивилизации.

Возникновение каменных храмов у кельтов отмечается в период римской экспансии, во время, когда кельтская религия переживала свой упадок. Скорее всего, каменные храмы кельтов есть продукт влияния римской религии. Некоторые из этих храмов могут быть связаны с культом императора Рима.

Отдельно следует сказать о знаменитом мегалитическом комплексе в Стоунхендже, расположенном в центре равнины Солсбери (Уилтшир), который в современных представлениях зачастую связывается с друидизмом.

Данные археологии позволяют считать, что мегалиты Стоунхенджа (раннебронзовый век) возведены на месте древнейшего святилища, функционировавшего уже в конце неолита. Длительное существование этого святилища даёт возможность предполагать, что в различные периоды святилище использовалось в ритуалах различных религиозных традиций. Вероятно, Стоунхендж является святилищем неизвестной нам формы солярного культа, которое могло использоваться для астрономических наблюдений.

Несмотря на то, что создание мегалитического комплекса Стоунхендж не связано с друидами, последние, вероятно, могли совершать здесь свои обряды. Иначе трудно объяснить наличие культурного слоя, относящегося ко времени расцвета друидизма и хорошую сохранность мегалитов, что косвенно свидетельствует о том, что комплекс не был в то время покинут и заброшен.

После покорения Галлии начинается процесс романизации кельтских племён, в результате которого местные обычаи и религиозные традиции начинают вытесняться римскими.

Открытие школ по типу римских приводит к тому, что друиды утрачивают своё влияние в обществе.

Император Август запрещает римским гражданам участвовать в кельтских обрядах. Политику Августа продолжает Тиберий, явно неблаговоливший к религии кельтов. При императоре Клавдии на сторонников кельтской религии начинаются гонения, преследующие цель полностью искоренить друидические обряды. И хотя трудно оценить последовательность реализации официальных мероприятий, направленных против друидов, очевидно, что сами эти мероприятия способствовали упадку религии древних кельтов. Одной из причин преследований кельтской религии со стороны императорского Рима является отвращения римлян этого периода к практике человеческих жертвоприношений и подозрительное отношение к различным формам магии, практиковавшимся друидами.

Окончательный упадок и прекращение существования сословия друидов происходит уже под воздействием христианизации.

Ренессанс, с его обращением к античному наследию, способствовал пробуждению интереса и к кельтской религии и друидам, поскольку описание их ритуалов и организации встречается на страницах античных авторов. Однако подлинное увлечение друидизмом начинается с XVIII в. Величественный жрец–философ, посвящённый в сакральную мудрость, седобородый старик в светлом плаще с капюшоном и посохом в руках – таким представлялся друид писателям–романтикам.

Разумеется, с подлинными друидами этот образ не имеет ничего общего, более того, мы даже не знаем, как они выглядели.

Попытки восстановить друидические обряды и саму организацию друидов, которые предпринимались на протяжении XIX–XX вв., например, на основании традиций бардовских фестивалей, уходящих в далёкое прошлое, привели к созданию нескольких малочисленных групп сектантского типа, обряды которых, по меткому замечанию исследователя друидизма **Ст. Пиготта**, «вызывают не почтительный ужас, а ощущение лёгкой нелепости происходящего» [77].

3.7. Религиозные традиции германо–скандинавских племён

Религиозные представления германских племён восстанавливаются на основе свидетельств античных авторов, прежде всего Тацита, по материалам археологии и из эпической традиции, представленной в поэзии скальдов, Эддах и других текстах. Представляют интерес и свидетельства христианских миссионеров, в которых отражена поздняя стадия германского язычества.

Древнегерманская религия – в значительной мере собирательное название для множества племенных культов, исповедовавшихся германскими племенами Северной и Центральной Европы. Применительно к германским племенам правильнее говорить не о единой религии, но о родственных религиозных традициях, восходящих к единой мифологической основе. Поскольку в описываемый период не существовало одного германского народа, объединённого языком, культурой и социальными институтами, соответственно, в условиях мира, не знавшего развитого миссионерства, не могло существовать и единой германской религии. При этом существование общегерманских черт в религиозных представлениях древнегерманских народов позволяет рассматривать их верования как явления близкородственные, восходящие к одному источнику.

Согласно археологическим данным, ясторфская археологическая культура соотносится с германской этноязыковой общностью, т.е. с уверенностью можно говорить о том, что германские племена активно заселяли Европу в I тыс. до н.э. Источники по древнегерманской религии этого периода крайне скудны, более поздние источники античных авторов фрагментарны и их достоверность зачастую сомнительна. В то же время достоверные и многочисленные источники относятся к древнескандинавской, северогерманской религиозной традиции. Наиболее значимыми из них являются *«Старшая Эдда»* (эпическое произведение древнегерманской мифологии,

включающее в себя десять стихотворных текстов о богах и восемнадцать – о героях) и *«Младшая Эдда»* (прозаический пересказ «Старшей Эдды», написанный исландским историком **Снорри Стурлусоном** (1178–1241), ему же принадлежит мифологическое изложение родословных скандинавских *конунгов* (князей) – «*Хеймскрингл*» («Круг земной»)).

Древнегерманская космогония изложена в трёх эддических поэмах: «*Речи Высокого*", *«Речи Гримнира»* и "*Прорицание Вёльвы*".

Очевидно, что в древнегерманском язычестве не было сложных богослужебных обрядов, а иерархическая организация жрецов, если и существовала, то не была развитой. По свидетельству Тацита, германское жречество выполняло как собственно сакральные функции: проведение религиозных церемоний, совершение жертвоприношений, объяснение предзнаменований, так и административные – участие в племенных собраниях и отправление правосудия. Однако вопрос о том, насколько древнегерманские жрецы представляли собой профессиональную корпорацию, остаётся открытым.

Вероятно, что происхождение древнегерманского рунического письма не в последнюю очередь связано с практикой прорицания будущего, поскольку большинство названий рун наделены некоторым религиозно–магическим смыслом. Известно, что в более позднюю эпоху руны использовались не только для письменной фиксации речи, но и в магических практиках, в качестве амулетов и т.п. Вообще, судя по дошедшим до нас материалам, магические практики занимали важное место в верованиях германцев. Вера в чудотворную силу амулетов, прежде всего изображений молота Тора, различные способы гаданий, аграрная магия, магия оружия, прежде всего, связанная с изготовлением мечей, все это было неотделимо от религиозной жизни германских племён. Очевидно, что далеко не все из перечисленного здесь совершалось профессиональными жрецами.

Подобно кельтским друидам, германские жрецы были свободны от участия в войнах, хотя часто присутствовали на полях сражений. Перед началом военных действий они

совершали военно–религиозный ритуал – вынос священных знамён из святилищ на поле боя. В Исландии жрецы выполняли функции судьи, при этом остаётся неясным, что именно лежало в основе их служения – судебная или сакральная власть (которая не была абсолютной).

Вероятно, в отдельных германских племенных союзах существовало некое подобие иерархической организации сообщества жрецов, например, известно, что у бургундов существовал верховный жрец, который избирался пожизненно. Известны упоминания жрецов, ответственных за религиозную жизнь отдельных родов и кланов (прежде всего у визиготов), социальный статус которых, вероятно, был ниже, чем у жрецов, совершавших ритуалы для всего племени, однако здесь мы вступаем в область догадок.

В древнегерманском мире область религиозного была неотделима от общественной и личной жизни; отправление правосудия, организация быта, нравственность, ведение войны и заключение мира – все было наполнено религиозным значением.

Основой древнегерманского культа было жертвоприношение, жертва могла приноситься не только жрецом, но и королём или ярлом. Жертвоприношение совершалось на общих богослужениях, связанных с аграрными работами или преследующих цель испросить у богов победу, а также на тингах и по частным случаям. Совершались, кроме того, искупительные и прогностические жертвоприношения, в том числе человеческие.

О едином генезисе древнегерманских религиозных традиций говорит то общее, что представлено повсеместно в языческих верованиях германских племён – это единство основного пантеона и родственная мифология с элементами эсхатологии.

Древнегерманская космология восстанавливается на основе исландского скальдового эпоса. В начале XII в. исландский скальд и государственный деятель, неоднократно избиравшийся на высшие выборные должности, **С. Стурлусон** подготовил специальный справочник по мифологии, предназначенный для скальдов и известный как «Младшая Эдда». Для этого он обобщил содержание скандинавских саг с 750–1050 гг.,

благодаря чему мы располагаем материалами, позволяющими восстановить скандинавскую мифологию. Несмотря на то, что содержание «Младшей Эдды» основано на исландской мифологии, по мнению учёных, оно соотносимо и со скандинавской мифологией, и с древнегерманской как таковой.

В древнегерманской религии и мифологии существовало две модели мироздания: горизонтальная и вертикальная.

В горизонтальной модели мира первоначально существовала *Гинунгагап* («Мировая бездна»). Внутри неё, на севере, находилась ледяная страна, мир смерти *Нифльхейм* («Темный мир»), на юге располагалась жаркая страна *Муспелльсхейм* («Огненная страна»), правителем которой был огненный великану *Сутр* («Черный»), Посреди Нифльхейма находился источник всех рек *Хвергельмир* («Кипящий котел»). Север Нифльхейма представлял собой ледяные поля замёрзшей реки Эливагар («Бурные волны»), вода реки была ядовитой и яд, замерзая, инеем покрывал лёд.

Под действием жара Муспелльсхейма ядовитый иней подтаял, и из оживших капель появился первочеловек – великан Имир, антропоморфное существо двуполой природы, происхождение которого носит выраженно мифологический характер. Из пота его левой подмышки родились мужчина и женщина, а одна его нога родила сына от другой, и так зародился род инеистых великанов. Имира вскормила своим молоком корова Аудумла («Кормилица»), вышедшая из рас из растаявшего льда. В том месте, где корова лизала солёный лёд, изо льда родился *Бури* («Родитель»). Андрогинность этого божественного прародителя позволяет соотнести его с германским богом *Туисто,* имя которого означает «двупалое существо». Из плоти Имира сотворена земля, костей – горы, крови – море, из черепа – небосвод. Перед нами – мотивы, восходящие к древнейшей космогонии индоевропейского времени, свидетельствующие о древнем характере германской мифологии. Имир, из тела которого сотворена земля, в германской мифологии является и прародителем богов и их противников – великанов, а из червей, заведшихся в теле убитого Имира, произошли карлики.

Сын Бури *Бор* («Рожденный») женился на *Бестле,* дочери великана *Белъторна,* у них родились три сына: *Один, Вши* и *Ве.* Три брата поссорились с Имиром и убили его. В крови Имира утонули все инеистые великаны, кроме *Бергельмира* («Ревущий как медведь») с женой и детьми. Один, Вили и Ве сбросили труп Имира в Гинунгагап, и из его трупа сотворили мир.

Из крови Имира создали море и воды, из плоти землю и карликов – *цвергов,* из черепа – небосвод, углы которого поддерживали четыре карлика, из костей и зубов – горы, валуны и камни, из волос – деревья, кусты и травы. Земля была создана круглой, ограждённой со всех сторон кольцом океана, в котором обитает мировой змей. По берегам океана боги отвели место великанам – *Утгард* («Мир за оградой») или *Ётунхейм* («Страна великанов»). Посреди земли боги построили из ресниц Имира укрепление *Мидгард* («Средиземье») – место обитания людей. Затем были созданы люди.

Первую человеческую пару Один, Вили и Ве (в «Старшей Эдде» – *Один, Хёнир* и *Лодур)* сотворили из двух деревьев – *Аска* ("Ясень") и *Эмбли* («Ива»). Первые люди получили жизнь от Одина, от Хёнира (Вили) – способность ощущать, от Лодура (Ве) – человеческий облик и речь.

Божественными братьями был создан Хель («Могила», «Тайное убежище») – мир мёртвых, дорогу в который стережёт чудовищный пёс Гарм и река Гъёлль («Ужасная»). Все умершие, погибшие достойно (в бою), отправляются в Вальхаллу («Чертог убитых»), остальные в Хель. Существовали ещё и некие Берега мёртвых, где умершие преступники подвергаются страшным мукам.

В последнюю очередь было создано жилище богов *Асгард* («Ограда асов»). Это высокая цитадель в середине Мидгарда, где находится Вальхалла.

Всего в процессе создания было создано «девять земель»: мир асов, ванов, светлых альвов, темных альвов, людей, великанов, сынов Муспелля, мёртвых и карликов – цвергов.

Согласно вертикальной модели мироздания в центре мира возвышается мировое древо – ясень *Иггдрасилъ* («конь Игга», *Игг* – эпитет Одина), под которым ежедневно собирается совет

богов. Ветви Иггдрасиля простёрты над всеми мирами и поднимаются выше неба. Он структурно объединяет различные уровни мира, дерево жизни и судьбы. О связи Иггдрасиля с исполнением предопределённых событий говорит то, что забота о нем поручена *норнам* – древнегерманским богиням судьбы.

Один корень Иггдрасиля находится в мире богов, и под ним находится источник судьбы *Урд,* у которого обитают три *норны* – богини судьбы: *Урд* (судьба), *Верданди* (становление) и *Скульд* (долг). Они прядут нити человеческих судеб и в час смерти обрывают их, являются хранительницами мира, который будет стоять до тех пор, пока стоит ясень Иггдрасиль. Норны ежедневно поливают Иггдрасиль водой из источника Урд, предотвращая гниение и залечивая раны, нанесённые обитателями мирового древа: белкой *Рататоск* (грызозуб), драконом *Нидхёггу* и четырьмя оленями *(Дайн, Двалин, Дунейр* и *Дуратрор),* живущими в сучьях и питающимися корой и листьями. Второй корень находится в мире инеистых великанов и под ним есть источник мудрости *Мимир.* Третий корень находится в Нифльхейме, под ним течет источник всех рек Хвергельмир, и живёт дракон *Нидхёгг,* подгрызающий корень.

С Иггдрасилем связано главное святилище, в котором сами боги совершают высшее правосудие (здесь мы снова видим связь судебной и ритуально–сакральной сфер).

Представление о мировом древе занимает важное место в германской эсхатологии. Конец света (*Рагнарёк*) мыслится как последствие падения мирового древа, корни которого подгрызают дракон и змеи, а листья истребляют олени.

Жилище богов скандинавского пантеона, Асгард, тоже находится в центре мироздания, но в отличие от мирового дерева оно помещено вверху.

Асгард – небесная золотая крепость–дворец богов, известная также как «Чертог радости», построенная каменщиком *Хриммурсом* за «зиму». Мифология содержит авантюрные сюжеты, связанные с желанием богов отказать в вознаграждении Хримтурсу, который в результате развития интриги не смог выполнить строительство в отведённый срок. В результате интриги Локки, сорвавшего строительство, Хримтурс впадает в

«великанову ярость», в результате чего боги узнают в каменщике горного великана – представителя расы непримиримых противников богов, и Тор убивает его.

С Асгардом связано построенное богами святилище *Вингольв,* предназначенное для богинь. В «Младшей Эдде» Вингольв также описывается как подобный Валгалле чертог павших воинов и как место, предназначенное праведным людям.

Изначально Асгарт населяли боги–асы, тогда как ваны обитали в Ванахейме. В результате соглашения, главные божества ванов поселяются в Асгарте, дополняя единый пантеон отождествляемыми с ванами достатком и плодородием. Время строительства Асгарда в «Младшей Эдде» ассоциируется с мифологическим «золотым веком», это было замечательное время, когда даже домашняя утварь изготовлялась из золота.

Согласно римской интерпретации Тацита, наиболее почитаемыми богами германо–скандинавского пантеона были: Меркурий *(Бодан – Один),* Марс *(Тие – Тюр),* Геркулес *(Донор – Тор*) и Исида *(Фрейя – Фригг).*

Древний германский бог войны, который почитался под разными именами, среди которых основные Тив (Тиваз) и Тюр, был изначально величайшим богом, объединявшим функции небесного божества, бога войны и хранителя законов, председательствующего на тингах. Исследователи соотносят его имя «Тиваз» с греческим Зевсом, но здесь скорее имеет место не заимствование, но общее происхождение.

Позднее культ этого бога вытесняется культом Одина (Вотана), который постепенно обретает черты главного бога обладающий духовной властью и тайным знанием магии рун. Знание рун открылось Одину в результате особой инициации – согласно «Старшей Эдде» для овладения мудростью Один девять дней висел на ветвях мирового древа Иггдрасиль, пронзённый собственным копьём и принесённый в жертву самому себе. В качестве покровителя воинов, Один считался хозяином небесного чертога Валгаллы, где сражаются и пируют павшие воины в ожидании Рагнарёк. При этом сам Один не участвует в трапезах, пищей ему служит только вино.

Тацит свидетельствует о культе богини *Нерты,* развитом среди обитателей Датского полуострова и Шлезвиг–Гольштейна. Ритуалы, посвящённые Нерте, совершались жрецами, которые одни могли прикасаться к изображению богини. Указание на то, что эти обряды должны проводиться в отсутствии железных изделий, общий характер культа, сопряжённый с аграрной проблематикой, позволяет предположить связь Нерты с индоевропейским почитанием Матери–Земли.

Пантеон германского язычества является двусоставным – его образуют боги–асы и боги–ваны. Наиболее почитаемые и известные из асов – *Тюр, Один* и *Тор,* из ванов – *Ньёрд, Фрейр* и *Фрея.*

Асы представляют собой поколение богов, связанных с культом войны и сакральным знанием, тогда как боги–ваны обеспечивают плодородие и достаток. Несмотря на могущество, боги германского пантеона не обладают абсолютным бессмертием, их бессмертие носит скорее потенциальный характер, оно зависит от ряда внешних причин. Отсутствие совершенного бессмертия богов проявится в битве Рагнарёк, в результате которой произойдёт их гибель и конец света.

Сосуществование асов и ванов не всегда было мирным. Скандинавский эпос повествует о длительной и напряженной вражде этих богов, которая в итоге привела к миру. В представлении о посмертном существовании отчётливо проявился воинственный характер германских племён. В скандинавской мифологии павшие в бою храбрые воины продолжают своё существование в принадлежащем Одину небесном чертоге Валгалла.

В мифологии Валгалла изображается прежде всего как пиршественный зал и святилище, в котором павшие в бою воины ожидают эсхатологическую битву Рагнарёк. Рагнарёк в германской эсхатологии трактуется как битва богов и чудовищ, в результате которой произойдёт разрушение и гибель мира и его последующее возрождение. Эсхатологическим событиям предшествуют периоды «двух зим»: первый период – три года войн, второй – три года свирепого холода. Предвестником Рагнарёк является также тотальное падение нравственности – и

всеобщее озлобление, и космические катастрофы – освобождение мирового змея, волка Фенрир, который проглотил солнце, и т.п.

Изначально германские религиозные обряды совершались под открытым воздухам в святилищах, созданных самой природой. Участники обрядов и совершители жертвоприношений собирались в священных рощах, на лугах, на берегах болот и водоёмов, в которые бросали вотивные приношения. В германских религиозных традициях существовали места, связанные с культом какого–либо бога германского пантеона, которые по сути являлись святилищами этих божеств. Анимизм, сохранявшейся на протяжении всей истории германского язычества, проявлялся в культе священных мест, связанных с почитанием духов природы и погодных явлений. Существовала вера в добрых духов земли, которые обитали в холмах, рощах и водопадах, и в честь которых совершались ритуальные трапезы.

Почитание богов в открытых святилищах существовало и у континентальных германцев, и у скандинавов. Почитание дуба как дерева Тора было распространено викингами за пределы германской культуры.

В Скандинавии археологами реконструирован более сложный тип древнегерманского святилища, который представлял собой огороженное канатом или забором священное пространство. Такое святилище могло включать в себя искусственные курганы со следами захоронений и мегалиты. Собственно германские храмы, упоминаемые источниками, видимо не были распространены, и если существовали как явление (а не как исключение), то не носили массового характера. В «Саге о людях с Песчаного берега» описывается храмовая постройка, которая представляла собой большой дом. В этом здании находились скамьи для почётных участников обряда, жертвенник, на котором в том числе приносились клятвы. На жертвеннике помещались ритуальное кольцо и чаша. Вокруг жертвенника были помещены идолы богов.

Святилище в Тронхейме, описанное С. Стурлусоном, собирало во время ритуальных праздников значительное число

местных жителей. Угощение для участников праздника и животные для жертвоприношений приносились местными жителями. Ритуал совершался вождём, который совершат жертвоприношения и благословлял принесённые людьми напитки и еду. Праздник включал ряд ритуальных тостов, за Одина, победу и короля, за богов, урожай, местного вождя, умерших родственников.

Изображения богов в большинстве случаев представляли собой различного размера скульптуры с антропоморфными (иногда условными) чертами. В большинстве случаев это были очень примитивные изображения, грубо вырезанные из дерева. По данным археологии, подобные деревянные изображения богов устанавливались на каменных платформах около болот, в которые бросали вотивные приношения и другие жертвы. Извлечённые из болот в процессе археологических раскопок мумифицированные тела людей в значительной части интерпретируются как результат человеческих жертвоприношений.

Существовали и более сложные идолы, которые устанавливались на специальных подставках, украшались золотом и серебром, а иногда и облачались одеждами. Для придания большей торжественности и сакральности важным мероприятиям, таким, как тинги, на них могли приноситься изображения богов, заимствованные из святилищ. Сохранились сведения, что для особо чтимых изображений совершались ежедневные приношения хлеба и мяса, которые проводились вплоть до христианизации.

В Упсале обряды, посвящённые *Фрейру,* сопровождались ритуальной пантомимой и звоном колокольчиков. Очевидно, что в честь этого и других богов исполнялись песнопения, в которых прославлялись их могущество и подвиги.

Германская *эсхатология* изложена в мифе о *Рагнарёке* («Судьба богов», «Гибель богов»).

Рагнарёк – это полное уничтожение мира силами зла. Его началом будет упадок нравственности, родственных чувств, чести и достоинства у человечества. Три зимы весь мир будет охвачен страшной войной всех против всех. Затем настанет

страшная зима – *Фимбулъветр*, после чего волки преисподней поглотят солнце и луну, мироздание содрогнётся, и на свободу вырвутся волк *Фенрир* и мировой змей Ёрмунганд. Корабль, сделанный из ногтей мертвецов – Наглъфар, под руководством Локи выведет всех мертвецов из Хель. Фенрир, открыв пасть, начнёт пожирать мир, а Ёрмунганд затопит его своим ядом. К ним присоединится Сурт с огненной ратью из Муспелля. От тяжести врагов мост Биврёст рушится, и силы зла собираются собираются на равнине *Вигрид.* Локи руководит этой армией чудовищ и мертвецов, к которым присоединяются и инеистые великаны *Хрюма.* Тогда бог *Хеймдаллъ* протрубит в рог *Гьяллар–хорн,* призывая богов и *эйнхериев* (погибших героев) на бой, и объединённые силы богов вступят в битву. Один вступает в бой с Фенриром, Тор с Ёрмунгандом, Фрейр с Суртом, *Тюр* с *Гармом.* Тор убивает противника, но гибнет сам, гибнут Фрейр и Тюр, Фенрир проглатывает Одина, но сын Одина *Видор* убивает его. В процессе битвы Сурт мечет огонь на землю и уничтожает весь мир. Так заканчивается Рагнарёк.

После его завершения будет создано новое небо, земля и Хель. Часть богов выживет – сыновья Одина Видар и *Вали* поселятся на месте Асгарда, где объединятся с сыновьями Тора – *Моди* и *Магнии* и вернувшимися из Хель *Бальдром* и *Хёдом.* В роще *Ходдмимир* спрячутся два человека – *Лив* ("Жизнь") и *Ливтпрасир* («Пышущий жизнью»), которые и восстановят людской род.

Пантеон германских племён включал в себя как общих, так и локальных племенных божеств. В нем выделяется две группы богов: *асы* и *воны.*

Асы (большинство из которых являются прямыми родственниками Одина) составляют большинство древнегерманского пантеона. В «Младшей Эдде» перечисляется 12 важнейших из них: Один (*Вотан* – бог воинов, сокровенной мудрости, поэтического дара и экстатического вдохновения), Тор (бог грома), *Ньёрд* (бог плодородия и богатства), Тюр (бог неба, мудрости и победы), *Браги* (бог поэзии), Хеймдалль (страж радужного моста Биврёст, соединяющего Мидгард и Асгард), Хёд (бог зимы), Видар (бог молчания), Вали (бог мщения), *Улль* (бог

лыжников и стрелков), *Форсети* (бог – покровитель *тинга* (собрания свободных)), Локи. В большинстве германских языков имена наиболее почитаемых божеств из асов вошли в название дней недели.

Богам–асам соответствуют богини–асы, образующие пары с мужскими божествами. Большинство женских божеств германского пантеона являются хтоническими, олицетворяющими различные аспекты плодородия.

Во главе асов стоит Один. Он сочетает в своём образе функции верховного жреца и верховной жертвы, ибо дважды сам себя приносит в жертву. Кроме того, Один имеет целый ряд черт, характерных для шамана. Позднее он приобретает черты верховного демиурга.

Особого внимания заслуживает образ *Локи* (предположительно – бог огня). Он сын великана, задавшийся целью погубить богов и мироздание. Локи по существу является *трикстером*: с одной стороны, это зловредное существо, глава сил зла, призванных уничтожить мир, с другой – бог–демиург и культурный герой. От жены *Сигюн* он имеет сыновей – *Нари* и *Вали.* Когда Локи стал причиной смерти *Балъдра* (умирающего и воскресающего божества), боги связали его кишками Нари и заточили в Хель, где на лицо ему капает змеиный яд (Сигюн собирает яд в чашу, но временами он попадает на лицо Локи), вызывая судороги – землетрясения. От великанши *Ангрбоды* (сулящая горе) Локи, съев её сердце, зачал и родил трёх хтонических чудовищ: волка Фенрира, мирового змея Ёрмунганда и *Хель* (хранительницу мира мёртвых).

Ваны – группа малочисленных божеств, связанных с плодородием и воспроизводством. К ней относятся *Нертус* (бог плодородия и растительности), *Фрейр* (бог лета, урожая, богатства), *Фрейм* (богиня любви и красоты), *Гуллъвейг* (злая колдунья). Две группы божеств первоначально находились в состоянии войны друг с другом, затем заключили перемирие, обменявшись заложниками.

Пандемониум (от греческого *пан даймонон* – «место сбора злых духов») германцев крайне обширен: это духи плодородия *альвы,* девы смерти *валькирии,* забирающие мёртвых героев в

Вальхаллу; *эйнхерии; норны,* священные животные: вороны, козлы и т.д.; карлики – *цверги·,* великаны – *хрим–турсы;* великаны – *ётуны;* чудовищные великаны – *тролли;* оборотни – *вервольфы* и т.д.

В германской религии существовали воинские культы, основанные на тайных мужских и женских союзах, – это общественные организации, создаваемые на этапе разложения общинно–родового строя для ниспровержения матриархата и закрепления патриархата в семье и обществе. Одновременно это механизм сохранения и реализации власти правящей верхушки общества. Они предполагали принесение в жертву богам войны противников и посвящение самих себя богу смерти. Наиболее известным тайным мужским союзом германцев являлись берсерки (наряженные медведями).

В древнегерманской религии активно использовались разнообразные обряды гадания, магические практики, шаманские инициации и жертвоприношения, в том числе и человеческие (последние особенно широко применялись при похоронных обрядах). Коллективные обряды совершались, как правило, под открытым небом, в рощах, посвящённых конкретным божествам. Индивидуальные обряды совершались в рамках семейной общины. Функции жреца выполнял глава семьи, функции племенного (верховного) жреца – конунг. Жречество существовало, но ещё не оформилось в самостоятельный социальный институт.

Сохранились поздние сведения, относящиеся ко времени начала христианизации Швеции, о регулярных «языческих фестивалях», которые совершались каждые девять лет при огромном стечении народа. Во время этих фестивалей совершались различные жертвоприношения, в том числе и человеческие. Адам Бременский (XI в.) упоминает, что во время этих фестивалей приносилось в жертву девять человек. Судя по всему, практика человеческих жертвоприношений всегда составляла неотъемлемую часть германской религии. Античные авторы свидетельствуют, что захваченные германцами пленные посвящались богу войны через ритуальное повешение. Ритуальные повешения жертв совершались и в Упсальском

святилище – деревья окружавшей его рощи считались священными из–за принесённых там жертв.

Как уже говорилось, институт жречества в германских религиозных традициях не получил особого распространения. На жертвоприношениях и ритуальных праздниках роль жреца могла исполняться вождём, а судебная власть и жреческие функции могли объединяться в лице одного представителя племенной аристократии. Вероятнее всего, профессиональные жрецы совершали служение в крупных святилищных комплексах. Такое жречество описывается источниками в связи со святилищами Швеции и Дании.

На более низкой социальной ступени находились знахари и прорицатели, которых приглашали для совершения различных магических и прогностических обрядов. Скандинавский эпос сохранил описание женщин–прорицательниц, которые назывались вёлъвы. В состоянии транса они были способны предвидеть будущее. Обряды вёльв, используемые ими ритуальные песнопения и заклинания, обряды вызова духов, использование ритуальных одежд, сшитых из шкур животных и магического посоха, практики транса и т.п. позволяет рассматривать вёльв как германский аналог шаманизма.

Начавшийся в IV в. процесс христианизации германских племён завершил развитие древнегерманских религиозных верований, но их традиции были крайне сильны, что привело к формированию религиозного синкретизма – переплетения христианской и древнегерманской религиозных традиций. Вплоть до XX в. в аграрных культах и домашней обрядности сельскохозяйственного населения Германии бытовали многие элементы древнегерманской религии. В то же время оккультная интерпретация германского язычества, связанная с идеологией «Третьего Рейха» и способствовавшая развитию болезненного интереса к этой теме, как таковая лишена научного значения.

3.8. Восточнославянское язычество

Наличие в святилищах захоронений людей, умерших естественной смертью, позволяет предположить, что эти захоронения принадлежат местным жрецам. Они не обособились в отдельное социальное сословие, хотя бы потому, что большая часть частных, семейных и родовых обрядов исполнялась главой рода или семьи.

Из–за отсутствия надёжных источников, вопрос о верованиях праславянской общности остаётся полемическим. С достаточной степенью достоверности можно предположить, что предки славян развивали собственные религиозные воззрения на общем фундаменте индоевропейской мифологии.

Данные сравнительного языкознания подтверждают тот факт, что обозначение бога неба у различных индоевропейских народов восходят к одному источнику. Можно предположить, что наличие у славян древнего культа небесного бога (иногда отождествляемого с самим небом как объектом религиозного поклонения), является как раз частью такого индоевропейского наследия. Сторонники этой точки зрения предполагают, что именно культ небесного бога занимал центральное место в религиозных традициях индоевропейской общности, причём данному культу были фактически подчинены прочие религиозные верования.

С меньшей степенью надёжности можно предположить наличие общеславянской космогонии, восходящей к тому же индоевропейскому наследию. Ряд исследователей рассматривает религиозное почитание неба – небесного бога в праславянской общности в качестве особой религиозной системы, обозначаемой термином «прототеизм».

Эта точка зрения отражена в работах польского исследователя **Г. Ловмянского**. Согласно его взглядам, религия праславянской общности является продуктом взаимодействия прототеизма и полидоксии (под последним термином в религиоведении понимается поклонение многочисленным различным духам, могущественным мифическим существам, природным объектам, и т.п.).

Академик **Б. Рыбаков**, напротив, утверждал наличие в праславянской общности достаточно развитого политеизма, однако большинство учёных не разделяют этой концепции. Критика этой теории содержится в монографиях российского историка **Л. С. Клейна**.

Обособление древних славян от индоевропейской общности произошло уже в глубокой древности, вероятно, в III тыс. до н.э. Очевидно, что после этого обособления славяне продолжили жить совместно, в рамках так называемой праславянской общности. Примерно к середине I тыс. н.э. начинается распад праславянской общности и образование трёх отдельных языковых групп: восточных, южных и западных славян.

Языческие верования восточных славян восстанавливаются на основе письменных источников, данных археологии, этнографического материала и данных сравнительно–исторического языкознания. Среди письменных источников наибольший интерес представляют древнерусские летописные и агиографические тексты, в которых языческие верования представлены в контексте христианизации Руси. Бесценный материал, позволяющий реконструировать эти верования, содержится в *Повести временных лет* (начало XII в.), новгородских летописях, Софийской летописи, житии Владимира и других памятниках. Кроме того, для изучения восточнославянского язычества используются свидетельства византийских авторов – **Прокопия Кесарийского** (ум. ок. 562), императора **Константина Багрянородного** (905–959), **Льва Диакона** (р. ок. 950) и арабских учёных, купцов и путешественников X–XI вв. – **ибн Фадлана, Масуди, ибн Росте, ал–Балхи** и др.

Использование данных археологии и этнографии для изучения религиозных представлений восточных славян затруднено тем, что религиоведческая интерпретация этих материалов, как правило, не бывает однозначной. Очевидно, что представленные в письменных источниках сведения о дохристианской религии восточных славян относятся к позднему периоду развития религиозных представлений, сложившемуся накануне принятия христианства.

Наиболее древней формой праславянской религии был культ сил природы, который на этнографическом материале прослеживается, как минимум, до начала XX в. в персонажах низшей демонологии – лешем, водяном, домовом, русалках и т.п.

Леший – один из наиболее популярных персонажей славянской демонологии, дух – хозяин леса, повелитель лесных зверей. В народном восприятии леший обладал как зооморфными, так и антропоморфными чертами. Несмотря на некоторую злокозненность характера, леший не может считаться однозначно враждебным человеку существом. Леший способен изменять свой облик и рост, он может сбить человека с пути – заставить блуждать в лесных чащобах. По мнению антропологов, многое в образе лешего сближает его с заложными покойниками. Антрополог **Д. К. Зеленин** упоминает о существовании представлений о том, что леший не чужд эротического влечения к женщинам.

Другой известный в славянской мифологии образ – *водяной*, который почитался в качестве духа – хозяина водного мира, обитающего в воде повелителя рыб и существ низшей демонологии – *русалок.* Обитает водяной, по поверьям, на дне глубоких омутов. Образ водяного сочетает в себе антропоморфные и зооморфные черты, к царству водяного относятся также утопленники. Считалось, что водяной – существо коварное и враждебное человеку, он способен утопить купающихся, прорвать плотину мельницы, распугать рыбу. Для умилостивления водяного ему приносились жертвы.

В качестве духа – хранителя дома почитался *домовой* – существо, расположенное к человеку, по крайней мере – ему не враждебное. Находящимися под особым покровительством домового считались домашние животные. Однако домовому в народном восприятии была свойственна избирательность, иногда – злокозненная: о любимых им животных он заботится, а нелюбимым – всячески досаждает.

Для того чтобы домовой благоволил к людям, его «задабривали», т.е. совершали мелкие приношения и т.п. Считалось, что разгневанный домовой начинает пугать людей,

бить их по ночам, портить и ломать вещи. Напротив, от благорасположенного домового ожидали различную помощь, предупреждение о наступающих несчастьях, помощь в работе по дому. К домовому относились с большим уважением и страхом, его боялись прогневить неосторожным словом или поступком.

При переезде в новый дом совершался особый ритуал «приглашения» домового переехать вместе с хозяевами.

Культ домового, лешего, водяного, вероятно, связан с верой в навий и представлениями о заложных покойниках.

Заложными покойниками считали умерших неестественной смертью, скончавшихся в пути странников, бродяг, горьких пьяниц и т.п. Тела их лишались традиционного погребения в земле, но оставлялись на её поверхности и закидывались – «закладывались» ветвями растений. Считалось, что заложные покойники нечистые, поэтому их ингумация может вызвать гнев земли, более того, существовали поверья, что и сама земля отказывается принимать тела заложных покойников. Они рассматривались как источник потенциальной угрозы для живых, могли быть причиной эпидемий, засух и иных стихийных бедствий. Считалось, что тела заложных покойников не поддаются тлению, поэтому они способны периодически возвращаться в мир живых, принося неприятности и беды.

Последнее сближает заложных покойников с древними представлениями о навьях.

Навьи в славянской мифологии выступали как вообще неупокоенные души умерших, способных и жаждущих оказывать вредоносное влияние на мир живых. Для защиты от воздействия навий использовались амулеты и другие формы магический защиты, также делались приношения для их умилостивления. На миниатюре Радзивиловской летописи, изображающей нападение навий на Полоцк, они изображены в виде черных демонических существ, покрытых шерстью, хвостатых, однако сохраняющих некоторые антропоморфные черты. Считалось, что навьи насылают болезни и наносят смертельные раны людям.

Скорее всего, обрядность перечисленных культов не была разработанной и сводилась к разрозненным магическо–умилостивлительным действиям.

С восточнославянским язычеством связано почитание священного дерева – дуба, о чем свидетельствуют находки дубовых стволов, «украшенных» кабаньими челюстями, что говорит об их культовом предназначении.

Параллельно с культом природных сил развиваются анимические верования, связанные с почитанием умерших, «чистых» покойников, которые выступают как доброжелательные духи предков, заботящиеся о соплеменниках. Как уже говорилось, существовала вера и в злых духов, которые способны приносить несчастья, насылать различные беды. Постепенно анимические верования вытесняют культ природных явлений.

Религиозные представления славян развивались на древнем фундаменте индоевропейской мифологии, поэтому следует с большой осторожностью относиться к различным теориям заимствования древними славянами объектов религиозного культа и обрядовых практик у их соседей – балтийских и других индоевропейских племён. Скорее всего, большинство параллелей объясняется не заимствованием, но единством источника религиозных представлений, восходящего к эпохе древнего праиндоевропейского единства.

С момента обособления славян от индоевропейской общности и до крещения Руси (конец IX в.) религиозные верования славян претерпели значительное развитие, однако ранние формы верований не отмирали, но продолжали существовать наряду с более поздними. В результате накануне крещения религиозные представления славян включали в себя как наследство анимизма, так и сформировавшиеся политеистические представления. О богах древних славян существуют хотя и достаточно многочисленные, но разрозненные и лаконичные летописные свидетельства.

Ряд важных свидетельств о нем имеется в Повести временных лет. При описании заключения договора, завершившего поход князя Олега на греков (912 г.), летописец отмечает, что славяне «клялись оружием своим, и Перуном, богом своим, и Волосом, богом скота, и утвердили мир». Перун,

как бог славян, упоминается и в договоре 945 г., заключённом в Царьграде послами князя Игоря.

Культ *Перуна* реконструируется достаточно полно, поскольку упоминания о нем во множестве содержатся в литературных памятниках, а имя его отчётливо фиксируется в названиях населённых пунктов, гор, озёр и т.п. Перун – общеславянский бог грозы и грома, при этом существуют определенные параллели между культами Перуна и германо–скандинавского Тора или балтийского Перкунаса. Однако объясняется это не столько заимствованиями, сколько тем, что почитание перечисленных богов восходит к единому индоевропейскому основанию.

Древнерусские летописи описывают идол Перуна как антропоморфное изображение немолодого мужа, с серебряной головой и золотыми усами. Святилища Перуна размещались на вершинах гор, и представляли собой открытые площадки, огороженные ритуальным валом, за которым находился идол Перуна и горели священные костры.

Культ Перуна был особенно популярен среди княжеских дружинников и вообще – военной аристократии, имя этого бога фигурирует в международных договорах древней Руси и Византии как гарант исполнения договорных обязательств. Оружием Перуна были стрелы («громовая стрела»), топор (что тоже сближает Перуна и Тора) и палица. Священным деревом Перуна был дуб, в дубовых рощах проводились некоторые посвящённые Перуну ритуалы. Низвержение идолов Перуна, описанное в ряде летописных сводов, символизировало победу христианства над язычеством.

О *Велесе* известно немного, упоминается он, например, в «Слове о полку Игореве», однако из собственно древнерусских свидетельств функции этого бога восстановлены быть не могут. На основе индоевропейских параллелей можно предположить, что Велес был славянским богом загробного мира.

Ряд исследователей рассматривают «Волос» и известное по древнерусским текстам имя «Велес» как варианты имени одного бога, отличающиеся лишь вокализацией. Однако такие выводы следует признать спорными с лингвистической точки зрения. Кроме того, и в плане содержания они неудовлетворительны, так

как отсутствуют сведения, что Велес имел отношение к скоту или богатству.

Волос характеризуется летописцем как «Скотий бог», т.е. бог – покровитель домашнего скота, также это имя представлено в ряде топонимов. Имя этого бога присутствует и в некоторых летописных отражениях древнерусских международных договоров. Очевидно, что функции Волоса не ограничивались покровительством домашним животным, но были шире. В древнерусском языке слово «скот» могло использоваться для обозначения богатства как такового.

После христианизации в культуре «двоеверной» Руси произошло слияние культа Волоса и христианского св. Власия.

С именем Велеса связана так называемая «Велесова книга». Под этим названием известен текст, опубликованный в 1950–х гг. за границей и содержащий якобы достоверные сведения по праславянской истории, мифологии и религии, написанный язычниками задолго до крещения Руси. Данный текст, как сообщалось об этом публикаторами, был обнаружен вскоре после революции 1917 г. в Курской (вариант – Орловской) губернии офицером Т. А. Изенбеком, вывезен за границу, где позднее был опубликован в эмигрантских изданиях. Текст «Велесовой книги» был якобы нанесён на деревянные дощечки при помощи своеобразного алфавита, похожего на рунический, позднее эти дощечки были объявлены пропавшими. Как и следовало ожидать, публикация «Велесовой книги» вызвала ажиотаж в прессе, однако проведенные исследования показали, что «Велесова книга» представляет собой позднюю подделку (ориентировочно XIX в.).

Важное летописное свидетельство о древнерусских богах содержится в Повести временных лет, относящейся к 980 г. В нем говорится о своеобразной реформе языческого пантеона, проведённой по настоянию князя Владимира в начальный период его правления. В переводе академика Д. С. Лихачева этот текст выглядит следующим образом: «И стал Владимир княжить в Киеве один и поставил кумиры на холме за теремным двором: деревянного Перуна с серебряной головой и золотыми усами, затем Хорса, Даждьбога, Стрибога, Симаргла и Макошь.

И приносили им жертвы, называя их богами, и приводили к ним своих сыновей и дочерей…»

Данное свидетельство летописи, при всей его кажущейся простоте, оставляет открытым целый ряд вопросов.

Трудно объяснить отсутствие в этом перечне «скотьего бога» Волоса, который, будучи гарантом клятв, очевидно, занимал важное место в древнеславянской религии.

Загадочным остаётся и имя Симаргл, которое не поддаётся однозначной интерпретации.

И наибольшее число вопросов связано с источником, лежащим в основе летописного свидетельства: опирался ли летописец на устную традицию, восходившую ко времени описываемых событий, или же использовал для описания случайные отрывочные сведения о реальном язычестве славян? Последнюю точку зрения разделял, например, авторитетный исследователь восточнославянского язычества **В. Й. Мансикка**, утверждавший, что данный перечень богов «составлен летописцем из случайных, где–то им услышанных, отчасти даже литературных, чуждых, во всяком случае, непопулярных и нерусских языческих имён». Другие учёные, и в их числе академик **Б. А. Рыбаков**, относились к данному летописному свидетельству с доверием, исходя из того, что упомянутые в нем боги не представляют собой случайного перечня или ошибки переписчика.

Если культ Перуна в общих чертах понятен, то образ *Хорса* во многом остаётся загадочным. Его принято интерпретировать как солнечного бога славянского пантеона. Трудно интерпретируемое свидетельство о Хорее содержится в «Слове о полку Игореве», где говорится, что Всеслав Брячиславич «ночью… великому Хорсу волком путь пересекал». В свидетельстве немецкого путешественника **Вундерере**, посетившего Русь в конце XVI в., содержится упоминание о двух расположенных около Пскова древних идолах, в один из которых, изображавший змееборца, державшего в одной руке меч, а в другой – солнечный луч, был, по его мнению, идолом Хорса. Несмотря на то что значительно позднее один из двух описанных Вундерером идолов был действительно обнаружен, в

целом упоминание им о Хорсе–змееборце не может считаться надёжным.

К сожалению, о *Даждьбоге* и *Стрибоге* известно и того меньше. Можно предположить, что Стрибог почитался как повелитель ветров, а Даждьбог как источник богатства, бог, одаривающий человека изобилием материальных благ. Но такая интерпретация строится на одной из этимологий имени Даждьбог, согласно которой последнее восходит к словоформе «*даждъ*» (дай). Далеко не все исследователи с этим согласны. Из свидетельства **Иоанна Малалы** следует, что Даждьбог ассоциировался с культом Солнца. Не исключено, что культ Даждьбога восходит к древнему индоевропейскому почитанию огня. В «Слове о полку Игореве» Даждьбог выступает как предок–покровитель древнерусской общности – воины князя Игоря именуются «даждьбожьими внуками».

Образ *Симаргла* тоже во многом остаётся загадочным. Ни происхождение имени этого божества, ни его функции, ни тем более иконография до настоящего времени надёжно не прояснены. Возможна генетическая связь Симаргла и *Сэнмурва* – крылатого пса древнеиранской мифологии. В частности, этой гипотезы придерживался академик Б. А. Рыбаков, который проводил параллели между Симарглом – Сэнмуром и изображениями мифических крылатых существ, известных по древнеславянскому прикладному искусству.

Из летописей известно имя единственной богини славянского пантеона *Макошъ.* Сравнительные изучения древних мифологий позволили сделать предположение о некоторых параллелях между её культом и культами древнегреческих мойр и германских норн – богинь судьбы. Большинство исследователей интерпретируют Макошь как богиню судьбы и покровительницу урожая. Б. А. Рыбаков предполагает, что её имя двусоставное: *Ма* (сокращенное «мать») и *Кош* (урожай, изобилье), т.е. Макошь – «мать урожая», однако такая интерпретация не является общепринятой, а с лингвистических позиций кажется вообще невозможной. Некоторые исследователи объясняют имя Макошь финоугорским заимствованием.

Древнерусские памятники христианской антиязыческой апологетики упоминают о существовании культа бога (?) *Рода* и *рожаниц.*

В некоторых из этих текстов отожествляют культ Рода с верой в отвлечённое понятие «судьбы», «счастья», однако трудно представить, что подобные верования были распространены в народе. Из других обличительных текстов следует, что в честь Рода устраивались ритуальные трапезы, во время которых исполнялись особые песнопения, упоминаются и идолы Рода, но о них сложно сказать что–либо определенное [78]. В реконструкции славянского язычества, выполненной Б. А. Рыбаковым, Род занимает место одного из главных богов языческого пантеона Древней Руси, однако это предположение в настоящее время оспаривается рядом учёных.

Упомянутые рожаницы могут быть интерпретированы как персонажи низшей демонологии, связанные с представлениями о судьбе.

Важнейшим атрибутом языческого культа древних славян были изготовленные из дерева или камня антропоморфные изображения – *кумиры* (идолы), перед которыми совершались моления и жертвоприношения. О том, что именно рукотворные кумиры были символическим центром языческой религии, говорит тот факт, что христианизация древнерусских городов сопровождалась низвержением языческих кумиров, в ходе которого изображения богов претерпевали «ритуальное глумление» – их волочили по нечистотам, били, сбрасывали в реки и т.п.

Известные древнерусские идолы, за незначительным исключением, представляют собой плохо сохранившиеся, грубо выполненные антропоморфные изображения; в силу плохой сохранности и из–за отсутствия достаточных данных они не могут в настоящее время быть сколько–нибудь надёжно соотнесены с известными богами древнерусского пантеона.

Исключение составляет так называемый Збручский идол, обнаруженный случайно в 1848 г. в бассейне р. Збруч (северный приток Верхнего Днестра), хорошо сохранившийся и отличающийся тонкостью камнерезной работы. Этот идол

представляет собой четырёхгранный столб, вытесанный из серого известняка, высотой около двух с половиной метров. Отличительной чертой Збручского идола является богатство композиции, насыщенной различными антропоморфными изображениями. В ней отчётливо прослеживаются три яруса изображения, представленные на всех четырёх гранях столба, которые, очевидно, соотносятся с представлением о «трёх мирах»: мире подземном – царстве мёртвых, мире земном и мире небесном. Представленные на гранях столба антропоморфные изображения интерпретируются достаточно условно. Вероятна связь идола с культовым центром на горе Бохит.

На основании сохранившихся свидетельств можно предполагать, что основные обряды языческого культа совершались в открытых святилищах, в которых были установлены идолы и разжигались священные костры.

Ритуальное значение могли иметь и обнаруженные археологами так называемые болотные городища – расположенные среди болот ровные, почти идеально круглые площадки, обнесённые невысокими валами. Найденные в этих городищах археологами следы костров, остатки деревянных конструкций, каменных вымосток, при почти полном отсутствии культурного слоя, позволяет сделать вывод об их ритуальном назначении.

В отечественной науке традиционно ритуальное значение приписывается и ряду обнаруженных археологами сооружениям – предполагаемым святилищу Перуна в Перыни (около Новгорода), Святилищу князя Владимира в Киеве, Жертвеннику Святовида в древнейшем городище в черте Киева и некоторым другим.

Все эти древние сооружения, совершенно непохожие друг на друга, объединяет крайняя затруднительность их интерпретации в свете каких–либо хозяйственных или военных функций. В любом случае их уникальность препятствует рассматривать эти памятники как типичные славянские языческие культовые объекты.

Неотъемлемой чертой языческого религиозного культа были жертвоприношения, прежде всего умилостивительные. Существовала и практика человеческих жертвоприношений, но она, судя по всему, ко времени принятия славянами христианства стала явлением исключительным.

Наличие развитых религиозных представлений соответствует имеющимся данным о жречестве, которое обеспечивало как проведение языческих ритуалов, так и выполнение астрономических наблюдений, ведение древнего календаря, возможно – гаданий и предсказаний. Языческие ритуалы гаданий предполагали использование «черт» и «рез» – специальных знаков, которые, по свидетельству Черноризца Храбра (X в.), использовались славянами как для гаданий, так и в качестве некоторого аналога письменности. Древнерусские летописи содержат многочисленные подтверждения влиятельности жреческого сословия в древнерусском обществе, волхвы неоднократно становятся центром языческой реакции, они не только противостоят христианскому духовенству, но и оказываются в состоянии возглавить достаточно массовые народные движения сторонников «древней веры».

Несмотря на то что славянское язычество не создало письменной традиции, только на этом основании не следует рассматривать его как религию исключительно примитивную.

Восточнославянское язычество в рудиментарных своих формах, на уровне фольклорных представлений сохранилось в сельской местности вплоть до XX в. Процессы секуляризации, происходившие в российском обществе почти на протяжении столетия, романтизация древнеславянских верований, невежество и откровенное мифотворчество привели к тому, что на рубеже XX и XXI вв. в России появилось и процветает множество самых разнообразных псевдоязыческих культов (неоязычество), не имеющих, по существу, никакого отношения к древним религиозным верованиям наших предков.

Вопросы и задания для самопроверки

Что такое миф, какова его природа и сущность?

Как взаимодействуют друг с другом мифология и религия?

Какие ранние формы религии связаны с мифологией и что они из себя представляют?

Какие, на ваш взгляд, общие черты объединяют религии древнего Средиземноморья?

Какие общие черты и закономерности можно выявить в индоевропейских религиях политеизма?

Охарактеризуйте специфику месопотамской религии, назовите её основные характеристики и обоснуйте специфическую картину мира месопотамских религий.

Дайте характеристику религии Древнего Египта. Какие мифологические системы легли в основу этой религии?

Расскажите о представлениях древних египтян о душе и загробном мире. Как эти представления повлияли на культуру Древнего Египта?

Какие этапы развития древнегреческой религии вы знаете?

Как соотносятся между собой древнегреческая религия и мифология?

Какое влияние древнегреческая религия оказала на развитие европейской культуры?

Каковы специфические особенности религии Древнего Рима?

Укажите систему соответствий между богами Древней Греции и Древнего Рима.

Какова роль древнеримской религии как государственного культа?

Какое влияние древнеримская религия оказала на развитие европейской культуры?

Укажите основные характеристики древнегерманской религии.

В чем специфика древнегерманской эсхатологии?

Расскажите о развитии древнеславянской религии и укажите основные подходы к изучению религии восточных славян.

Обоснуйте на примерах феномен двоеверия.

Список литературы

Андреева, Ю. В. Крито–микенский мир / Ю. В. Андреева // История Древнего Мира. Ранняя Древность. – М., 1983.

Африка. Энциклопедический словарь. В 2 т. Т. 1. – М., 1986.

Бадж, У. Египетская религия. Египетская магия / У. Бадж. – М., 1995.

Грейвс, Р. Мифы Древней Греции / Р. Грейвс. – М., 1992.

Греков, Б. Д. Киевская Русь / Б. Д. Греков. – М., 1953.

Гриненко, Г. В. Хрестоматия по истории мировой культуры: учеб. пособие / Г. В. Гриненко. – М., 2005.

Древний Египет. Энциклопедия / под ред. В. В. Солкина. – М., 2005.

Дюркгейм, Э. Элементарные формы религиозной жизни. Мистика. Религия. Наука / Э. Дюркгейм // Классики мирового религиоведения. Антология. – М., 1998.

Евзлин, М. Космогония и ритуал / М. Евзлин. – М., 1993.

Емельянов, В. В. Ритуал в древней Месопотамии / В. В. Емельянов. – СПб., 2003.

Зелинский, Ф. Ф. История античной культуры / Ф. Ф. Зелинский. – СПб., 1995.

Зелинский, Ф. Ф. Соперники христианства / Ф. Ф. Зелинский. – М, 1996.

Зубко, Г. В. Миф: взгляд на Мироздание / Г. В. Зубко. – М., 2008.

Зубов, А. Б. История религии: курс лекций. Кн. 1. Доисторические и внеисторические религии / А. Б. Зубов. – М., 2006.

Иванов, В. В. Исследования в области славянских древностей / В. В. Иванов, В. Н. Топоров. – М., 1974.

Клейн, Л. С. Воскрешение Перуна. К реконструкции восточнославянского язычества / Л. С. Клейн. – СПб., 2004.

Клочков, И. С. Духовная культура Вавилонии / И. С. Клочков. – М., 1983.

Мелетинский, Е. М. Избранные статьи. Воспоминания / Е. М. Мелетинский. – М., 1998.

Мелетинский, Е. М. Поэтика мифа / Е. М. Мелетинский. – М., 1995.

Мифологический словарь. – Л., 1961.

Неклюдов, С. Ю. Структура и функция мифа / С. Ю. Неклюдов // Мифы и мифология в современной России. – М., 2000.

Немировский, И. А. Идеология и культура раннего Рима / И. А. Немировский. – Воронеж, 1964.

Пенник, Н. История языческой Европы / Н. Пенник, П. Джонс. – СПб., 2000.

Религии мира: словарь–справочник / под ред. А. Ю. Григоренко. – СПб., 2009.

Религиоведение. Энциклопедический словарь. – М., 2006.

Рыбаков, Б. А. Язычество Древней Руси / Б. А. Рыбаков. – М., 1994.

Рыбаков, Б. А. Язычество древних славян / Б. А. Рыбаков. – М., 1981.

Русанова, И. Я. Языческие святилища древних славян / И. П. Русанова, Б. А. Тимощук. – М., 2007.

Тимофеева, Н. К. Религиозно–мифологическая картина мира этрусков / Н. К. Тимофеева. – Новосибирск, 1990.

Токарев, С. А. Ранние формы религии / С. А. Токарев. – М., 1990.

Токарев, С. А. Религия в истории народов мира / С. А. Токарев. – М., 2005.

Топоров, В. Н. О ритуале. Введение в проблематику / В. II. Топоров // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. – М, 1988.

Фоссе, Ш. Ассирийская магия / Ш. Фоссе. – СПб., 2001.

Шахнович, М. И. Первобытная мифология и философия / М. И. Шахнович. – Л., 1971.

Шахнович, М. М. Очерки по истории религиоведения / М. М. Шахнович. – СПб., 2006.

Шоу, Я. Древний Египет / Я. Шоу. – М., 2006.

Элиаде, М. История веры и религиозных идей. В 3 т. Т. 1–3. От Магомета до Реформации / М. Элиаде. – М., 2002.

Элиаде, М. Словарь религий, обрядов и верований / М. Элиаде, И. Кулиано. – М., СПб., 1997.

Яблоков, Я. Я. Религиоведение: учебник / И. Н. Яблоков. – М., 2005.

Глава 4

Религии Востока

4.1. Зороастризм

Религии древнего Ирана (древнеперсидские религии) представляют собой достаточно сложный конгломерат религиозных верований (*маздаизм, зерванизм, зороастризм, митраизм),* тесно связанных друг с другом. Они восходят к древнейшим верованиям индоевропейских народов и имеют множество общих черт с арийскими религиозными верованиями Индии.

Зарождение древнейшей из иранских религий – *маздаизма* – происходит в XI–IX вв. до н.э., в эпоху разделения индоиранской общности на иранские и индийские племена *ариев.*

Это разделение, по всей видимости, было связано с определенными коллизиями, нашедшими своё выражение в религиозных представлениях этих народов. Свидетельством этого является наличие в пантеоне и той, и другой народности двух противоборствующих божественных сил (у иранцев это *ахура* и *дэвы,* у индийцев – *дева* и *асуры).* Кроме этого, божества, возглавляющие пантеон одного народа, являются отрицательными божествами у другого, и наоборот.

Пантеон маздаизма возглавлял *Ахура Мазда* («Господь мудрости»), глава *ахуров,* наиболее важными из которых являлись *Митра* – божество договора и согласия, *Апам – Напотом* («Потомок вод») – божество водной стихии и т.д. Антагонистами ахуров являлись дэвы, к числу которых относились как собственно арийские божества, так и божества покорённых иранцами автохтонных народностей. Возглавлял пантеон дэвов *Индра* – бог насилия.

Маздаизм основывался на *дуальном пантеизме,* противоборстве двух космических начал: *Аша* («Правда») – всеобщий закон мироздания, олицетворение божественного порядка и мироустройства и *Друдж* («Ложь») – хаос и беспорядок.

Сложно сказать что–то определенное о специфике культовой деятельности маздаизма, но ясно, что он был связан с почитанием огня и жертвоприношениями животных.

Наиболее интересной из иранских религий является *зороастризм* – самая древняя из религий откровения. Для своего времени его смело можно назвать реформаторской и новаторской религией. В нем был разработан комплекс дуалистических систем (космологический, этический и религиозный дуализм), воскрешение мёртвых, идея мессианства, «оптимистическая эсхатология», доктрина всеобщего спасения и т.д.

Зороастризм возник на основе маздаизма в VII–VI вв. до н.э. и получил широкое распространение на территории Ближнего и Среднего Востока. Его основателем является пророк **Спитама Заратустра** (между 628 и 551 гг. до н.э.), историчность которого ставится под сомнение. Он был *заотаром* (жрецом, совершавшим жертвоприношения), принадлежал к клану *Спитамидов* («Блестящих в атаке») и являлся сыном *Пурушаспа,* четвёртого человека, выжавшего сок священного растения *хаомы.* Известно, что пророк имел жену и детей. Первоначально свою проповедническую деятельность он начал на родине, но вскоре был изгнан местным жрецом *Дурашварой* и нашёл себе убежище и покровительство у царя (каем) племени *фрианов Виштаспа.* При активной поддержке Виштаспы, Заратустра начал проповедническую деятельность на территории Ирана. По одной из версий, он был убит в возрасте 73 лет одним из своих врагов – приверженцев старой религии.

Зороастризм является первой в мире *пророческой религией,* ибо откровения Заратустры имели божественную природу и передавались напрямую иранскому народу богом через посредника – пророка.

В зороастризме можно выделить несколько последовательно сменяющих друг друга этапов.

Гатический зороастризм. Название этапа связано с названием одной из самых древнейших частей (*Гаты)* священной книги зороастризма *Зенд-Авесты,* традиционно приписываемой самому Заратустре.

Верховным божеством на этом этапе является Ахура Мазда, на которого переносятся функции Аша. Верховному богу противостоит злой дух Друдж. Ахура Мазда осуществляет своё

присутствие в мире посредством нескольких своих эманаций: Воху Манна («Добрая мысль»), Аша Вахишта («Лучшая истина»), Хшатра Ваирья («Лучший порядок»), Спэнта Армаити («Святое благочестие»), Хаурватат («Целостность»), Амэрэтат («Бессмертие).

В религиозном плане это – древнейший комплекс верований реформированного маздаизма. Основы учения Заратустры выражаются в проповеди *дуалистического монотеизма,* отрицании племенных культов и кровавых жертвоприношений. Центральной идеей религии становится борьба верховного бога, олицетворяющего добро, благо, порядок, и мирового зла, мешающего нормальному существованию и развитию мира.

Маздаяснизм – религиозное учение зороастризма после смерти пророка. Это одновременно и частичное возвращение к прошлому, и выход на новые позиции и горизонты благодаря модернизации и изменению культа, обрядности, веры.

Ахура Мазда становится верховным божеством пантеона, а его эманации приобретают статус самостоятельных божеств *Амэша Спэнта* («Бессмертные святые»), которые становятся покровителями стихий, растительности, скота и т.д. В религии выстраивается система ритуалов и культовая практика, основанная на жертвоприношениях скота, поклонения богам, священному растению и напитку хаоме.

Ахеменидский зороастризм, который характеризуется его становлением как официальной религии Персидской империи и интеграцией с маздаизмом. На основе слияния двух религий создаётся новый государственный культ.

Зерванизм – одно из направлений зороастризма, основанное на признании верховным богом *Зервана* ("Время").

Андрогинное (двуполое) первоначально божество Зерван в течение тысячи лет совершает жертвоприношения в ожидании рождения сына, но допускает сомнения в результативности своих жертв. От жертвоприношений зарождается Ахура Мазда, от сомнений – *Анхра Манью.* Зерван поклялся отдать власть над миром первенцу, которым должен был быть Ахура Мазда. Но коварный Анхра Манью обманом опередил брата и получил во владение мир на девять тысяч лет, а Ахура Мазда получил

жреческую власть и возможность править духовной сферой мира. Таким образом, материальный мир принадлежит злому духу Анхра Манью (скверна, разрушительное начало), духовный мир – доброму Ахура Мазде.

Культы и ритуалы зерванизма мало изучены, но есть все основания считать, что они во многом соответствовали зороастрийской культовой практике.

Митраизм – возникает как обособленное течение в зороастризме, основанное на почитании *Митры* как верховного божества, противостоящего Анхра Манью.

Он появился в Парфянском царстве в III–I вв. до н.э. и в 66–63 гг., после восточных походов Помпея, проник на территорию Римской империи. Заимствовав определенные элементы вероучения и культовой практики зороастризма и интегрировав в своём культе множество элементов других религиозных верований, митраизм получил широкое распространение на территории Римской империи, где Митра почитался как божество солнца, олицетворяющее силу, мужское начало, закон и истину.

Митраизм был в основном мужским культом и получил широкое распространение в армейской среде, у мелкого купечества и простолюдинов. В ритуальных действиях (*дроменах*) участвовали только посвящённые (мисты). Всего существовало семь степеней посвящения, первые три не давали адепту права принимать участие в таинствах. Мистерии проводились в подземных храмах (*митреумах*).

Достигнув наибольшего расцвета к III в. н.э., митраизм был достаточно быстро вытеснен христианством, чему во многом способствовал тайный характер учения.

Пантеон зороастризма имеет достаточно сложную структуру.

Верховным богом зороастризма является Ахура Мазда, олицетворение добра, света, жизни. Вечным оппонентом, но отнюдь не равноправным и не равносильным Ахура Мазде является бог Анхра Манью (Ариман), олицетворяющий тьму, зло, смерть и хаос.

После Ахура Мазды следует группа особо почитаемых божеств Амэша Спэнта, численность которых в различные периоды истории зороастризма сильно колеблется.

Следующими в иерархии божеств, следуют так называемые язаты. Большинство божеств зороастризма – персонификации и деификации явлений окружающего мира, психических состояний и абстрактных понятий. Митра – бог договора, позднее – солнца, Раиту – бог правосудия, Атар – бог огня, собственно персонифицированный огонь, сын Ахура Мазды. Божества водной стихии: Апо, Апам–Натт, Ардви–Сура Анахита. Асман – «Небо» и бог неба, Зам – «Земля» и божество земли, Дарваспа – бог–покровитель скота, Хирад – «Разум» и бог разума, Ахити – «Мир», Даэна – зороастрийская вера и т.д.

Огонь в зороастризме имеет различные формы и сущности в зависимости от степени сакральности: небесный огонь горящего дерева, огонь в теле человека, священный огонь святилищ «бэрэзи–свах».

Следующими в иерархии идёт группа божеств – фартшей, которые представляют собой души или ангелов–хранителей, существующих у всех живых существ, в том числе и у богов.

Злой дух Анхра Манью имеет схожую структуру подчинённых ему злых божеств – дэвов. Вторым в иерархии злых божеств является Друдж, женское божество, оплодотворяемое грешниками. Из числа дэвов наиболее значимыми божествами являются Шаурва («Трусость»), Заурви («Старость») и («Смерть»), Таурви – («Ничтожество»), («Деградация»), Индра и т.д.

В зороастризме время и пространство бесконечно.

Пространство делится на две части: сфера добра и света (область Ахура Мазды) и сфера тьмы, хаоса и зла (область Анхра Манью).

В бесконечном времени Ахура Мазда создает конечный отрезок времени (зурван–хвадатпа) – время существования конечного мира: 12 тыс. лет, разделённых на четыре отрезка по три тысячи лет.

В первый временной период Ахура Мазда творит идеальный мир (маньява). К концу этого временного отрезка на границе света и тьмы появляется Анхра Манью, но он изгоняется обратно во тьму Ахура Маздой.

Во второй временной период Ахура Мазда созидает мир, создавая шарообразную землю, небо с тремя сферами (надак): сферой звёзд, луны и солнца. За последней небесной сферой находится Гаронмана («Дом хвалы») – зороастрийский рай, в котором проживают души праведников и божества. В нижней сфере пространства расположена дужахва (место плохого бытия) – ад. Земля, область жизни, из–за своего срединного положения является сферой смешения добра и зла. Анхра Манью, собрав армию дэвов, пробивает небесную сферу и вторгается в мир. С этого момента начинается процесс контртворения, Анхра Манью создаёт отрицательные противоположности всему, созданному Ахура Маздой, в частности он создаёт стихийное космическое начало – планеты, кометы, метеориты, с которыми ведут непрекращающуюся борьбу звезды. Земля, состоящая из семи материков (каршваров), также испытывает контртворение, для каждого из материков Анхра Манью придумывает своё несчастье или дурное свойство. Анхра Манью создаёт вредных насекомых и животных, загрязняет воду, отравляет растения. Его действия приводят к гибели первочеловека (Гайа Мартан) и первобыка, но умерев, они оставили своё семя, из которого произошли все животные и первый мужчина Машйа и женщина – Машйои (от них произошло все человечество).

Третий временной период – история борьбы света и тьмы до появления Заратустры.

Четвертый временной период – рождение и деяния Заратустры, время пришествия трёх спасителей (мессианские идеи): Ухшйат Эрет, Ухшйат Нэмах, Саошьянта. Последний из спасителей вступит в схватку с силами зла. Последние терпят поражение, ад будет разрушен и произойдёт воскрешение мёртвых (и праведников, и грешников). Мир будет очищен от скверны потоками расплавленного металла. Все, кто вёл праведную жизнь, пройдут это испытание, а грешники сгорят. Оставшиеся после последнего суда, обретут вечную и счастливую жизнь. Огненным обновлением мира (фрашо кэрэти) заканчивается конечное время.

Основная цель человеческой жизни – помощь Ахура Мазде в борьбе с Анхра Манью, т.е. посильное участие каждого в борьбе со злом. Праведная деятельность включает в себя *хумата* – добрые помыслы, *хухта* – добрые речи, *хваршта* – добрые дела. Им противостоят *джумата* – злые помыслы, *дужухта* – злые речи и *дужваршта* – злые дела. Основными добродетелями зороастрийца являются работа, забота о людях и скоте, трудолюбие, тщательное исполнение ритуалов. На третий день после смерти человека, его душа отделяется от тела, и отправляется к мосту Чинвад (Разделение), где происходит расчёт злых и добрых дел человека, после чего душа направляется в ад или рай.

Обрядность зороастризма, прежде всего, связана с жертвоприношениями, некогда отменёнными Заратустрой, но возобновившиеся после его смерти как часть обрядового действа. Богослужения проводятся в храме жрецами. В нем используется три жертвенных предмета: *хаома* – священный напиток, *драунах* – пресный хлеб, *мйазда* – мясо, фрукты. Оно осуществляется перед негасимым священным огнём, считающимся образом божьим, при этом используется культовый предмет *барсман* (подстилка для богов во время жертвенного возлияния, пучок веток или связка металлических прутьев).

Зороастрийское жречество является замкнутым сословием и сильно дифференцировано: *заотар* – главный жрец, *хаванана* – жрец, растирающий хаому, *фрабэрэтар* – жрец, подносящий культовые предметы, *атраван* – жрец, следящий за огнем.

Наиболее важными ритуалами и праздниками зороастризма являются сэдрэ пуши – обряд принятия зороастризма, *гахи* – ежедневное пятикратное чтение молитв, *джашны* и *гаханбары* – праздники в честь язатов, *новруз* – новый год, *гавахгиран* – свадебный обряд, *нозуди* – обряд посвящения, *ясна* – зороастрийская литургия и т.д.

Большое значение уделяется ритуальной чистоте. Ритуальная чистота достигалась посредством ряда специальных ритуалов (ритуалы *сагдид* и *барашнум*) и омовений (ритуал *падъяб*). Обряды очищения (*йауджа* – очищать) существуют практически для каждого случая жизни, их система тщательно

разработана для людей, скота, растений, воды, земли, огня, воздуха и т.д.

Похоронные ритуалы зороастризма весьма специфичны, так как труп считается одним из основных источников скверны, для того чтобы оградить четыре священных стихии от загрязнения, до недавних пор зороастрийцы практиковали захоронение в виде выставления – труп привязывался к специальной площадке, где плоть поедалась птицами и зверями, а кости собирали и хранили в специальных хранилищах (*дахма*).

Год состоит из 12 месяцев, названных в честь божеств, каждый день недели назван именем одного из божеств. Сутки делятся на пять частей, в каждую из которых зороастрист обязан читать молитву. В зороастризме существует шесть основных праздников, продолжительностью по пять дней.

Адепты зороастризма носят специальную ритуальную одежду, олицетворяющую их связь с богом: стахр пайсанха (сэдрэ) – «расписанная звёздами» нательная рубаха и авйанхана (кушти) – пояс из определенного количества нитей.

4.2. Манихейство

Манихейство – синкретическая дуалистичная религия, получившая название по имени пророка–основателя Мани. Сформировавшееся на зороастрийском субстрате, манихейство адаптировало ряд иудейских, христианских и гностических теологем.

Из–за значительных разногласий источников и мифологизации образа исторического Мани в манихейской традиции, биография его восстанавливается во многом предположительно.

Вероятнее всего, Мани родился 14 апреля 216 г. в Северной Вавилонии. Известно, что отец будущего пророка носил имя Патик и принадлежал к парфянской аристократии, мать Мани по рождению принадлежала к парфянскому княжескому роду. Согласно манихейской легенде, рождению Мани предшествовали чудесные события и знамения, указывающие на особую роль, которую ему предстоит сыграть в истории человечества.

В 12 лет, как гласит манихейское предание, Мани получил первое откровение, побудившее его основать новую религию. С 240 г. Мани выступает в качестве общественного проповедника, посланника Высшего Благого Существа. С миссионерскими целями Мани путешествовал по Вавилонии, Мидии, Парфии, он установил контакт с царским окружением и пользовался расположением царя Шапура и его могущественных родственников.

Проповедь Мани и особенно активный рост числа его последователей вызвали реакцию со стороны зороастрийского жречества, многие представители которого пользовались традиционным влиянием в обществе. Конфликт завершился при царе Бахраме I арестом Мани, который скончался в темнице 60 лет от роду.

В основе религиозного учения Мани находится последовательное противопоставление двух начал: Бога и материи. При этом Бог выступает как свет, истина, совершенство, а материя – как ложь, тьма и олицетворение

всяческого зла. И Бог, и материя являются субстанциями несотворенными и вечными, однако они предстают не как деперсонифицированные силы, а раскрываются в форме личностного бытия. Вопреки распространённому мнению, Мани не учил о двух богах: добром и злом, Богом почиталось только высшее благое существо, материи приписывалась не божественная, но демоническая сущность.

Свет в манихействе является важнейшим атрибутом Бога и даже субстанцией божества. Поэтому одним из эпитетов Бога был «отец радостного света». Престол Бога окружён Его светом, силой и могуществом, эти три божественных атрибута и объединяются в самом понятии «бог».

Царство Бога характеризуется в манихействе как пространство мира, покоя и гармонии. Бог окружён своими 12 сыновьями, которые именовались «зонами» и соотносились по три с каждой из четырёх частей неба. Мани считал, что царство света является одновременно и телом Бога как проявлением его божественной сущности.

Царство материи противостоит царству Бога, как свет противостоит тьме. Оно исполнено несправедливости, насилия, несовершенства и вражды и по своей сущности является демоническим.

Вторжение демонических сил в царство света вынуждает Бога посредством призванной им Матери Жизни призвать к бытию Первочеловека – Спасителя. Оружием Первочеловека в борьбе с демонами материи стали проявления его светлой сущности, которые аллегорически обозначались как его «сыновья» – эфир, ветер, свет, вода и огонь. Сошедший в материальный мир Первочеловек был пленён демоническими силами, что, с одной стороны, стало его поражением, но поражением, обеспечившим в дальнейшем победу. Захватив Первочеловека, демонический мир тем самым воспринял элементы его светлой природы, которые были несовместимы с грубой материей. Но это не облегчило страданий захваченного и порабощённого демонами Первочеловека, который пребывал на самом дне материального мира обездвиженный, окружённый мерзкими демонами, жаждущими его разорвать и поглотить.

Таким образом, в манихействе формируется образ страдающего Спасителя, вобравший в себя ряд христианских черт. Спасение Первочеловека осуществляется при помощи божественного посредника – *Живого Духа,* который совместно с Матерью Жизни вызволяют его из пленения и возносят на небеса. Первочеловек был спасён, но его светлые элементы, частицы света были поглощены демоническим миром, что привело к смешению тьмы и света.

В манихейской историософии выделяются три периода: время до смешения, период смешения и время освобождения захваченных светлых элементов. Завершается история эсхатологической битвой добра и зла, в результате которой элементы света будут собраны воедино, земля – уничтожена, а демонические силы заключены в некую космическую темницу. Манихейское описание грядущих эсхатологических катастроф говорит о том, что Мани во многом ориентировался на новозаветную традицию, и, в частности, знал христианскую апокалиптику, которую интерпретировал в духе гностицизма.

Манихейство развивалось как религия, вероучение которой имеет книжную фиксацию, т.е. как религия, развивающая и сохраняющая традицию передачи сакральных текстов от одних поколений верующих другим. Откровения Мани были записаны и литературно обработаны. Сам Мани писал на сирийском языке, но при необходимости священные тексты могли переводиться: царю Шапуру I им был преподнесён теологический трактат, написанный на персидском языке, ставшем в то время официальном языком двора и правительства.

Мани утверждал, что существует вечная религия, которая предстаёт в различных исторических формах. Эта идея иллюстрируется в манихейских текстах аллегорическим описанием дерева, приносящего плоды. Когда плоды дерева созревают, в мир посылается апостол, миссией которого является сбор урожая. Но как только плоды бывают собраны, начинается деградация религии, подчиняющая её демоническим силам. Сбор плодов, осуществляемый апостолами, символизирует спасение душ верующих. Список апостолов

впечатляет – это Адам и ряд ветхозаветных праведников, Будда, Заратустра, Иисус Христос и апостол Павел.

Можно смело утверждать, что синкретизм использовался вполне сознательно как способ вписать манихейство в единую историю спасения, придав новому учению некоторую «историческую респектабельность». В свою очередь, по этой же причине к манихейству обращались различные ересиархи Средних веков.

Принадлежность к манихейству предполагала соотнесение верующих с одним из пяти иерархических уровней, которые определяли форму служения и предъявляемые требования. Большинство верующих принадлежало к «*слушающим*», к которым не применялись строгие аскетические правила, они могли создавать семьи и заниматься повседневными делами, даже причинять вред живым существам. Главным служением слушающих была поддержка «*избранных*», которые посвящали всю жизнь нравственному совершенству, спасению души и содействию силам света в борьбе с демонами материального мира. По аналогии с новозаветной церковью в манихействе существовал клир, состоящий из трёх уровней, а во главе всей иерархии стоял «*архегос*», почитаемый как преемник пророка Мани.

4.3. Индуизм

Индуизм – одна из крупнейших дхармических религий. Это самая значительная из существующих ныне религий политеизма, численность последователей которой с трудом поддаётся подсчёту, но, по самым приблизительным данным, на конец XX в. составляет около одного миллиарда человек.

Термин «индуизм» возник на рубеже XVIII–XIX вв. в работах европейских индологов как общее название жителей Индии, проживающих в районе р. Инд и придерживающихся специфических религиозных верований. Наиболее распространённое самоназвание индуизма – *дхарма.*

Под индуизмом понимается конгломерат различных верований, племенных культов, философских и этических систем, культовых практик и религиозных воззрений, объединённых концепцией дхармы, существующих на территории Индии и в приграничных районах Непала, Афганистана, Индонезии и т.д. По своей сути он не является единой религией, даже в историческом плане он – скорее смена различных религиозных верований, связанных генетическим родством друг с другом.

Историю индуизма можно разделить на три крупных этапа:

– *ведизм*;

– *брахманизм*;

– современный *индуизм,* важнейшими направлениями которого являются *вишнуизм, шиваизм, шактизм.*

Следует отметить, что в научной литературе не существует единой точки зрения на правомерность такого деления индуизма. Зачастую первые два этапа объединяются, и брахманизм понимается как более поздний вариант ведизма.

Ведизм является религией индоариев, возникновение которой датируется серединой II тыс. до н.э. и связано с моментом появления последних в Индии.

Ведизм, по существу, возник как сложный синтез религиозных взглядов и практик захватчиков–индоариев и местного автохтонного населения Индии. В ходе длительного совместного существования автохтонные религиозные традиции

смешались с религиозными традициями индоариев, образовав уникальную и неповторимую систему религиозных взглядов индуизма. Наиболее ранние и архаичные элементы ведизма присутствуют уже в культах автохтонных народностей Индии, протоиндийской цивилизации III–II тыс. до н.э., религиозных культах дравидийских племён и т.д. К неарийской составляющей ведизма можно отнести заимствование символики и образов божеств, поклонение фаллосу, культ змей, поклонение растениям и некоторые элементы культовых действий.

Название «ведизм» связано с названием корпуса священных текстов индуизма – *Вед.* Их наиболее древняя часть датируется XV–XI вв. до н.э. Написанные на одном из древнейших индоевропейских языков – ведийском, они делятся на четыре части (*самхита*):

– *Ригведа* (Веда гимнов);

– *Аджурведа* (Веда жертвенных формул);

– *Самаведа* (Веда напевов);

– *Атхарваведа* (Веда заклинаний).

Веды содержат 1028 гимнов, отображающих сложную религиозную систему ведизма.

Важной составляющей Вед являются космогонические мифы и интереснейшая система персонификации и деификации реалий окружающего мира (солнца, неба, земли, рек, растений) и абстрактных понятий (гнева, дыхания, изобилия, времени). Они дают описание структуры ведийского пантеона, подробную инструкцию совершения ритуальных действий, жертвоприношений, молитвенных практик.

Веды составляют древнейшую и наиболее почитаемую часть корпуса священных текстов индуизма. Позднее в него добавляются *Брахманы* (комментарии к Ведам VIII–VI вв. до н.э.), *Аранъяки* (Лесные тексты – эзотерические толкования Ригведы и Аджурведы VII–VI вв. до н.э.), *Упанишады* (религиозно–философские толкования Вед VIII–VII вв. до н.э.). Весь индуистский сакральный текстовый комплекс: четыре Веды, Брахманы, Араньяки и Упанишады составляли *Шрути* («Слышание») – понимаемое как священное знание, полученное в акте Божественного откровения.

Упанишады и близкие к ним религиозно–философские школы и течения индуизма получили название *веданта* (завершение вед), подытожив почти тысячелетнюю религиозную традицию ведизма.

Пантеон ведизма крайне сложен и многочисленен. Он включает в себя различные деификации:

– природных объектов: *Агни* – бог огня, *Индра* – бог молнии и грома, *Рудра–Шива* – бог грозы, *Дьяус* – бог неба, *Ваю* – бог ветра, *Савитар* – бог солнца, *Притхви* – богиня земли, *Ушас* – богиня утренней зари, *Сома* – бог священного растения, *Варуна* – божество вод;

– общественных отношений, абстрактных понятий и психических состояний: *Митра* – бог закона и договоров, *Манью* – бог ярости, *Вам* – богиня мантр, *Брихаспата* – бог молитвы.

Всего ведийский пантеон насчитывает 3339 богов, из них 33 бога являются основными.

Верховным богом ведийского периода считается Индра, именуемый «царем богов» и являющийся наиболее популярным мифологическим персонажем, демиургом ведийского периода индуизма.

Ритуалы ведизма делились на две группы: *грихья* – домашние ритуалы, традиционно исполняемые хозяином дома, *шраута* – торжественные ритуалы, совершаемые только жрецами. К последним ритуалам относятся наиболее важные и значимые для индуиста ритуалы «перехода» или «посвящения» (*санскара*), отмечающие наиболее важные события в жизни человека – зачатие, вынашивание плода, рождение, посвящение в двиджа, женитьба, похороны и т.д.

Широкое распространение в ведизме имел культ огня. Огонь, как домашний, так и ритуальный, был связан с богом огня Агни и являлся посредником между миром сакральным и профанным.

В ритуальных действиях ведизма активно использовались молитвенные заклинания – *мантры,* выполняющие функции вербальной коммуникации между человеком и богом при посредничестве жреца. Они использовались как форма магической защиты от злых сил и демонов.

Традиция веданты стала знаковым моментом в истории ведизма, так как её появление во многом было обусловлено кризисными явлениями в религии. Последние были связаны в первую очередь с его двойственностью. С одной стороны, существовал *«высокий ведизм»* – комплекс сложнейших, скрупулёзно разработанных религиозных, мифологических, философских знаний, магических и ритуальных действий, сконцентрированных в кругах жреческого сословия *(брахманы).* С другой стороны, существовал и *«низкий ведизм»* – народная традиция, существующая на уровне мифологических представлений и домашней обрядности, со значительным количеством заимствований неарийских религиозных элементов.

Эти две традиции ведизма длительное время сосуществовали друг с другом, хотя значительно расходились в идеологическом плане. Но со временем первая традиция занимает доминирующую позицию, что неудивительно, учитывая характерную для всех арийских народов сословно–кастовую систему деления общества.

По мнению Ж. Дюмезиля, структура любого индоевропейского общества основывалась на делении общества на три класса: жрецов, воинов, пахарей–скотоводов. С этим была связана и трехфункциональная религиозная идеология: функция магической и юридической власти, функция богов–воителей, функция божеств плодородия. В Индии сословная система общества закрепилась и переросла в классическую кастовую систему, сохранившуюся до настоящего времени. Эта система была закреплена в индуизме. Каждое из сословий имело своего бога–покровителя: Варуна, Митра, Индра.

Новый этап в развитии индуизма связан с брахманизмом (VIII–II вв. до н.э.).

Высокое положение жреческого сословия было связано с тем, что они сумели сосредоточить в своих руках значительные материальные ресурсы и властные полномочия. Монополия на осуществление религиозной обрядности, без которой была немыслима жизнь индийца, позволила ему занять лидирующие позиции в индийском обществе.

Основой религиозной и общественной жизни Древней Индии становится система каст *(варн).* Последние представляли замкнутые социальные сословия, принадлежность к которым определялась рождением. Их границы были непроницаемы, а социальная мобильность в кастовом обществе практически невозможна (могла существовать только в виде нисходящей мобильности – как следствие преступления или брака с представителем низшей касты). Всего в древнеиндийском обществе существовало три полноценных касты и одна неполноценная.

Представители полноценных каст именовались дваждырожденными (*двиджа*) – по достижении определенного возраста ребёнок проходил обучение Ведам, после которого обретал «истинное рождение» или «рождение для бессмертия». Высшей кастой индийского общества, господствовавшей над остальными, были брахманы. За ними следовали *кшатрии* (воины и аристократия), *вайшью* (земледельцы, ремесленники и торговцы).

Шудру (неприкосновенные), традиционно считающиеся четвертой кастой, таковой не являются, так как её представители не были дваждырожденными. К ней относились представители местного дравидийского населения и люди, выполняющие работы, связанные с ритуальной нечистотой.

Кастовая система была органично вплетена в систему мифологических и религиозных представлений брахманизма. Согласно одному из гимнов *Ригведы,* из тела «Вселенского Человека» *Пуруши,* божества посредством жертвоприношения создают части социального и природного космоса. Из уст Пуруши создаются брахманы и верховные божества Индра и Агни, из рук – кшатрии, из бедер – вайшьи, из стоп – шудры. Из мысли Пуруши создаётся луна, из глаз – солнце, из дыхания – ветер, из пупа – воздух, из головы – небо, из ног – земля, из ушей – стороны света.

Брахманы полностью монополизировали посреднические отношения между человеком и богами. Только при их участии культовые действия и жертвоприношения являлись эффективными, от них зависело благорасположение богов. Их

каста была сильно дифференцирована. Жрецы делились на *хотаров* (бросающий жертву), в обязанность которых входила декламация священных текстов во время ритуалов, *адхварью,* которые отвечали за процесс принесения жертвы, собственно *брахманов,* олицетворявших во время ритуала священную силу и наблюдавших за ритуалом, в случае ошибки совершая необходимый ритуал искупления.

Пантеоны ведизма и брахманизма достаточно серьёзно отличаются друг от друга.

В период брахманизма в соответствии с изменением социальной структуры общества (закрепление кастовой системы) значительным изменениям подвергся и божественный пантеон. Происходит формирование верховной индуистской триады. Верховным божеством и создателем мира становится *Брахма,* хранитель и защитник мира – *Вишну,* разрушитель мира – *Шива.* Если центральной идеей ведизма была концепция «*рита*» – космического и нравственного закона, основы мироздания, то в период брахманизма были разработаны концепции *атмана, сансары, дхармы, кармы, мокши* и т.д.

Ритуалы брахманизма были аналогичны ведийским. В основе индуистских ритуалов всегда лежало жертвоприношение, первоначально – жертвоприношение людей и животных, позднее – жертвоприношение мяса, молока, мёда. Важнейшие жертвенные ритуалы были связаны с обрядами «возлияния *сомы",* священного напитка, изготовленного из неизвестного, но тоже обожествляемого растения. В ритуальных действиях брахманизма также активно использовались *мантры.*

Широкое распространение в брахманизме, как и в ведизме, имел культ огня.

В середине I тыс. до н.э. брахманизм вступает в период жесточайшего кризиса. Появляются новые религиозные течения и школы, направленные против ведийской религиозной традиции и, не в меньшей степени, господства в социально–религиозной сфере брахманов. Они получили распространение в среде кшатриев, реальная власть которых была в значительной степени ограничена брахманами. Основатели *буддизма – Будда* и *джайнизма – Махавира* были выходцами из касты кшатриев.

Индуизм в собственном смысле слова появился на рубеже I тыс. до н.э. и I тыс. н.э.

Эта религия многими посторонними наблюдателями и нередко исследователями воспринимается как бессистемное и аморфное образование. С точки зрения обыденного восприятия – это смешение огромного количества различных племенных, территориальных, этнических и иных верований, философских и этических систем. Действительно, в индуизме не существует сколь либо чёткой организационной и идеологической структуры. Отсутствует церковь как социальный институт, следовательно, не может быть и речи о наличии сект и ересей. Не существует как такового единого и общепризнанного корпуса канонических священных текстов, общепринятых догматов, разделяемых всеми верующими. Не существует Символа веры, и даже – единого для всех верующих пантеона богов. Никогда в истории индуизма не созывались и не проводились какие–либо религиозные соборы.

Несмотря на это, а скорее, именно вследствие этого, индуизм все же имеет определенное внутреннее единство. Объединяет этот сложнейший конгломерат – идея дхармы, кастовое деление общества и наличие более или менее схожего пантеона божеств (хотя каждая из религиозных групп обращается с ними весьма вольно, создавая собственные системы иерархии божеств).

Для индуистского пантеона характерен ряд специфических особенностей:

– сохранение безличного и абстрактного верховного божества – Брахмы, творца и демиурга;

– серьёзное изменение первоначального ведийского и брахманского пантеона божеств. Большинство старых богов отходит на второй план, превращаясь в малозначительных божеств, либо покидают пантеон;

– на первый план в индуистском пантеоне выходят такие божества как Вишну и Шива, особое почитание которых переходит на их божественных супруг и свиту, формируя новые религиозные культы;

– формирование идеи *тримурти* – троицы верховных богов, или трёх ипостасей единого божества: Брахмы, Вишну, Шива. Брахман выступает как пассивное начало, создавшее мир и не вмешивающееся в его дела, тогда как Вишну и Шива позиционируются как активные начала – охранительное (созидательное) и разрушительное;

– постепенное вытеснение Брахмы на второй план, тогда как функциями верховного божества наделяется Вишну или Шива;

– формирование культов женских божеств и их почитание как верховных богов *(Дэва*).

Для современного индуизма характерно сохранение лидирующих позиций брахманов в религиозной жизни общества, тогда как их позиция в остальных сферах было значительно поколеблена. При этом значительная часть религиозных функций перешла к институту *гуру* – религиозным наставникам, авторитетным знатокам религиозного учения, знаменитым праведникам и аскетам.

На последнем этапе развития индуизма претерпел значительные изменения список священных текстов.

Каждое из направлений индуизма (шиваизм, вишнуизм, шактизм и т.д.) по–особому трактует понятие Вед и выстраивает иерархию священных текстов в зависимости от специфики собственных религиозных идей. Во многом вследствие особого почитания эпических произведений этот период развития в истории индуизма в научной литературе часто именуется *эпическим*.

Кроме Вед, Самхит, Араньяков, Брахман и Упанишад к священным прибавляются новые тексты эпического характера, такие как *Пураны,* "*Махабхарата*", "*Рамаяна*", *«Бхагаватгита*». Пураны и эпические произведения описывают деяния великих божеств индуизма – Шивы, Вишну и др. *«Бхагаватгиту»* с полным основанием можно назвать Библией современного индуизма, так как именно этот эпический текст является наиболее почитаемым и значимым в ряду священных книг индуизма. Они занимают лидирующее положение в этом списке.

Несмотря на многообразие различных течений и направлений в индуизме, можно выделить определенную,

общую для всех направлений религиозно–идеологическую составляющую индуизма.

Центральным понятием индуизма является *дхарма* (держащее, удерживающее), которое можно охарактеризовать как крайне сложное, связанное с идеей мирового закона и порядка. Это – более детальная и тщательная разработка принципа *риты.* Дхарма выступает как универсальный закон мироздания, совокупность предписаний для общественных групп, возрастных периодов, межличностных связей и т.д. Она регламентирует не только мироустройство, но и все стороны деятельности и жизни человека. Следование ей оказывает влияние на карму и последующие перерождения человека.

Карма (действие) – закон нравственного воздаяния за совершение каких–либо поступков (физических, вербальных и ментальных). Последствия совершаемых деяний оказывают влияние на последующие перерождения индивида в сансаре.

Сансара (круговращение) – бесконечная смена рождений и смертей индивида, живых существ и миров. Это, прежде всего, перерождения, несущие в себе страдания и смертность, характеризующие тщетность мирского бытия. Перевоплощение связано с кармическим законом, а пребывание в сансаре с неведением (*авидья*), освобождение от страдания сансары связано с достижением мокши.

Мокша – полное и окончательное освобождение от оков сансары, которое достигается различными способами. Это и слияние с Брахманом посредством обретения особого духовного знания (*джняна*), и освобождение сознания посредством йогических практик или обретения особых, изменённых состояний сознания и т.д. её обретение связано либо с утратой индивидуальности, либо путём слияния с богом с сохранением индивидуальности. Она может достигаться либо при жизни человека, либо в посмертном состоянии.

Традиционно в индуизме выделяется четыре основных цели человеческого бытия (*чатурварга*), напрямую связанных с основными категориями индуистского учения:

– *дхарма* как следование религиозным предписаниям;

– *артха* как стремление к материальному благополучию;

– *кома* как стремление к чувственным радостям;

– *мокша* как духовное освобождение (либо от сансары, либо путём достижения райского блаженства).

В основе культовой практики индуизма лежит храмовая *пуджа* (поклонение), совершаемая от двух до пяти раз в день. Существует огромное разнообразие видов пуджа, различающихся по способу исполнения, объекту культа, месту и времени проведения. В то же время всех их объединяет общая основа. Во время пуджа *жрец–пуджран* обращается к конкретному божеству через его скульптурное антропоморфное изображение (*мурти*) посредством принесения жертв и чтения молитв. В этот момент оно считается пребывающим в храме и получает все должные почести – его кормят, поят, развлекают, укладывают спать и т.д.

Кроме храмовых поклонений в индуизме существует около 40 *санскар* (домашних обрядов), связанных с наиболее важными событиями человеческой жизни и деятельности.

Широкое распространение в религиозной практике индуизма имеют различные физические и психологические практики, в которых важную роль играет наставник – гуру, передающий адепту знания и комплексы различных упражнений, долженствующих помочь адепту в достижении мокши. К наиболее популярным и известным практикам относятся медитация, рецитация мантр, йога, самоистязание, различные сексуальные практики (*тантризм*) и т.д.

В индуизме сохранились отголоски древних тотемических верований, о чем свидетельствует наличие культа священных животных (коров, обезьян, змеи и т.д.), зооморфность некоторых божеств индуистского пантеона (слоноволовый *Ганеша),* наличие ездовых животных у каждого из божеств, которые часто выступают собственно символами богов и т.д. Не менее древними являются традиции поклонения священным рекам *(Инд, Ганг, Джамна, Кришна),* горам *(Гималаи),* растениям *(баньян, ашваттха),* местностям (город *Бенарес),* предкам.

Длительная история существования индуизма привела к необычайному богатству и разнообразию его мифологии. Её традиция генетически восходит к ведийской и брахманистской

мифологии. Со становлением вишнуизма и шиваизма можно говорить о формировании новых альтернативных мифологий. В ней существует несколько вариантов сотворения мира.

М. Элиаде приводит четыре основных вида космогонии:

– творение через оплодотворение первичных Вод;

– творение через расчленение великана Пуруши;

– творение от бытия и небытия;

– творение через отделение неба от земли.

Завершается формирование троицы (тримурти) верховных богов Брахмы, Вишну и Шивы. Каждое из божеств, становится объектом поклонения и почитается вместе со своим окружением – супругами, детьми и т.д. Кроме вышеприведенной троицы, особой популярностью в Индии пользуются *Ганеша* – бог мудрости, *Сканди* – бог войны, *Кама* – бог любви, *Суръя* – бог солнца, *Сарасвати* – богиня красноречия и образования, *Лакгими* – богиня изобилия, процветания и счастья, *Кубера* – бог богатства, *Ваю* – бог ветра и дыхания, *Хануман* – царь обезьян, *Яма* – бог смерти и подземного мира. Каждый из божеств имеет собственного *вахана* – средство передвижения: Шива – быка, Вишну – Гаруду, Дэви – льва, Ганеша – мышь. Одновременно эти животные могут выступать как символы божеств.

Значительное количество божеств индуистского пантеона меркнет в сравнении с количеством демонов, полубогов и духов. Демонология индуизма включает в себя *асуров, ракшасов, пишачи, бхуты, веталы, преты, праматхи, кабандхи.* Не менее значительно количество нейтральных и положительных персонажей: *якши, ганхарвы, апсары, киннары, гухьяки, наги, сиддхи, риши.*

В индуистской мифологии мир – замкнутое, иерархически структурированное пространство (*брахманда*), разделённое на определенное количество уровней (*бхувана*), в различных версиях – от трёх до 21. Чаще всего упоминается о 14 уровнях Вселенной.

Надземные сферы мироздания образуют *сваргу* (небеса) – различные уровни рая, на которых проживают различные божества. Высший уровень сварги является жилищем Брахмы. Срединный уровень мира – плоский материк, окружённый

океаном. Посреди материка стоит священная гора *Меру*, которая своей вершиной пронизывает сваргу, вокруг вершины горы вращаются луна и звезды. Вокруг горы располагается от четырёх до семи континентов (*двипа*), и такое же количество океанов. Ниже земли находится структурированный подземный мир (ад). Каждый уровень ада связан с определенным грехом или преступлением. Пространство ада во всей совокупности именуется *наракой.* Под наракой находятся жилище змея *Шеша* и мир *нагое.*

В индуистской мифологии существует концепция множественности миров, объединённых в единый космический универсум. Эти идеи тесно связаны с концепцией времени.

Историческая эпоха (время, отведённое на существование мира) делится на четыре отрезка (*чатуръюга*):

– *сатья–юга* (1 728 000 лет) – «век Истины», золотой век абсолютной добродетели;

– *трета–юга* (1 296 000 лет) – возвышенный век, постепенный упадок добродетели;

– *двапара–юга* (864 000 лет) – упадок добродетели и рост порока;

– *кали–юга* (432 000 лет) – «железный век», или «век Кали» – полный упадок добродетелей, век порока; на данный момент мы живём в век кали–юги.

Чатуръюга образует одну великую югу (*махаюга*). Тысяча махаюг – это одна *кальпа* (день Брахмы). Ночь Брахмы длится такое же время. Всего Брахма живёт 100 лет, после чего умирает и растворяется в абсолютном божестве, чтобы возродиться снова.

Среди современных течений индуизма наиболее крупными являются вишнуизм, шиваизм, шактизм.

Вишнуизм – направление в индуизме, связанное с почитанием Вишны как верховного божества. Оно внутренне неоднородно и делится на множество течений в зависимости от того, в какой из *аватар* (нисхождение, сошествие; характеризует нисхождение божества в мир в антропоморфном, зооморфном или ином другом виде) почитается Вишну.

Наиболее популярными в вишнуизме направлениями являются *рамаизм* (почитание Вишну в аватаре *Рамы)* и *кришнаизм* (почитание Вишну в аватаре *Кришну).*

Следует отметить, что последний не следует путать с кришнаизмом, получившим широкое распространение в странах Европы и Америки, который по своей сущности является сектой восточного типа, частично заимствовавшей идеологию индуистского кришнаизма. Её деятельность по вербовке новых сторонников противоречит основополагающим принципам индуизма. Он представляет этническую религию закрытого типа и индуистом может быть только человек, рождённый в одной из каст (с этим связано полное отсутствие прозелитизма в индуизме).

Вишну – один из древнейших богов индуизма.

Согласно Ригведе, он был одним из божеств пантеона Индры (бога–громовержца). Основные функции Вишну состояли в структурирование мирового пространства.

Со второй половины I тыс. до н.э. значение Вишну в индуистском пантеоне меняется. В виде бога – защитника мира он входит в состав тримурти и становится основным действующим лицом «Махабхараты» и «Рамаяны». В образе Вишну были аккумулированы функции множества автохтонных, дравидийских божеств – *Кришны, Нараяны, Васудевы, Арджуна.* Частично новые функции Вишну передаются его эпитетом *Бхагаван* («Податель благ, наделяющий долей, щедрый, милостивый»).

Объединение функций различных божеств в Вишну разрабатывалось в школе *бхагавата,* основной идеей которой было утверждение монотеистической доктрины и почитание бога средствами *бхакти* (выражение искренней преданности божеству). Она получила отражение в «Бхагаватгите», где была зафиксирована собирательность образа Вишну через использование концепции *вьюх.* Вишну проявляет себя в разных формах, порождая Брахму, первоматерию (*пракрити)* и первоэлементы.

Позднее она была переработана в концепцию *аватары.* В различных школах вишнуизма количество аватар Вишну

различно, но обычно выделяют десять аватар: *Рыба, Черепаха, Вепрь, Человеколев, Карлик, Парашурама, Рама, Кришна, Калкин, Будда* (последний включён как попытка ассимиляции чуждой религии). Чаще всего Вишну почитается в наиболее популярной аватаре Кришны. Особое внимание в вишнуизме уделяется почитанию женской ипостаси Вишну (*Лакшми, Радха),* понимаемой как специфическая форма его духовной энергии.

Одновременно закрепляется система медитации имен Вишну (*Кришна, Говинда, Гопала, Хари, Кешава, Васудева, Бхагаван* и т.д.), ведущая к духовному совершенствованию адепта.

Затем происходит окончательное формирование образа и иконографии Вишну. Это божество с черным (синим) цветом кожи, с *чакрой* (дисковидное холодное оружие), лотосом, раковиной или жезлом. Символом Вишну часто выступает его ездовое животное – орел с человеческими чертами – *Гаруда.*

Основные религиозные праздники вишнуизма, часть из которых стала общеиндуистскими праздниками: *Рамнавами* («День рождения Рамы»), *Джамнаштами* («День рождения Кришны»), *Холи* («Праздник весны»), *Дивали* («Праздник огней»).

Шиваизм – направление в современном индуизме, связанное с признанием верховным богом Шивы.

В Ригведе Шива не упоминается, однако его прообразом является Рудра – божество сил природы, растительного и животного мира. Функции последнего были близки к функциям бога–разрушителя и для того, чтобы избегнуть несчастья, его не называли настоящим именем, предпочитая эвфемизм Шива (благой, милостивый). Существует точка зрения, что Шива являлся автохтонным дравидийским божеством плодородия и загробного мира, во всяком случае его образ имеет много параллелей с неарийскими божествами автохтонного населения Индии.

В тримурти Шива выступает уже как бог–разрушитель мира. Его деяния как верховного божества изложены в Пуранах, и отчасти – «Махабхарате».

Шива воспринимается как амбивалентное существо, податель как благ, так и несчастий. Его награждают множеством

эпитетов: *Пашупати* («Владыка животных»), *Хара* ("Ловец"), *Махакала* («Великое время»), *Бхайрава* («Ужасный») и т.д. Он считается родоначальником танца *(Натараджи* – «Царь танца»), при помощи которого сокрушает врагов и разрушает мир, и первым аскетом – отшельником и йогом, и покровительствует им, а также оккультным знаниям и магии. Также Шива – бог ночи, всеразрушающего времени и смерти.

Наиболее распространённая иконография Шивы – йог, сидящий в молитвенной позе на горе *Кайласа,* тело покрыто пеплом, волосы украшены полумесяцем (символ бессмертия), на лбу имеется третий глаз – символ трансцендентного знания. С ним связано почитание *лингама* – плодотворящего начала природы, изображаемого в виде фаллоса.

В шиваизме существует множество различных школ и направлений, которые объединены одной идеей: Шива воспринимается как абсолютный владыка и одновременно – источник мира. Мир порождается из него посредством энергии (*шакти)* в виде действия, знания и желания и существует как неотъемлемая часть его тела в трёх темпоральных измерениях: творение (*сришти*), сохранение (*стхити)* и растворение *(лая).*

Человек как часть божественного творения совершенен, но вынужден пребывать в *сансаре.* Конечная цель освобождения человека – слияние с Богом. Для достижения этого используются различные практики: трансформация психофизического тела и создание «бессмертного» тела адепта; храмово–культовое почитание Шивы; достижения состояний изменённого сознания; оккультизм и магия. Акцент на практических способах достижения слияния с Шивой привёл к особой роли в шиваизме гуру, считающихся его воплощениями.

Культ шиваизма взаимно связан с культом шактизма, культами *Ганеши* и *Муругана* (бог войны).

Главный праздник шиваизма – *Махашиваратри* («Великая ночь Шивы») сопровождается постом, экстатическими танцами и жертвоприношениями *лингаму.*

Шактизм – одно из крупнейших направлений в современном индуизме, культ высшего женского божества *Дэви (Шакти).*

По мнению **Р. П. Чанда**, этот культ генетически восходит к верованиям эпохи матриархата. **Р. Н. Дандекар** предположил, что культ Шакти имеет доарийскую природу. В её образе присутствуют черты множества различных богинь как арийского, так и неарийского пантеона.

В Ригведе термином «шакти» обозначается божественная безличностная сила Индры. Позднее, Шакти стала обозначать персонифицированную энергию, управляющую миром. В силу своей специфики она может выступать и как единое, и как множественное существо, что связано с многообразием аспектов космической энергии.

Наиболее популярной формой поклонения Шакти является Дэви («Богиня»). Ей поклоняются в нескольких ипостасях.

Как благожелательное божество и податель благ она известна под эпитетами *Ума* («Блеск, Величие»), *Парвати* («Блеск гор»), *Гаури* («Святая») и т.д. В этой ипостаси она является супругой Шивы (изображается как двуполое существо *Шива–Парвати*) и матерью бога мудрости Ганеши и бога войны *Сканды.*

Вторая ипостась Дэви – воинственное и грозное божество. В этой ипостаси её иконография двойственная: как *Дурга* («Недосягаемая») она изображается в виде десятирукой женщины, восседающей на льве и выступает как воинственная защитница и охранительница мира, борец с демонами. В виде *Кали* («Черная») она изображается четырехрукой обнажённой женщиной, которая танцует на трупе своего мужа – Шивы, с оскаленным ртом и высунутым языком, вокруг бёдер одета гирлянда из отрубленных рук, на шее – ожерелье из черепов, в одной руке – меч, в другой – отрубленная голова демона, две остальные руки изображают защитный и благословляющий жест. Она одновременно и богиня–мать и богиня разрушения, её основная функция – разрушение невежества, поддержание миропорядка, помощь в слиянии с богом.

Обычно граница между различными ипостасями Дэви размыта и богиня почитается в первую очередь как Мать и защитница людей, богиня плодородия и деторождения.

Шакти понимается в шактизме как материальная и духовная основа мироздания, *Джаганматри* («Мать мира»). Это активное начало мира, тогда как мужское начало, в том числе и сам Шива – начало пассивное. Каждая женщина в шактизме – воплощение богини, поэтому чаще всего именно они выполняют функции гуру. Основная цель адепта – слияние, растворение с божеством, духовное освобождение (*мокша*) или достижение райского блаженства.

Наиболее почитаемым священным текстом шактизма является «*Дэви Махатмия*», где высшая реальность бога описывается в виде женского начала бытия.

Святилища шактистов именуются *питхи*. По традиции их должно быть 51, по числу частей расчленённого тела Шакти – *Сати* (воплощение супруги Шивы).

Специфика культовых действий связана с широким распространением жертвоприношений самцов животных и человеческой крови адептов–мужчин. Одним из основных объектов поклонения является *йони* – символ женского начала, или *йонилингам* – объединённый символ мужского и женского начал. В религиозной практике активно используются *мантры* (словесные формулы в честь богини), *янтры* (магические диаграммы), *ньясу* (проецирование макрокосма на тело адепта), *мудры* (символические жесты), практики йоги, медитации, тантрический секс и т.д.

В шактизме существует два основных направления: *дакшиначара* (путь правой руки) – почитание благожелательных функций богини и *вамачару* (путь левой руки) – почитание разрушительных функций.

В XIX в. стало формироваться направление, именуемое обычно *неоиндуизмом,* направленное на преодоление наиболее грубых языческих элементов и интерпретации ряда моментов вероучения в духе, близком к монотеизму.

Структура современного индуизма отображена на рис. 16.

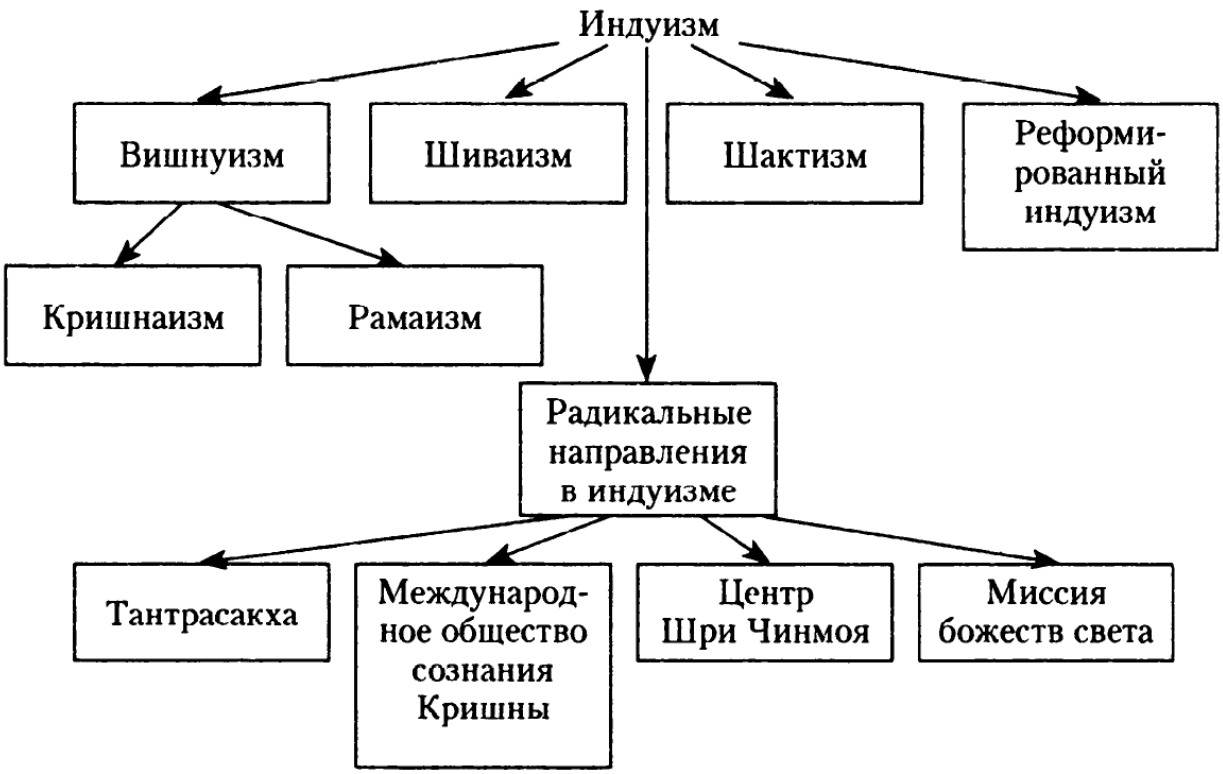


Рис. 16. **Структура современного индуизма**

4.4. Джайнизм

Джайнизм – одна из индийских религий, относящаяся к так называемым дхармическим религиям. Название происходит от санскритского *джина* («победитель»), одного из имён основателя джайнизма. Его формирование приходится на VI–V вв. до н.э. на волне антибрахманских настроений в индийских княжествах.

Основателем джайнизма традиционно считается **Вардхамана**, или **Джина Махавира**. Его биография традиционна и имеет много общего с биографией Будды.

Махавира происходил из касты кшатриев и являлся принцем царства Магадха. Его зачатие и рождение связано с цепью мистических явлений. Так же, как и Будда, он предавался беззаботной жизни, имел жену и ребёнка.

После смерти родителей Махавира раздаёт своё имущество бедным и как бродячий аскет начинает свой путь к истине. Через тринадцать месяцев аскетической практики он полностью отказывается от одежды и тринадцать лет предаётся строжайшей аскезе и медитации. После длительных практик истязания плоти и почти трёхлетнего уединения, медитируя под деревом *сала,* он обретает «всеведение» и становится *джина.*

В течение следующих тридцати лет он странствует и проповедует своё учение в долине Ганга, царствах Магадха, Анга, Видеха. В возрасте 72 лет он «входит в нирвану» и умирает в городе Паве (468 или 477 г. до н.э.). Согласно преданию, к моменту смерти Махавиры число его последователей насчитывало 14 тыс. монахов и 36 тыс. монахинь.

С точки зрения её последователей эта религия является вечной и существует с создания мира. Джайнизм последовательно возвещался *тиртханкарами* (делатели переправы, создатели брода). Махавира является двадцать четвертым *тиртханкарой.*

В III в. до н.э. в городе Паталипутре состоялся первый джайнский собор, посвящённый кодификации, хранению и передаче учения. Оно стало доминирующей религией Магадхи и достаточно быстрыми темпами распространялось в других

индийских царствах (в частности, основатель династии Маурьев – Чандрагупта был последовательным сторонником учения джайнов).

В I в. произошёл раскол джайнизма на две основные школы: *шветамбаров* (одетые в белое) и *дигамбаров* (одетые в пространство), каждая из которых настаивала на аутентичности собственного учения. В I–II вв. выдающийся деятель джайнизма Умасвати кодифицировал религиозное и философское наследие учения в трактате «*Таттвартхадхигама–сутра».*

В V в. на соборе шветамбаров в городе Валабхи (Гуджарат) произошла канонизация авторитетных текстов шветамбаров. Их канон включает в себя 12 основных частей (анг), 12 дополнительных частей (упанг), 10 пракирна–сутр («фрагментов»), шесть чхеда-сутр («дисциплинарные» сутры), два отдельных текста и четыре муля–сутр («корневые сутры»), собственно каноническими из них признаются от 45 до 50 текстов. Традиционно его создание приписывается ближайшим ученикам Махавиры.

Дигамбары не признают этого канона, ссылаясь на то, что прямая преемственность последователей Махавиры и все аутентичные письменные источники были утрачены. Их канон «четырёх вед» включает в себя более поздние тексты (философские, лингвистические и иные трактаты) и излагает основы вероучения, космологию, легенды и мифы джайнизма.

С VI–VII вв. под влиянием индуизма в джайнизме начинается широкомасштабное храмовое строительство и вводится в практику храмовый культ – *пуджа.* Он распространяется в Гуджарате и Центральной Индии, на юге Индии в Карнатаке и Тамилнаде. Традиционно, в северных районах Индии сильны позиции шветамбаров, в южных – дигамбаров. С приходом ислама в империи великих Моголов джайнизм сумел сохранить свои позиции в этих регионах.

В джайнизме принципиально отрицается существование верховного бога–демиурга, хотя допускается существование множества божеств, воспринимаемых скорее не буквально, а как особое состояние духа.

Вероучение джайнизма основывается на семи основных категориях: душа (*джива*), неживое (*аджива*), притекание кармы к душе, «захват» души кармой, остановка кармы, уничтожение кармы, достижение освобождения от кармы (*мокша).* Иногда к ним добавляются категория греха и заслуги.

Душа – вечная и бессмертная субстанция, занимающая внутреннее пространство тела и обладающая способностью к восприятию и сознанием. Она существует у всех живых существ (люди, боги, обитатели ада и животные с растениями), а также различных элементов природы: земля, вода, огонь, воздух. Фактически, весь мир джайнов обладает душой.

Неживое включает в себя пространство, время, условие для движения, условие для покоя и материю.

Карма (закон нравственного воздаяния за содеянное) – особый вид «тонкой» формы материи. Всего их существует 97, сгруппированных в восемь групп. Они образуют так называемое *кармическое тело* души, «опутывают» её, лишая исконных способностей – всеведенья, бесконечного действия и т.д.

Освобождение от кармы – основная задача джайна. Оно понимается как вхождение в особый мир Сиддхашила, в котором обитают раз воплощённые существа *(сиддхи),* восстановившие изначальные душевные способности, и достигается посредством соблюдения заповедей и обетов, молитв, аскетических и медитативных практик, монашеского образа жизни.

В джайнизме действует пять Великих обетов (*махаврата*)*:* непричинение вреда всем живым существам (*ахимса*), воздержание ото лжи, от воровства, сексуальной распущенности, стяжательства. Наиболее важным из обетов является первый. Его соблюдение предполагает следующее. Запрещено употреблять в пищу мясо любых животных, мёд, многие виды растений. Также запрещено использование шерстяной и некоторых видов растительных тканей (дигамбары не признают никакой одежды, шветамбары – скромную одежду из ткани особого вида). Помимо этого запрещено заниматься теми видами деятельности, где случайно можно нанести вред живому (земледелие, строительство, металлургия). Для

предотвращения случайного убийства насекомого используются марлевые повязки и метелки.

Для поддержания Великих обетов действует восемь дополнительных: ограничение пространства и места, пост, ограничение в пище (наиболее значимой является крайняя форма исполнения этого обета – добровольный уход из жизни посредством полного отказа от пищи во время поста (*саллекхана*)).

В джайнизме существует 14 степеней посвящения адепта.

Начальная заключается в признании «трех сокровищей» (*триратна*): правильных воззрения, познания и поведения.

Первое предполагает восприятие мира как реальной множественности активных всемогущих духовных субстанций (*джива*), под действием притока кармы заключённых в мире, и признание возможности освобождения от кармических пут. Второе подразумевает учение джайнизма, третье – соблюдение обетов.

Одиннадцатая степень посвящения связана с принятием монашества, без которого невозможно освобождение. Следует отметить, что, поскольку в джайнизме не существует института женского монашества, постольку достижение мокши для женщин невозможно. Жизнь монаха скрупулёзно регламентирована, в распорядок дня входит сбор милостыни, учёба, приём пищи, медитация, исповедь. Всего существует несколько степеней монашества: *садху* (простой монах), *упадхьяя* (наставник), *ачарья* (настоятель) и др.

Космогония джайнизма имеет много общих параллелей с космогонией индуизма.

Вселенная делится на мир (*лока*) и не–мир (*стока*), в котором полностью отсутствует бытие, восприятие и движение. Это сложная структура, состоящая из трёх поставленных друг на друга пирамид.

Две верхних сложены основаниями и образуют верхний мир (*Урдхвалока*), место их соединения – средний мир (*Мадхьялока*). Первый делится на три уровня: *Кальпа* (нижний), *Гравеяка* и *Аннутара,* где обитают божества *вайманика* (живущие во дворцах–*виманах*). Над верхним миром находится обитель

сиддхов (*Сиддхашилла*). В среднем мире расположено восемь кольцевых континентов (*двипа*) и морей. Здесь обитают люди, животные и *джьотишка* (божества планет и звёзд). На центральном *(Джамбудвипа),* находится гора Меру.

Нижняя – нижний мир (*Аддхалока*) делится на семь сфер, в которых находятся миллионы адов и обитают грешники в виде чудовищных созданий (*нараков*) и два вида мелких божеств: *бхаванавасины* (живущие во дворцах) и *вьянтара* (блуждающие).

Пантеон джайнизма составляют четыре вида божеств (бхаванавасины, вьянтары, джьотишка и вайманика). Во главе каждого стоит собственный царь (*индра*) с семейством, штатом прислуги, советниками и войском. Виды отличаются друг от друга по ряду параметров (продолжительность жизни, размеры, чистота и цвет ауры и т.п.) и каждый делится на множество более мелких групп.

Временные изменения затрагивают только одну сферу мироздания – срединный мир. Время в джайнизме циклично и изображается в виде колеса, совершающего восходящие (*утсарпини*) и нисходящие (*авасарпини*) движения. Каждое из них делится на шесть временных периодов.

Первый и наиболее значимый период – *сушама–сушама* (счастливейший век) – время счастливых великанов, благоденствия, безгреховности и достатка. Последующие по нисходящей характеризуются все большим упадком нравственности и морали, люди мельчают, страдают и трудятся. В связи с этим возникает надобность в спасении и учителях. Появляются проповедники джайнизма – 24 учителя (*тиртханкара*).

После смерти последнего из них (*Джины Махавиры)* начался пятый период *утсарпини.* Это как раз период современности, длящийся 21 тыс. лет, за которым наступит шестой период нисходящего движения – *духшама–духшама* (несчастнейший век), который ознаменуется полным упадком морали, голодом, бедствиями, обмельчанием людей и сокращением срока их жизни. По окончании периода, колесо времени начнёт восходящее движение с повторением всех периодов.

Храмовые ритуалы джайно (*пуджа*) схожи с индуистскими ритуалами. В джайнизме широко практикуются различные медитативные практики, строгие посты, покаяния и паломничества к святым местам, но коллективные и индивидуальные культовые действия мирян и монашества имеют ряд различий. Объектами культа в джайнизме являются 24 тиртханкара во главе Джины Махавирой, день рождения которого является главным религиозным праздником джайнов.

На данный момент насчитывается около трёх миллионов последователей джайнизма, компактно проживающих на территории Индии. У джайнов сохраняется кастовая система общества, во главе их религиозных общин стоят *упадхьяи* (знатоки авторитетных текстов) и *ачарьи* (духовные наставники).

4.5. Сикхизм

Сикхизм (*сикх* на пенджаби «ученик») – индийская религия, сложившаяся в северо-западных районах Индии в XV–XVI вв. на основе индуизма и суфизма.

Её основателем является *гуру* (учитель) **Нанак** (1469–1539), выступивший с основами вероучения и основавший преемственность учителей сикхизма.

После него было ещё десять гуру, каждый из которых традиционно именуется Нанаком с прибавлением числительного для избегания путаницы. Вторым был **Ангад** (1539–1552), при котором по всей Северной Индии создавались *манджи* (территориальные единицы сикхской общины, пропагандистские центры распространения учения). Третьим – **Амар Дас** (1552–1574), укрепивший общину сикхов, установивший центры паломничества и моменты проведения религиозных праздников, а также значительно дополнивший учение. Четвертым – **Рам Дас** (1574–1581), заложивший город *Амритсар* (Пруд бессмертия), который стал крупнейшим духовным центром сикхизма. Пятым – **Арджун** (1581–1606) составивший сикхский религиозный канон *Ади Грантх* (Изначальная книга) и ставший первым мучеником сикхов (был убит мусульманами). Шестой – **Хар Гобинд** (1606–1644), создал сикхскую армию, которая успешно сражалась с войсками Великих Моголов. Седьмой – **Хар Рай** (1644–1661). Восьмой – **Хар Кришан** (1661–1664). Девятый – **Тегх Бахадур** (1644–1675), был казнён в Дели за отказ принять ислам. Десятый – **Гобинд Сингх** (1675–1708). Последний, одиннадцатый, вечный и неизменный гуру – святое писание сикхов **Ади Грантх**.

При Гобинд Сингхе сикхи, осознавая свою самобытность, были вынуждены сплотиться перед угрозой исламизации со стороны империи Великих Моголов и сикхизм окончательно оформился как этноконфессиональная группа.

В 1699 г. гуру основал новую структуру сикхской общины – *хальсу* («Чистый»; «Собственность Бога») – воинское бескастовое братство, в которое вступили все приверженцы религии. В знак равенства и независимости от кастовой

принадлежности они получили новые фамилии: мужчины – *Сингх* («Лев»), женщины – *Каур* ("Львица").

Был создан специальный кодекс поведения *(рахат*), которого обязаны были придерживаться все члены общины.

Каждый из них обязан носить пять символических вещей *(какар* – пять К): *кеш* (нестриженные волосы), *кангха* (гребень), *када* или *кара* (стальной браслет, род защитного вооружения), *качха* (хлопковые штаны особого покроя, которые носились воинами), *кирпан* (меч, кинжал). Они служат напоминанием о том, что сикх всегда должен контролировать *кому* (похоть), *крох* (гнев, ярость), *лобх* (жадность), *мох* (эмоциональные привязанности), *аханкара* (ложное Я).

Кроме этого, *рахат* включал четыре основных заповеди сикха:

– не стричь волосы;

– не употреблять в пищу мясо животных, убитых медленным (мусульманским) способом;

– не употреблять алкоголь и табак;

– хранить супружескую верность.

В 1706 г. Гобинд Сингх закончил работу над окончательным вариантом Ади Грантх, который и считается каноническим. Также им был составлен и второй по значимости священный текст сикхов – *«Дасам Грантх*» («Книга десятого гуру»). После этого он завещал почитать Ади Грантх как вечного и последнего гуру и передал всю власть хальсе.

В течение XVIII в. продолжалась ожесточённая война сикхов с исламскими и индуистскими правителями. В 1767 г. было создано государство сикхов, представляющее собой конфедерацию двенадцати *мисалей* (объединение воинов), возглавляемых военными вождями.

В начале XIX в. **Раджит Сингх** (1780–1839) объединил мисали и значительно увеличил территорию государства сикхов. После его смерти сикхи вели ожесточённую войну с англичанами, но в 1849 г. Пенджаб был захвачен и присоединён к Британской Индии.

В конце XIX – начале XX в. в недрах сикхизма начинаются дискуссии о дальнейшем самоопределении. Консервативное

течение *(Санатан Сабха)* считало учение частью индуизма, радикальное (*Там Хальса)* – отстаивали идею его уникальности и независимости. В результате последнее стало доминирующим и в 1920 г. на основе Тат Хальса создаётся первая политическая партия сикхов – *Акали Дал* («Армия преданных»).

После раздела Британской Индии в 1947 г. на Индию и Пакистан между новообразованными странами разгорелась война. В ходе неё сикхи после кровопролитных столкновений с мусульманами переселились на территорию индийского штата Пенджаб. В 1966 г. территория последнего уменьшилась из–за выделения нового штата Хирьяны и сикхи стали большинством населения в Пенджабе. С этого времени начинается противостояние между сикхами и индуистами.

Сикхи обвинили конфессиональное большинство Индии в дискриминации и радикальная партия сикхов Акали дал выступила с программой создания независимого государства *(Азад Пенджаб, Сикхистан, Халистан*). В начале 1980–х гг. сепаратистские группировки перешли к террористическим методам борьбы с индийским правительством. Наиболее одиозной фигурой среди сепаратистов был **Джарнайлу Сингху Бхиндранвале**. Под его руководством главная святыня сикхов – Золотой храм в Амритсаре стал укреплённой крепостью и оплотом сепаратистов. В 1984 г. индийские войска взяли штурмом Золотой Храм, *Бхиндранвале* и сотни его сторонников были убиты. Ответные действия не заставили себя ждать. Премьер–министр Индии **Индира Ганди** (1917–1984) в октябре того же года была убита своим телохранителем сикхом. После этого по Индии прокатилась волна антисикхских погромов с массовыми жертвами. Отношения между индийским правительством и сикхами остаётся напряженным и на современном этапе.

В настоящее время в мире насчитывается более 22 млн сикхов, из них 83% проживают в Индии (большинство – в штате Пенджаб). Несмотря на то что сикхи составляют около 2% от всего населения страны, они занимают около 20% должностей в армии и широко представлены в политической, экономической и культурной элите Индии.

Согласно учению сикхизма, Бог является Абсолютом, не обладающим признаками и формами. Он обладает множеством имён и настоящее неизвестно. Наиболее употребительными являются имена *Акал Пуракх* («Вечное Существо») и *Эк Омкар* («Единый Бог»). Цель божественного творения также неизвестна, но в её основе лежит любовь. Бог лишён ненависти и пристрастий, никого не наказывает и не принуждает, он источает только любовь и милосердие.

Бог рассматривается в двух ипостасях – *Ниргун* («Абсолют») и *Саргун* («Бог внутри каждого человека»). До творения он существовал как Абсолют, сам по себе. В процессе творения он проявил себя вовне, первоначально через имя *(нам),* а затем через созданный им мир, в котором и присутствует через своё имя.

Нам – единственная связь между миром трансцендентным и обыденным. Человек в силу слепоты, эгоизма, страстей и несвободы не способен осознать этой связи. Духовное совершенствование связано с преодолением эгоизма и страстей и искренним обращением к Богу через его прославление *(киртпан),* медитативные практики *нам симран* (напоминание божественного имени) и внутреннее созерцание истины. В этом случае человек обретает освобождение и высшее блаженство, находя единение с Богом.

Человек, с точки зрения сикхизма, существовал до своего рождения, его индивидуальность обусловлена прошлыми существованиями, семьёй и народом. Он наделён свободой воли и несёт полную ответственность за свои поступки. Постигая Бога, человек воспринимает других как часть самого себя. С точки зрения сикхизма загробное воздаяние, ад и рай, посты, обеты, аскетизм, покаяния и т.д. – фикции. Если человек постиг Бога и истину, после смерти его душа растворяется в Боге и продолжает пребывать в нем, как и все сущее.

В сикхизме не допускается поклонение другим богам, важное место занимает почитание наставников (гуру), запрещается обрядоверие, кастовость, аскетизм, неравенство полов, отсутствует профессиональное жреческое сословие и монашество. Идеалами учения являются равенство, братство,

самопожертвование, труд, телесная и духовная чистота. Противное этим качествам мешает человеку познать Бога и обрести истину.

Несмотря на отрицательное отношение к обрядам и церемониям, сикхи признают их важное значение для сплочения общины, изучения традиции и писаний. Храмы сикхов – *гурдвара* (врата гуру) являются центрами религиозной и социальной жизни общины, при них действуют школы и бесплатные трапезные (*лангар*).

Главная святыня в храме – религиозный канон Ади Грантх, который является для сикха *гурбани* (словом гуру). Он представляет собой собрание поэтических религиозных гимнов (16 тыс. стихотворных строк), написанных десятью гуру, средневековыми поэтами (*бхагатами* и *бхатами*), связанными с сикхским движением. Всего насчитывается 5894 гимна более чем 30 авторов, которые делятся на три раздела: литургический (*джапджи*) – тексты для ежедневной декламации, теологический – изложение учения в стихах гуру и других авторов, дидактический (*бхог*) – стихи бхатов и новообращённых сикхов.

Богослужение представляет чтение различных гимнов и текстов Ади Грантх. Все сикхские ритуалы – имянаречение, посвящение в хальсу (*пахул*), бракосочетание (*апандкарадж),* похороны – также связаны с ним.

Пантх – вся совокупность сикхов делится на несколько групп.

Сахадждхари или *нанакпантхи* («Идущие путём Нанака») – сикхи, не принимающие новаций Гобинд Сингха, не состоящие в хальсе, не разделяющие её воинственности и признающие связь сикхизма с индуизмом. Вторая, наибольшая по численности группа – *кешдхари* или *хальса.* Она неоднородна по структуре и в неё входят более мелкие, например, *амрит–дхари* (получившие посвящение в хальсу), *кесдхари* (не посвящённые, носящие символику хальсы), посвящённые в хальсу, но не полностью соблюдающие рахат (стригущие волосы), *сахадж–дхари* – сикхи, не соблюдающие рахат.

Помимо этого в рамках сикхизма существует множество сект, которые выпадают за границы канонической общности сикхов и

не признаются ими: *удаси* – не признающие десятого гуру, *намдхари* и *ниранкари* – верящие в традицию продолжения учительства живых гуру, почитаемых наравне с десятью гуру и т.д.

В религиозной практике сикхизма отсутствует кастовая система, но на бытовом уровне её признаки ещё сохраняются и наиболее привилегированными группами являются *джаты* (земледельцы), *кхатрии* и *арора* (торговцы), *рамгархия* (ремесленники–плотники), *рамдаси* (ремесленники–ткачи), *мазхаби* (неприкасаемые) и т.д.

4.6. Религии Древнего Китая

Основные религии Китая – *даосизм* и *конфуцианство* – с точки зрения религиоведения нельзя считать полноценными религиями. Для их определения скорее подходит такой термин, как религиозно–этические или религиозно–философские системы. Это связано с тем, что первоначально и конфуцианство, и даосизм существовали скорее как комплекс философских, этических и политических идей. Только значительно позже они начинают приобретать черты религий, и то не в полном объёме: заимствование божеств из пантеона древнекитайской религии, религиозных воззрений буддизма, обожествление и становление культа основоположников учения, разработка ритуалистики и т.д. Но и в этом случае на первый план выходит именно этическая составляющая даосизма и конфуцианства.

4.6.1. Даосизм

Термин "*даосизм*« традиционно используется в европейской науке для обозначения одного из важнейших направлений в древнекитайской философской мысли и сложившихся на её основе религиозных воззрений. В современной науке существуют две точки зрения на религиозную составляющую даосизма. Согласно одной из них – даосизм понимается как постепенная деградация философского учения *Дао цзя* (школа Дао) в религиозную систему *Дао цзяо* (учение Дао). По другой – философская и религиозная составляющие даосизма развивались и существовали одновременно, взаимно дополняя друг друга. С точки зрения самого учения даосизма Дао цзя и Дао цзяо являются синонимами.

Основной категорией даосизма является понятие «Дао» («Путь») – путь постижения природы и её закономерностей и собственно вселенский принцип и первооснова бытия. Имеется множество значений и смыслов этого термина. Дао:

– первопричина всего сущего;

– закон бытия космоса, социума и человека;

– «неподвижность» как основа любого движения;

– принцип цикличного времени;

– образ жизни мудреца, стремящегося к единению с Дао, и т.д.

Дао непознаваемо, но оно проявляет себя в Дэ («Добродетель, сила») – потенциальной энергии Дао. Она существует во всех субъектах и объектах универсума, следующих Дао, и может выступать синонимом единого мирового целого *Да куай* («Великий ком») и изначальной пневмы *Юань ци.*

К категориям даосизма относятся *Ци* («Дыхание») и *Мин* («Просветление»). Первая – духовная энергия или жизненная сила, существующая во всех творениях Дао. Она является движущей силой Вселенной. Вторая – идеальное состояние даоса (слияние с Дао), подразумевающее осознание и следование извечному закону *Чан.* В соответствии с законом Чан, все сущее находится в постоянном процессе изменения.

Мироздание непостоянно и изменчиво, неизменным остаётся только Чан, управляющий переменами.

В даосизме активно используется практика гадания по *Ицзин* («Книга перемен»), основанная на допущении возможности предугадать и спрогнозировать будущие перемены на уровне микрокосма и макрокосма.

Также категориями даосизма являются *Инь* и *Ян. Инь* и *Ян* – две противоположности, вселенские силы, воплощённые в пяти элементах, являющихся основой мироздания (огонь, вода, земля, воздух, дерево). Первое – пассивное начало, олицетворяющее покой, темноту, рефлексию, женское начало. Второе – активное, динамичное начало, олицетворяющее активность, свет, созидание, мужское начало. Они не могут существовать друг без друга, неразделимы и дополняют друг друга. Равновесие между ними – основа миропорядка и Дао.

Графическим выражением Инь – Ян является *Тай–Цзы* («Великий передел»).

С точки зрения даосизма мир в его естественном состоянии совершенен. Согласно концепции *Цзы жань* («Естественность», «спонтанность Дао») любое действие – несовершенно, так как направлено против естественного хода вещей и может изменить эту хрупкую гармонию. Любые попытки изменения мира – кощунство и посягательство на совершенство. Соответственно этому, идеалом даосизма является недеяние, которое, естественно, и приближает адепта к Дао.

Концепция *У вэй* («Невмешательство», «Недеяние») связана с отсутствием целеполагательной деятельности, идущей в разрез с естественным миропорядком и спонтанностью Дао. Его нельзя воспринимать как обычную пассивность, этот скорее философия естественного действия, которое осуществляется в соответствии с двумя принципам:

– ни одно усилие не должно пропасть напрасно;

– оно должно быть естественным, не противоречить законам природы.

Соответственно, это спонтанное естественное и незапланированное действие с минимальными усилиями,

мотивированное реальными обстоятельствами (его можно сравнить с инстинктивным действием).

Такое действие избавляет человека от внутреннего конфликта, связанного с его совершением. У вей – это абсолютная естественность в поведении, искусство быть собой, не следовать стереотипам и не задумываться над совершаемыми действиями.

Концепция естественности и гармоничности мира вызвала к жизни наиболее известную в современном мире концепцию даосизма – *Фэн-Шуй* (ветер – вода) как искусство жить в гармонии с окружающим миром, не переделывая ландшафт, а приспосабливаясь, естественно вписываясь в него. В её основе лежит теория присутствия Ци в среде обитания. Она направлена на содействие оптимизации потока Ци в окружающей среде: ориентация жилища на месте, особенности строения, интерьера и т.д.

Личность в даосизме является выражением его Дэ, т.е. проявлением энергии Дао. Для человека в принципе не приемлема никакая внешняя мотивация: общество, нормы морали, вознаграждение, кара. Но это не означает, что поступки даоса должны быть аморальными. Их основной смысл – отсутствие прагматизма в действии, т.е. заинтересованности в его результатах.

Абстрактного добра и зла не существует, а все, что считается таковым, придумано человеком и связывает его по рукам и ногам. Любой нравственный выбор относителен и даосизм выступает с идеей создания новой «естественной» морали.

Идеал жизни даоса – существование, свободное от страстей и амбиций. Препятствие на этом пути – знания. Для его преодоления была разработана специальная теория мышления и рефлексии, освобождающая человека от указанных пут. *Лю* («Естественная простота») должна проявляться в спонтанных поступках, позволяющих личности гармонично сосуществовать с миром. Рациональное начало исключено, и личностью должно управлять подсознание. Такой подход способствует осознанию природы мира и места в нем человека. Более того, естественные

поступки способны подтолкнуть человека к осознанию «безличности» – потери Я и следующего за этим слияния с Вселенной и Дао.

В отношении к социуму и государственной власти даосизм является полной противоположностью конфуцианству. Для этого учения государство и общество – институты подавления личности и её естественных наклонностей. Первое должно свести к минимуму вмешательство в жизнь человека. Идеальным качеством правителя является бездеятельность. И хотя в целом даосизм не подвергал сомнению сакральный характер власти императора, его отдельные школы и направления, такие как *Бао Цзинь–янь,* утверждали несовместимость с Дао сословного деления общества и существование государства.

Религиозную составляющую даосизма лучше всего выражает *учение о бессмертии.* Если в его философской традиции смерть считается естественным и совершенно нормальным аспектом жизни, то в религиозной традиции – постижение истины и соединение с Дао способно вырвать человека из жёстких тисков оппозиции жизнь – смерть.

Достижение состояния бессмертия *Сянь, Шэнь Сянь* («Бессмертный», «Бессмертный святой») связано с учением о всеобщности метаморфоз (*Хуа*), так как достигая бессмертия, даос включается в систему вечных метаморфоз.

Учение о бессмертии – основа сотериологической доктрины даосизма, которая выстраивается наподобие микро– и макрокосма. В соответствии с его положениями человек неделим на духовную и материальную составляющие. *Шэнь* («Дух») является особой формой состояния *Ци* («Пневма») и гибнет при смерти человека, растворяясь в Ци. Но поскольку Дао вечно, человек, следующий по его пути, тоже может рассчитывать на вечность. Бессмертие – это уподобление Дао и слияние с ним.

Достижение бессмертия и даруемых вместе с ним сверхъестественных сил и способностей являлось основной целью всех даосских практик (дыхательные методики, сексуальные практики, гимнастика, использование алхимических

препаратов и т.д.), объединённых в систему «*внутренней алхимии*".

В истории даосизма выделяют два основных этапа:

– зарождение и формирование даосизма;

– развитие различных школ и течений в даосизме.

Появление даосизма принято относить к V в. до н.э.

Оно тесно связано со спецификой древнекитайской религии. В частности, в даосизме сильны отголоски шаманизма, присутствуют элементы учения *магов* (*фанши*) царств Ци и Янь.

Основателем даосизма традиционно принято считать легендарного **Лао–Цзы** (VI–V вв. до н.э.). Религиозно–философская доктрина учения *Дао цзя* формируется на рубеже нашей эры как синтез учений Лао–Цзы и **Чжуан Чжоу** (ок. 369–286 гг. до н.э.). Его программными произведениями являются трактат *Дао – Дэ цзин,* приписываемый Лао– Цзы, и *Чжуан-цзы* Чжуан Чжоу.

Во II в. происходит обожествление Лао–Цзы (*Лао–цзюнь* – «Государь Лао»). В это же время было основано одно из первых направлений даосизма – *Тяньши Дао* («Путь небесных наставников»), или *Удоуми Дао* («Пять мер риса»). В IV в. возникает направление *Маошань,* или *Шанцин* («Высшей чистоты»), В IV–V вв. – школа *Лин– бао* («Духовной драгоценности»), ориентированная на активное использование медитативных практик, и завершается оформление даосского священного канона *Дао Цзан.* В VII–VIII вв. под влиянием буддизма в даосизме появляются институт монашества и первые монастыри, широкое распространение получают медитативные практики.

В XII в. возникает множество различных даосских школ. Наиболее значимой из них являлась *Цюань чжэнь цзяо* («Учение совершенной истины»), до сих пор являющаяся основным направлением даосизма. В основе её учения лежала ориентация на нравственное совершенствование адептов, практики духовного созерцания и монашеского образа жизни.

К этому же времени завершается формирование даосского пантеона, крайне синкретичного по своей сути (достаточно сказать, что божествами здесь были и *Будда,* и *Конфуций).* Во

главе пантеона находится *Сань цинь* («Триада чистых»), возглавляющая *Сянъ тянь* («Прежденебесных») – божеств, олицетворяющих различные космические стихии и аспекты Дао. Далее следует группа *Хоу тянь* («Посленебесных») – мелких божеств, героев, святых подвижников и отшельников. К наиболее почитаемым из последних относятся *Ба сянъ* («Восемь бессмертных») – даосы, добившиеся бессмертия, патриархи «*внутренней алхимии*".

В XIII–XVII вв. даосизм, наряду с буддизмом и конфуцианством, становится частью китайского религиозного синкретизма. На основе его северных и южных школ вырабатывается часть унифицированного комплекса учения и религиозных практик *Сань цзяо* («Три учения»), оказавшего первостепенное влияние на формирование уникальной китайской цивилизации и культуры. Одновременно он стал основой для возникновения *Се цзяо* – множества различных сект и ересей, имевших антифеодальный и антиправительственный характер.

В современном Китае существует «ассоциация последователей даосизма». Число верующих постоянно увеличивается, и не только благодаря росту населения, но и благодаря политике руководства КНР, поощряющей возвращение к традиционным культам и верованиям.

Даосизм оказал огромное влияние не только на культуру Китая, но и на философские и религиозные воззрения Азии, в первую очередь на конфуцианство и буддизм (в то же время заимствовав множество идей от этих религий). Алхимия даосов привела к развитию химических знаний и технологий, развитию фармацевтики и медицины (иглоукалывание, прижигание, массаж и т.д.), медитативные практики – к появлению китайской гимнастики, боевых искусств. Китайская медицина, астрология и многое другое – плод многовековой истории даосизма.

4.6.2. Конфуцианство

Конфуцианство – крайне сложный комплекс философских, религиозных, политических, правовых, экономических идей и практик. Они, так же как и даосизм, являются составной частью *Сань цзяо.*

Следует отметить, что конфуцианство – термин сугубо европейский, связанный с латинизированным произношением имени основателя доктрины **Кун–фу–цзы** (Конфуций, Кун–цзы, Учитель Кун; ок. 551–479 гг. до н.э.). Самоназвание учения – *Жу–цзя* (школа учёных), отражает социальный состав последователей учения – учёные, чиновники, бродячие учителя и т.д.

В отличие от большинства иных «основателей» религий, реальность личности Кун–фу–цзы не вызывает сомнения. Он родился в 551 г. до н.э. в царстве Лу в аристократической, но бедной семье рода Кун. Его отец рано умер, и мальчик с ранних лет был приучен к тяжёлому труду, одновременно проявляя поразительное рвение к наукам и ритуалам. Благодаря талантам ему удалось выдержать тяжелейший экзамен на должность чиновника. С 20–летнего возраста Кун–фу–цзы занимает небольшие административные должности, с 22 лет – начинает активную педагогическую деятельность, в 30 лет – покидает службу и становится бродячим учителем.

Внутренние раздоры, междоусобицы и кризис управления в царстве Лу заставляет Кун–фу–цзы выступить с пропагандой своих идей, направленных в первую очередь на установление всеобщей стабильности и порядка. Распространив своё учение и воспитав множество последователей и учеников, он в 50–летнем возрасте возвращается на государственную службу с целью апробировать свои идеи на практике. Но его намерения оказались неосуществимы из–за косности и непонимания правителя. На 13 лет Кун–фу–цзы покидает царство Лу в поисках правителя, разделяющего его идеи. В 479 г. до н.э. по возвращении на родину он умирает в окружении своей семьи и учеников.

Каноном конфуцианства является *Ши-сань цзин* («Тринадцатикнижие»):

– *Ши цзин* («Книга песен и гимнов») – поэтическое собрание китайских древностей;

– *Шу цзин* («Канон истории») – сборник заповедей, преданий и мифов древнего Китая;

– *И–цзин* («Книга перемен») – 64 гексаграммы, используемые для гадания на костях, черепах и стеблях трав;

– *Ли цзы* («Записки о ритуалах») – идеальная модель конфуцианского социального механизма – от политического устройства общества до семейной обрядности;

– *Чунь цю* («Весны и осени») – хроника древнекитайского царства Лу;

– *Чжоу ли* («Ритуал династии Чжоу») – описание ритуалов в соответствии с древними космогоническими и календарными представлениями;

– *И–ли* («Обрядовые церемонии и ритуалы») – толкование древних ритуалов, обрядов и правил этикета;

– *Цзо-чжуанъ* («Хроника господина Цзо») – комментарий *Цзо Цюмина* к Чунь цю;

– *Гунъян-чжуань* («Хроника господина Гунъяна») – комментарий *Гуньян Гао* к Чунь цю;

– *Гулян-чжуань* («Хроника господина Гуляна») – комментарий *Гулян Чи* к Чунь цю;

– *Сяо цзин* («Канон сыновней почтительности») – поучения Кун–фу–цзы к своему ученику Цзэн–цзы;

– *Лунь юй* («Беседы и суждения») – сборник высказываний Кун–фу–цзы, записанный его учениками;

– *Эр-я* («Приближение к классике») – толковый словарь изысканных синонимов и глосс к каноническим книгам.

При династии *Сун* (960–1279) был выделен собственно конфуцианский канон *Сы–шу* (*Четверокнижие*), включавший в себя:

– Лунь юй;

– *Мэн цзы* – трактат, составленный учениками и последователями философа **Мэн Цзы** (IV–III вв. до н.э.), записи

бесед и рассуждений о политике, морали, философии, образовании и деятельности Мэн Цзы;

– *Да Сюэ* («Великое учение») – глава 42 трактата «Ли цзи», имеющая этический, социально–политический, антропологический и гносеологический характер;

– *Чжун юн* («Срединное и неизменное») – часть трактата Ли цзи, отличающаяся тематическим разнообразием и сложной композицией.

Если Тринадцатикнижие являлось своеобразным корпусом наук, необходимых для каждого образованного человека, то Четверокнижие – сугубо конфуцианский канон, отражающий идеологию и сущность учения.

Кун–фу–цзы выступил не как основатель религии, а как основоположник этико–политического учения, центральные положения которого формировались вокруг вопросов морали и управления государством.

Главными понятиями этого учения являются *Тянъ* ("Небо"), *Жэнь* («Гуманность»), *Ли* («Ритуал»), Я(«Долг»), *Цзюнь-цзы* («Благородный муж»), *Чжун* («Середина»), *Сяо* («Сыновья почтительность»).

Небо выступает как обожествлённая универсальная сущность, объект религиозного почитания в древнекитайских царствах. Человек, наделённый Небом особыми качествами, должен поступать в соответствии с моральным законом *Дао,* понимаемом как нравственный стержень мироздания и человека, принцип нравственного совершенствования человека, общества и государства.

Цель следования моральному закону Дао – достижение идеала *Цзюнь–цзы* (Благородного мужа). Для этого человек должен обладать двумя качествами – Жэнь и И.

Первое представляет собой идеал отношений между людьми в семье, обществе и государстве и вбирает в себя такие качества, как скромность, честность, достоинство, бескорыстие, любовь к людям, уважение ко всему живому и т.д. Постичь Жэнь способны только Цзюнь–цзы, это недоступно *Сяо Жэнь* (мелким, низким людям).

Второе понимается как моральное обязательство, которое накладывает на себя гуманный человек: смысл жизни состоит в исполнении долга, даже если это идёт вразрез с личным интересом человека. Ценность исполнения долга заключается не в результате, а в самом действии как таковом. Чувство долга в первую очередь связано с осознанием Дао.

Кун–фу–цзы выдвинул идею трёх правильных отношений:

– правителя к подданным;

– отцов к детям;

– мужей к жёнам.

Эти отношения должны основываться на принципе Сяо, предполагавшем беспрекословное подчинение старшему.

Служение старшим (государю, чиновникам, родителям) осуществляется по правилам ритуала (Ли), понимаемым как нормы общежития, воплощения Жэнь во всех сферах жизни. Сяо является основой Жэнь и ведет к наилучшему семейному, общественному и государственному устройству.

Три правильных отношения возможны только тогда, когда человек будет точно и беспрекословно соблюдать *пять верховных добродетелей*: человеколюбие; правосудие; ответственность перед законом; правда; верность.

В основе конфуцианской нравственности лежит следование принципу Чжун – полное отсутствие страстей и крайностей в мыслях, чувствах, поступках, сдержанность, равновесие и невозмутимость. Это – идеальное состояние общества и его членов. Учение о Чжун – стимул духовного совершенствования человека.

Для укоренения Дао, Сяо и Чжун, Кун–фу–цзы создаёт *Ли* – кодекс церемоний и ритуалов, охватывающих все сферы жизнедеятельности человека. Ли – сдерживающее начало для человека, благодаря им человек знает, как ему поступать в конкретных ситуациях и обстоятельствах. Их соблюдение позволяет человеку придерживаться Чжун и следовать Дао.

В работах Кун–фу–цзы государственная и божественная «небесная» власть осмысляется в семейно–родственных категориях. Утверждался культ правителя – *Тянь цзы* («Сына Неба»), правившего по велению последнего и выполнявшего его

волю. Государь, изначально наделённый Дао, – отец, подданные – верные и почтительные дети.

В интересах лучшего управления страной (самосовершенствования и оптимального управления государством) Кун–фу–цзы предлагал использовать методику *Чжэн мин* («Исправления имен»). Последняя основывается на идее соответствия имён идеальной сущности обозначаемых явлений и вещей. Нарушение этого соответствия, неправильное использование слов, ведёт к общему ухудшению мирового порядка. Методика исправления имён предполагает строго и точно определять все вещи, объекты и явления в мире, а также обязанности и место человека в обществе.

Правление государством должно осуществляться не на основе наказаний, а на основе добродетели, примера и обычного (семейного) права. Все население государства, по мнению Кун–фу–цзы, должно быть разделено на четыре категории подданных:

– люди, обладающие мудростью с рождения;

– люди, приобретающие мудрость;

– люди, с трудом постигающие мудрость;

– народ, который не в состоянии научиться мудрости.

Таким образом, общество делилось на верхи и низы.

Степень принадлежности к верхам определялась близостью к идеалу благородного мужа. Народ, далёкий от этого идеала, должен стремиться к нему, почитая старших и священномудрых предков, подражая им в мелочах, исполняя ритуалы.

Изначально в конфуцианстве, направленном на укрепление существующего общественного строя, допускалась критика правителей с противопоставлением им «добродетельных» государей прошлого. В середине III в. до н.э. оппозиционное власти конфуцианство подверглось жестоким преследованиям со стороны императора **Цинь Ши–хуанди** (259–210 гг. до н.э.). В связи с этим ученик Кун–фу–цзы Мэн–цзы развил идеи учителя, допуская возможность свержения народом жестокого правителя.

Оправившись от жесточайшего потрясения, конфуцианство заимствовало многие идеи легизма, даосизма, школы натурфилософов (*инъ–ян–цзя*). Реформированное учение

укрепило своё положение в империи *Хань*, для управления которой требовался гибкий административный аппарат, который смогли возглавить чиновники, владевшие наукой управления на базе патернализма. В 136 г. до н.э. император **У–ди** (156–87 гг. до н.э.) провозгласил конфуцианство государственной идеологией. Конфуцианство становится идеологической, религиозной и морально–нравственной основой общественной жизни Китая. В течение многих веков конфуцианство определяло нормы морали, семейные и общественные традиции, научную и философскую мысль, выработав определенные стереотипы в сознании китайского народа. В качестве уникальной и универсальной идеологии конфуцианство сохраняло своё значение вплоть до *Синьхайской* революции 1911 г.

В этот период в конфуцианстве усиливаются элементы религиозно–мистического учения. Небо стало восприниматься как божественная сила, от которой зависит общество и человек. Разрабатывается идея о божественном происхождении власти правителя и его господстве над миром.

Конфуцианство ещё значительней укрепило свои позиции после борьбы с буддизмом в VII–VIII вв.

Новый этап развития конфуцианства относится к эпохе *Сун* (X–XШ вв.).

Мыслитель **Чжу Си** (1130–1200) в XII в. реформирует конфуцианство, закладывая основы так называемого *Сун сюэ* («Учение эпохи Сунн»), или *неоконфуцианства.* Последнее, родившееся в борьбе с даосизмом и буддизмом, адаптировало многие идеи этих религий, сохранив основные принципы древнего конфуцианства. Идеи незыблемости социальных порядков, разделения людей на высшее и низшее сословие, главенствующей роли «Сына Неба» получили новое осмысление в соответствии с духом времени. С этого момента неоконфуцианство окончательно утверждается в качестве господствующей идеологии, которая вплоть до нового времени определяла менталитет, образ жизни и культурную специфику не только Китая, но и стран, находящихся в ареоле китайского влияния – Японии, Кореи и Вьетнама.

Канн Ю–вэй (1858–1927) в конце XIX – начале XX в. предпринял попытку модернизации конфуцианства, с его точки зрения, мешавшего развитию Китая. Во время движения «4 мая» 1919 г. были выдвинуты требования заменить старую конфуцианскую культуру новой, либерально–демократической. В период господства Гоминьдана (1927–1949) конфуцианство стало идеологической базой нового режима. После создания КНР конфуцианство продолжает оказывать сильнейшее влияние на население, руководство и политику страны. В последние годы заметен усилившийся интерес к конфуцианской традиции как со стороны простого народа, так и со стороны коммунистической партии КНР.

4.7. Синтоизм

Синтоизм является древней традиционной религией Японии. Термин «синтоизм», возникший из–за необходимости различать систему традиционных религиозных взглядов и привнесённые в Японию религии континентальных народов – буддизм, конфуцианство и даосизм, – является словом китайского происхождения, значение его может быть переведено как *«путь богов*".

Формирование синтоизма продолжалось на протяжении столетий и в общих чертах завершилось к VIII в. Оно было тесно связано с развитием японской национальной идеологии и происходило в значительной степени под воздействием правителей и монархов.

Древние корни синтоизма восходят к архаическим верованиям народов Японского архипелага, в которых были представлены элементы анимизма, тотемизма, магические обряды и практики. Позднее, в процессе колонизации японских островов, архаичные формы религии аборигенного населения смешались с верованиями колонизаторов, явившихся из Китая, что в итоге образовало синкретичную по своей сути религиозную традицию. На протяжении своего развития синтоизм испытывал влияние буддизма и конфуцианства, которые повлияли как на обрядовость, так и на сферу вероучения.

Влияние со стороны религий континентальных народов облегчалось слабостью собственно синтоистской теологии, которая была неразработанной и бедной. Отсутствие оригинальной теологической системы и религиозной философии в синтоизме способствовало заимствованию синтоизмом элементов из иных религиозных традиций.

Первоначально синтоистские священнослужители, подобно шаманам, исполняли примитивные ритуалы. Постепенно складывается институт профессионального жречества, который включает жрецов–заклинателей и предсказателей.

В VIII–IX вв. происходит унификация обрядности, формируется система храмов, кодифицируется мифология. В это же время составляются такие тексты, как *Кодзики («Записи о*

деяниях древности") и *Нихон сёки* («Анналы Японии»), ставшие основными религиозными памятниками синтоизма, претендующими на некоторую сакральность. Будучи по сути историческими и идеологическими трактатами, они содержали описание основных религиозно–мифологических сюжетов и в этом отношении выступали в качестве свода унифицированной религиозной мифологии.

В середине X в. составляется важнейший синтоистский текстовый памятник – *«Свод обрядов периода Эти»*, посвященный описанию правил проведения религиозных ритуалов и устройства храмов. Связь синтоизма с институтами власти проявилась в том, что ряд храмов находился на государственном содержании. По сути, они представляли собой государственные святилища, связанные с культом божеств–покровителей правящей династии, важными историческими и мифологическими событиями и культом местных божеств.

По мере распространения на японских островах буддизма усиливались тенденции религиозного смешения и неизбежного синкретизма. Элементы буддистской обрядности, изображения буддистских божеств активно проникают в синтоистский культ, под влиянием буддизма меняется и архитектура синтоистских храмов.

Популярность буддизма среди японской аристократии способствует тому, что начиная с IX в. буддизм становится государственной религией, но при этом синтоизм сохраняет своё влияние на общество, оставаясь основанием идеологии японской государственности, причём сохраняется и развивается синтоистская мифологема о прямом божественном происхождении императора. Влияние синтоизма на японское общество сохранялось и в период феодальных войн и раздробленности.

После восстановления в Японии императорской власти в 1868 г. синтоизм был объявлен государственной религией. Император был тогда же провозглашён богом и главным священнослужителем, установлена иерархия синтоистских храмов, введены особые религиозные праздники и церемонии, связанные с культом императора. В этот период синтоистские

священнослужители укрепили свой социальный статус, превратившись в государственных служащих, каковыми они и являлись до 1947 г., когда после поражения Японии во Второй мировой войне синтоизм перестал быть государственной религией Японии. Тогда же император официально отказался от претензий на божественный статус, сохранив только некоторую религиозно–идеологическую роль символа национального и религиозного единства страны.

Современные синтоистские священнослужители не представляют собой особого сословия – они исполняют ритуальные функции только во время религиозных праздников, а в остальные дни работают на светских должностях.

Синтоизм является религией политеистической, знающей множество божеств. Синтоистские божества в своей массе делятся на небесных и земных, «естественных богов» и «богов–людей». Наиболее почитаемыми божествами в синтоизме принято считать *Аматэрасу Омиками* («Великое небесное сияющее божество»), *Суса-но-во,* или *Сусаноо* («Неистовый муж») и *Инари* («Рисовый человек»).

Религиозная этика в синтоизме формируется сравнительно поздно, основные религиозные добродетели связаны с соблюдением ритуальной чистоты, совершением религиозных ритуалов, важную роль играют такие этические добродетели, как верность слову, сохранение чести. Осуждаются такие грехи и пороки, как порча плотин, жестокое обращение с животными и осквернение сакральных мест, игнорирование религиозных обязанностей, богохульства.

Нечистым и оскверняющим считается все связанное с пролитием крови и смертью. Для преодоления негативных последствий осквернения требуются очистительные обряды, которые раньше могли проводить все верующие непосредственно, но сейчас они совершаются священнослужителями. Ритуал включает в себя поднесение риса и саке, пение, особые танцы, молитвы.

Ежегодно совершаются общие очистительные обряды, символизирующие общенародное очищение.

Синтоистский храм состоит из двух частей, называющихся *хонден* и *хайден.* Хонден – закрытое пространство в храме, в котором находится материальный символ божества: им могут быть зеркало, скульптурное изображение, ткани и т.п. Хайден представляет собой зал, предназначенный для молитв божеству.

Храмы огораживаются высоким забором с воротами. Войдя в храм, верующие совершают пожертвование, кланяются божеству, совершают ритуальное хлопанье в ладоши, произносят краткие молитвенные формулы – и все. Храмовые торжественные богослужения совершаются редко, по установленным праздничным дням – иногда, только единожды в год. Ритуал торжественного богослужения включает в себя вынос паланкина, процессию, жертвоприношения, совершаемые рисом, бумагой или рыбой. Заупокойный культ совершается на домашних алтарях.

Вопросы и задания для самопроверки

В чем выражается уникальность и новаторство вероучения зороастризма?

Какое влияние оказали религиозные идеи зороастризма на верования соседних народов?

Что такое дхармические религии и какой смысл вкладывается в понятие дхармы в каждой из религий?

Какие этапы развития индуизма вы знаете? В чем заключается разница между современными направлениями индуизма?

Какие направления джайнизма вы знаете и в чем разница между ними?

Можно ли считать учения Древнего Китая религиями? Обоснуйте ваш ответ.

Какие этические нормы лежат в основе учений Древнего Китая?

Список литературы

Авеста в русских переводах (1861–1996). – СПб., 1997.

Бойс, М. Зороастрийцы. Верования и обычаи / М. Бойс. – М., 1988.

Васильев, В. С. История религий Востока / В. С. Васильев. – М., 1983.

Древнекитайская философия. – М., 1972.

Индуизм. Джайнизм. Сикхизм : словарь. – М., 1996.

Касевич, В. Б. Буддизм. Картина мира. Язык / В. Б. Касевич. – СПб., 1996.

Ключарева, О. Тайны вселенной Дао / О. Ключарева. – М., 2006.

Кобзев, А. И. «Великое учение» – конфуцианский катехизис / А. И. Кобзев // Историко–философский ежегодник. – М., 1986.

Кобзев, А. И. Философия китайского неоконфуцианства / А. И. Кобзев. – М., 2002.

Кюмон, Ф. Мистерии Митры / Ф. Кюмон. – СПб., 2000.

Матвеев, К. П. История ислама / К. П. Матвеев. – М., 2007.

Религии мира: учеб. пособие / ред. М. М. Шахнович. – СПб., 2003.

Религиоведение. Энциклопедический словарь. – М., 2006.

Томпсон, М. Восточная философия / М. Томпсон. – М.,2000.

Элиаде, М. История религиозных идей. В 3 т. / М. Элиаде. – М., 2002.

Часть 3. Мировые религии. Религии монотеизма

В результате изучения материалов части студент должен:

знать

• историю и основы вероучения и обрядовых практик христианства, ислама, иудаизма;

• мировоззренческую специфику буддизма и этапы её исторического изменения;

• основные течения в современном исламе;

• направления современного иудаизма, его богослужебный уклад и религиозные традиции;

уметь

• анализировать монотеистические и политеистические тенденции в эволюции религиозных представлений, элементы магизма в народной религиозности, явление религиозного синкретизма, понимать его источники;

• видеть вероучительную общность и различия аврамических религий;

• правильно объяснять проблему отношений между оригинальными текстами священных книг и их переводов на современные языки;

• ценить уникальный духовный опыт мировых религий, многообразие религиозных традиций и культур;

владеть

• догматической и ритуальной лексикой монотеистических религий;

• структурированными представлениями о событиях в истории мировых религий в Новое и Новейшее время;

• способностями к прогнозированию изменения религиозной ситуации применительно к монотеистическим религиям;

• представлениями о трансформации вероучения и практик современного буддизма;

• различными подходами к типологизации конфессий христианства;

- основами исторического метода анализа буддизма, христианства, иудаизма и ислама.

Глава 5. Буддизм

5.1. Происхождение буддизма

Буддизм – одна из мировых религий. Несмотря на то что в его основе лежит определенный набор принципов, некоторые авторы (например, современный отечественный исследователь **Н. А. Торчинов**) считают это название в значительной мере собирательным для всех религиозных течений буддистского толка, не имеющих стандартного вероучения. Его самоназвания – *Дхарма* (Закон, Учение) и *Буддхадхарма* (Учение Будды). Это самая древняя из мировых религий, достаточно быстро переступившая этноконфессиональные и этногосударственные границы и распространившаяся широким ареалом в Юго–Восточной, Центральной и Средней Азии.

Зарождение буддизма происходит в северо–восточной Индии, на территории трёх государств: Магадха, Кошала, Вайшали – в середине I тыс. до н.э. Точное время возникновения буддизма указать сложно, наиболее достоверной датой смерти (*паринирваны*) основателя буддизма **Сиддхартхи Гаутамы** (Будды Шакьямуни) считается 400 г. до н.э.

Возникновение буддизма связывается с несколькими причинами. Во–первых, это укрепление государственной власти и влияния касты кшатриев, занимающих лидирующее положение в системе государства и оппозиционных брахманизму с иной шкалой властной стратификации общества (Будда, основатель джайнизма Вардхамана Махавира происходили из касты кшатриев). Во–вторых, широкое недовольство всех социальных слоёв ритуализмом, формальным благочестием и кастовой системой брахманизма, выразившееся в шрамантском движении. Синхронно с буддизмом появился джайнизм, также противопоставивший своё учение брахманизму.

В основе буддизма лежит шрамантское движение, широко распространившееся на территории Индии. Шраманы – аскеты, отвергшие авторитет Вед и брахманизма, целью которых был самостоятельный поиск истины посредством самых различных физических и психических практик. Одним из шраманов был и Будда Шакьямуни.

Выяснить исторически достоверную биографию Будды невозможно. Согласно традиции, *Бодхисаттва* («Пробужденное, просветленное существо»), т.е. будущий Будда, познавший истину и преодолевший бесконечную цепь перерождений (*сансара*), решился на последнее рождение. Он остановил свой выбор на семье правителя государства народа шакьев Шуддходана и Махамайи. Зачатие и рождение Будды связано с рядом сверхъестественных явлений: видение белого слона с шестью бивнями, входящего в бедро царицы, рождение Будды через бедро и т.д. Астролог Ашита, приглашённый отцом, установил, что он обладает 32 признаками властителя мира (*чакравартин*). Ребёнок получил имя *Сиддхартха* («Полностью достигший цели» [79]), фамильное имя Гаутама и воспитывался во дворце своего отца в г. Капилавасту. Его жизнь была безмятежна и благополучна, по достижении совершеннолетия он женился на принцессе Яшадхаре, которая родила ему сына Рахула. Эта жизнь Гаутамы закончилась в 29 лет, благодаря четырём встречам: с похоронной процессией, прокажённым, нищим и отрешённым от мира аскетом. Он осознает наличие в мире смерти, страдания, нищеты и осознает единственную возможность избавления от них – самоуглубление и самопознание.

Гаутама покидает отцовский дворец и присоединяется к различным шраманским группам. Учителями Будды были *Удрака Рамапутра* и *Арада Калама,* проповедовавшие учение, близкое *санкхье* (мир – это результат ложного отождествления духа (*пуруша*) и материи *(пракриты),* освобождение от страданий *(кайвалья)* – освобождение духа от материи) и специфическую йогическую практику. Однако ни одно из учений шраманов его не удовлетворило и он перешёл к практике строгого аскетизма. Но и строгая аскеза не приблизила его к истине. Гаутама погружается в созерцание под деревом баньяна *(бодхи* – «Древо пробуждения»), дав себе клятву, что не сдвинется с места, пока не познает истину. Состояние созерцания продолжалось семь дней, в течение которых он избежал всех соблазнов и искушений демона *Мары,* открыл Четыре благородных истины, осознал сущность нирваны и, наконец, достиг состояния Будды

(«Просветленный», «Пробужденный»). Достигнув состояния Будды в 35 лет, оставшиеся 45 лет жизни он посвятил проповеди своего учения.

Будда отправился в г. Бенарес, и первая проповедь состоялась в Оленьем парке (*Сарнатх*). Слушатели прониклись его идеями и составили костяк монашеской общины – *сангхи.* После этого были заложены основы учения о Трёх Драгоценностях (*Триратна*): *Будде* (Учителе), *Дхарме* (Учение), *Сангхи* (Монашеской общине). Позднее кроме института мужского монашества (*бхикшу*) возникает и институт женского монашества (*бхикшуни*). Центром буддизма становится роща у г. Шравасти, подаренная Будде одним из его последователей. Он активно проповедует учение в различных княжествах Северной Индии и численность сангхи к концу его жизни достигала 12 500 человек. В местечке Кушинагара близ Бенареса Будда, приняв позу льва (лёжа на правом боку, головой на юг, лицом на восток, с правой рукой под головой), погружается в созерцание и достигает нирваны. Тело Будды было кремировано учениками, его прах был разделён и помещён в специальные реликварии – архитектурные сооружения конусовидной формы (ступы, пагоды, чортены, субурганы).

Вскоре после достижения нирваны Буддой происходит первый буддийский собор, на котором три ученика Будды – *Ананда, Махакашьяпа, Махамаудгальяяна* воспроизводят и фиксируют его учение: нормы и правила сангхи (*Виная*), проповеди и поучения (*Сутры),* философское учение (*Абхидхарма).* Таким образом, был создан буддийский канон *Типитака* (санскр. *Трипитака)* – «Три корзины мудрости». С точки зрения учёных, канон был записан не ранее 80 г. до н.э., т.е. более 300 лет учение передавалось по преимуществу изустно и, по всей видимости, значительно варьировалось. В таком направлении буддизма, как Махаяна (см. параграф 5.3), существуют ещё и собственные священные тексты.

5.2. Вероучение буддизма

Очень сложно чётко изложить идеи буддизма, так как одни и те же категории в различных школах получают различное осмысление и трактовку. Сами священные тексты буддизма нередко признают такую множественность интерпретаций нормальной, классический буддизм чужд идее абсолютного вероучительного авторитета. Но все же можно выделить определенный круг идей, так или иначе разделяемый всеми школами и течениями. К этим идеям относятся: *Четыре Благородные Истины,* учение о причинно–зависимых связях и *карме,* учение о *сансаре, дхарме,* учение *анатмавады* (не–души), *кшаникавады* (мгновенности) и буддийская космология.

Четыре Благородные Истины *(чатур арья сатъяни)* изложены так.

Все есть страдание (*дуккха*). Дуккха (страдание, неудовлетворённость, фрустрация) – состояние, неразрывно связанное со всеми формами бытия, даже *сукха* (удовольствие) является его составной частью, так как оно недолговечно и проходящее. Страдание в буддизме абсолютно, удовольствие – относительно.

Причина страдания – влечение, желание, привязанность. Любая привязанность есть фундаментальная ошибка, связанная с абсолютизацией чувственного опыта. Это на самом деле мнимое пребывание в мнимом мире. Личность (или душа) не являются субстанцией, не имеют субстанциального бытия, ошибочно вести свою жизнь, исходя из противоположного убеждения (принцип *анатма,* несуществования души). Столь важное для буддизма понятие кармы непосредственно связано со второй Благородной Истиной. *Карма* – это действие, имеющее определенные последствия или результаты. Совокупность энергии всех действий, совершаемых в течение жизни, предопределяет специфику и характер будущего перерождения. Энергия деяний новой жизни предопределяет следующее рождение, и так до бесконечности. Этот круговорот перевоплощений в буддизме называется *сансарой* (круговорот, коловращение), основной характеристикой которого является

страдание как следствие желаний. Каждое живое существо пребывает в сансаре извечно. Конечная цель буддизма – выход из сансары и прекращение страданий благодаря выходу в *нирвану.*

Закон кармы в буддизме – закон всеобщности причинно–следственных отношений в этике, морали, психике и т.д. В зависимости от кармы буддизм признает пять возможных форм перерождения: божества (*дэвы*), герои–полубожества *(асуры),* люди, животные, обитатели ада *(преты).* Первые три формы перерождения считаются наиболее благоприятными, но предпочтительной считается третья – человеческая, что связано с тем, что лишь человек способен непосредственно влиять на свою карму и в конечном счёте вырваться из сансары и достичь нирваны.

Учение о карме получает дальнейшее развитие в теории *пратитья самутпада* (причинно–зависимое происхождение). Цепь причинно–зависимого происхождения *Антарабхава* (отрезок между смертью и новым рождением) состоит из 12 звеньев *(нидан),* каждое из которых обусловливает все остальные:

– *авидья* (неведенье) – неведенье относительно Четырёх Благородных Истин и собственной природы;

– *самскар* – импульсы, влекущие к новому бытию.

Новое рождение:

– *виджняна* – появление аморфного сознания;

– *нама–рупа* (имена и формы) – формирование психофизических структур человеческого бытия;

– *шад аятана* (шесть баз) – формирование шести органов чувственного восприятия;

– *спарша* – соприкосновение с объектами чувственного восприятия;

– *ведана* – возникающее на основе соприкосновения чувство приятного, плохого или нейтрального;

– *тришна* (влечения, страсти), возникающие на основе чувств;

– *упадану* («привязанность») – привязанность к жизни, сансаре;

– *бхава* – жизнь, сансарическое бытие.

Новое рождение:

– *джати* – новое рождение, зависящее от силы привязанности к сансаре;

– *джала-марана* – старость и смерть.

Живое существо является рабом обусловленности, вырваться за пределы которой крайне сложно.

Прекращение страдания возможно при достижении нирваны. Нирвана (угасание, затухание) – состояние прекращения всех желаний, стремлений и страданий. Это состояние свободы и надличностной полноты бытия. Буддизм признает, что описать её привычным для нас языком невозможно.

Достижение нирваны возможно при следовании Благородному Восьмеричному Пути (арья аштанга марга). Он включает:

– *правильное воззрение* (усвоение Четырёх Благородных Истин и основ буддизма);

– *правильную решимость* (устремлённость к освобождению).

– *правильную речь* (не лгать, не клеветать, не лжесвидетельствовать, не браниться и т.д.);

– *правильное поведение* (для мирян – пять основных обетов, способствующих улучшению кармы: непричинение вреда живому; отказ от дурной речи; неприсвоение чужого; правильная сексуальная жизнь; отказ от опьяняющих веществ);

– *правильный образ жизни* (отказ от любой деятельности, несовместимой с нормами буддизма).

– *правильное усердие* (занятие йогой и самосозерцание);

– *правильное памятование* (контроль за всеми психоментальными и психофизическими процессами);

– *правильное сосредоточение* (достижение *самадхи* – формы созерцания, при которой различия между субъектом, объектом и процессом созерцания стираются, что ведёт к освобождению и нирване).

Буддизм отрицает существование души и вечного «Я», личность складывается из единства пяти элементов опыта –

панча скандха (пять куч):

– область чувственного восприятия *(рупа*);

– область ощущений *(ведана);*

– формирование представлений и понятий (*самджня*);

– мотивы и побуждения (*самскара*);

– сознание как таковое *(виджняна).*

Скандх самым непосредственным образом связан с *дхармой* (держатель, носитель). Это одно из центральных понятий буддизма, неделимый элемент психофизического опыта, или элементарное психофизическое состояние. Дхармы постоянно возникают и исчезают, повинуясь закону кармы и причинно–зависимого происхождения. Они создают поток *(сантана),* из которого состоит каждое живое существо. В этом наглядно видны отличия буддизма от монотеистических религий и его пантеистическая сущность.

С драхмой связано учение о мгновенности *(кшаникавада).* Сансарическое существование имеет следующие характеристики:

– все непостоянно *(аничья);*

– все есть страдание (*дуккха*);

– все лишено самости *(анатма);*

– все нечисто *(ашубха).*

Таким образом, каждая дхарма и существо, состоящее из дхарм, постоянно меняется. Действительно, не может существовать ни личности, ни души, ни «Я». Нирвана становится единственным выходом из этой дурной, вечно меняющейся бесконечности.

Космология буддизма основывается на троичности вселенной (*траялокъя* – троемирие): мир желаний (*камадхату*); мир форм (*рупадхату*); мир не–форм (*арупадхату*).

Мир желаний – место обитания всех живых существ и божеств, это плоская земля, в центре которой возвышается гора *Сумеру,* вокруг которой располагаются дворцы 33 богов мира Брахмы. Гора окружена несколькими кольцами гор из различных материалов, далее простирается океан, в котором находятся четыре материка, один из которых (*Джамбудвипа)* населён

людьми. Под землёй обитают *преты* и находится система десяти «холодных» и «горячих» адов.

Мир не был никем создан, но его существование (рождение, существование и разрушение) циклично и происходит под воздействием кармического закона. После разрушения предыдущего мира, в пустоте (*акаша*) образуются ветры, которые, затвердев, формируют основу нового мира. Первым появляется дворец с Брахмой и иные божества, дождь заливает основание из ветра, так появляется мировой океан, из которого возникает гора Сумеру и материки, последним появляется подземный мир. С формированием материков появляются практически бессмертные люди–полубоги.

Далее буддийский космогенез переходит уже в социогенез (происхождение общества): верхний слой земли, на которой они обитают, съедобен, её аромат так привлекателен, что люди начинают поглощать его, хотя и не нуждаются в пище. Тела людей грубеют, появляются органы пищеварения, и сокращается срок жизни. К тому времени, когда люди съедают всю съедобную землю, они уже не могут обходиться без пищи. Для того чтобы прокормиться, они начинают выращивать рис, но земли не хватает на всех и тогда начинается процесс разделения земель и, соответственно, появляется собственность. Люди начинают захватывать земли и продукты друг у друга, на земле воцаряется беспорядок и война. Для поддержания порядка люди выбирают наиболее достойного и наделяют его властью над собою. Так появляется царская власть. Царь набирает себе помощников, которые и должны поддерживать порядок. Так появляется каста кшатриев (воинов и правителей).

Только с появлением кшатриев в мире могут появиться Будды и чакравартины. *Чакравартин* («Государь, поворачивающий Колесо») – совершенный властитель мира, обладающий теми же 32 признаками, что и Будда. Они никогда не появляются одновременно и делятся на золотых – люди сами подчиняются их воле, серебряных – люди подчиняются его воле под определенным нажимом и железных – подчинение под угрозой силы. Но при этом всех чакравартинов отличает ненасильственный характер власти.

Однако, несмотря на наличие царской власти, люди начинают вырождаться, и срок из жизни сокращается до десяти лет. Нравственная деградация опять приводит к состоянию войны всех против всех до момента появления Учителя, проповедующего любовь и дружелюбие. Восприняв его идеи, человек становится менее агрессивным и срок его жизни увеличивается до 80 лет.

Подобные циклы упадка и возрождения (период убывания и период возрастания) являются основной мерой времени космического цикла буддизма. Время существования одного мира – *махакалъпа* (великий период), делится на четыре *кальпы* (период), в соответствии с определенным состоянием мира:

– кальпа пустоты (от разрушения мира до начала следующего);

– кальпа формирования мира;

– кальпа пребывания (стабильного существования мира);

– кальпа разрушения мира.

Каждая кальпа состоит из двадцати периодов «убывания» и «возрастания», после прохождения которых плохая карма живых существ ведёт к разрушению мира.

Гораздо сложнее для понимания два других мира – мир форм и мир не–форм.

Первый – это мир чистых, нематериальных форм, которые невозможно постичь при помощи чувств. Он населён высшими божествами, существует бесконечно и не подвергается разрушению.

Второй – мир чистых состояний сознания, где не существует времени, пространства, восприятия и не–восприятия. Он, так же как и мир желаний, подчинён действию сансары, но переродиться в нем могут только специально подготовленные йоги. Однако это перерождение в силу своей длительности и подчинённости сансаре не является благоприятным.

Буддизму присуща определенная организационная структура, порождённая необходимостью организованного прохождения истинного пути. Первые общины «монашеского типа» *(сангха)* восходят к временам основателя. Путь общинной жизни не являлся строго обязательным, альтернативой было

отшельничество. Поскольку монашеская жизнь в буддизме подразумевает созерцательное отрешение от мира, а значит, и от целенаправленных трудовых процессов, такая община становится зависимой от помощи извне. Это также стимулировало развитие взглядов, согласно которым монахи достигают не только личного совершенства, а как бы накапливают своего рода заслуги для всех остальных. Последнее способствовало преодолению чистой элитарности и индивидуализма и не позволяло воззрениям буддизма эволюционировать в сторону обычных индивидуальных убеждений, сохраняя его именно как коллективное явление. Правила жизни как монахов и монахинь, так и мирян регулируются кодексом *Пратимокша.*

5.3. Направления буддизма

Уже после паринирваны Будды в буддизме появилось множество разнообразных течений и школ. При их классификации исходят из разных принципов, в частности из регионального, учитывающего область формирования направления (индийский, тибетский, японский буддизм, буддизм на территории России), и доктринального, опирающегося на сходства и отличия вероучительно–мировоззренческого характера. Не всегда одно направление буддизма можно чётко отделить от другого. Все школы принято делить на два течения: *стхавиравадинов (тхеравадины)* и *махасангхиков,* из которых на рубеже нашей эры сформировались основные направления буддизма, существующие на современный момент:

– *Хинаяна* – «Малая колесница» (малый, ущербный путь спасения), или *Тхеравада* (Учение старейших);

– *Махаяна* – «Большая колесница» (большой, великий путь спасения);

– *Ваджраяна* – «Алмазная колесница» (особый, интенсивный путь).

Структура современного буддизма указана на рис. 17.

Рис.17. **Структура современного буддизма**

Различия между этими направлениями буддизма весьма существенны. Главным образом они касаются представлений об идеальной личности, цели буддийского пути и учения о природе Будды.

Идеалом Хинаяны является *архат* («Достойный») – монах, собственными усилиями достигший нирваны и покинувший мир. На пути к нирване монах преодолевает три ступени:

– *сротапанна* (ступень «вступившего в поток») – монах бесповоротно вступает на путь спасения;

– *сакридагамин* (ступень «единожды возвращающегося») – ожидание последнего перерождения в мире;

– *анагамин* (ступень «более не возвращающегося») – сознание человека пребывает на уровне мира форм и мира не–форм, достигает состояния архата и уходит в нирвану.

С точки зрения учения Хинаяны, Будда до своего пробуждения (*бодхи*) был добродетельным и совершенным человеком. После же пробуждения, понимаемого как достижение состояния *архата,* он перестаёт быть человеком, становясь просветлённым, преодолевшим сансару. Достигнув нирваны, он уже не существует ни в мире, ни вне мира, таким образом, все молитвы ему бессмысленны, ибо его уже нет. Зато любой монах, точно следующий пути, указанным Буддой, может достичь того же, что и Будда.

Достижение просветления возможно только в монашеской общине (*сангхи*), собственно буддистами могут считаться только монахи. Миряне могут только улучшать свою карму добрыми делами и содержанием *сангхи,* и в одной из следующих жизней получить возможность стать монахами и достичь нирваны. При этом монашество в буддизме основано на иных началах, чем в других религиях, например в христианстве. В частности, оно менее подчинено дисциплинарным требованиям.

Таким образом, Хинаяна, будучи достаточно закрытой формой буддизма, не нуждалась в широкой проповеднической деятельности и получила распространение лишь в тех регионах, где изначально было сильное влияние индийской культуры – в Южной и Юго–Восточной Азии. Она, пожалуй, ближе всего идеалу классического буддизма, поскольку интенсивная забота о других может войти в противоречие с изначальной установкой на подавление привязанности к миру, а значит, и к окружающим. Следствием является отказ от активного миссионерства. Религия же становится в значительной мере элитарной.

Идеалом Махаяны является *бодхисаттва,* стремящийся к достижению состояния Будды на благо всех живых существ. Целью буддистского пути здесь является не нирвана как таковая,

а достижение пробуждения (*бодхи*). Эта идея настолько важна, что её называют *Бодхисаттваяной* (Колесница Существ, Стремящихся к Пробуждению). Махаяна отказалось от строгой элитарности, с одной стороны, и чистой пассивной созерцательности – с другой.

Бодхисаттва – это любой человек (монах, мирянин, женщина, мужчина), наделённый намерением достичь бодхи, пробудиться и стать Буддой (*бодхичитта*). Бодхичитта это ещё и отношение ко всем живым существам, как к своим «матерям»: каждое существо в бесконечном круговороте сансары выступало в роли матери, поэтому задача буддиста – прежде спасти своих матерей, т.е. указать путь спасения всем остальным существам, отказавшись от собственного спасения, пока не спасутся остальные. Основными качествами бодхисаттвы в Махаяне являются *праджня* (мудрость) и *каруна* (сострадание).

Каруна понимается как набор практических средств или методов помощи окружающим (*упая*). Цель сострадания всегда сотериологична (ведёт к спасению, которое понимается в буддизме иначе, чем в монотеистических религиях) – освобождение страдающих существ от мук сансары.

В Махаяне выделяются три типа бодхисаттв:

– Бодхисаттва–царь – разом спасающий всех;

– *Бодхисаттва–лодочник* – спасающий по одному;

– *Бодхисаттва–пастух* – спасающий всех существ и только затем уходящий в нирвану. В последнем случае появляется элемент жертвенности.

Достижение пробуждения и состояния Будды – крайне долгий процесс. Обретая пробуждение, бодхисаттва не уходит в нирвану, а накопленные силы и могущество тратит на помощь окружающим.

Бодхисаттва следует путём *парамит* (путь совершенств). Всего существует шесть парамит:

– *дана–парамита* (совершенство даяния);

– *кшанти–парамита* (совершенство терпения);

– *виръя–парамитпа* (совершенство усердия);

– *шила–парамита* (совершенство соблюдения обетов);

– *дхьяна–парамита* (совершенство созерцания);

– *праджня–парамита* (совершенство премудрости).

В поздней Махаяне бодхисаттвами стали называть великих подвижников, достигших бодхи и оказывающих помощь всему живущему. Культы бодхисаттв Манджушри (бодхисаттва мудрости), Ваджрапани (уничтожение заблуждений), Авалокитешвары (милосердие и сострадание), Кшитигарбхи (спасение от ада), Майтреи (бодхисаттва будущего), Самантабхадры (защитник учения и буддистов), Тары (бодхисаттва сострадания, давшая обет стать Буддой в женском теле, чтобы доказать возможность пробуждения и просветления для женщин) и др. составляют основу культовой практики Махаяны.

С точки зрения Махаяны, природа Будды и бодхи совпадают, пробуждение Будд выражено в Дхарме (Учении), и последняя формирует как духовное, так и физическое тело Будды. Так было сформировано учение о Дхармовом Теле (*дхармакая*) Будд как высшей онтологической реальности.

Природа Будды – это истинная природа всех дхарм, тогда все дхармы – это дхармы Будды, из чего следует, что все существа, состоящие из дхарм, – Будды, только ещё не пробудившиеся и не понявшие этого факта. Обретая Дхармовое Тело, Будда не уходит в нирвану, он создаёт два отражения его тела: *самбхогакая* (тело всеблаженства), в котором он наслаждается нирваной, и *нирманакая* (магически созданное тело), в котором Будды обитают в нашем мире в виде учителей и защитников. Будда не является обычным человеком, это некая метафизическая реальность, истинная природа всех дхарм, явленная в человеческом обличии Будды. Эта метафизическая реальность уже являлась в образе других Будд и будет явлена в будущих Буддах как нашего, так и следующих миров.

Специфика учения Махаяны обусловило быстрое распространение именно этого направления буддизма за пределами Индии. В настоящее время буддизм Махаяны существует в нескольких вариантах, существенно различающихся друг от друга: тибето–монгольская Махаяна (Тибет, Монголия, Калмыкия, Тува и т.д.) и дальневосточная

Махаяна (Китай, Япония, Корея, Вьетнам и др.). Следующая ветвь буддизма является своеобразным изводом предыдущей.

В середине I тыс. в буддизме Махаяны зарождается новое направление – Ваджраяна, или *тантрический* буддизм *(тантра* – разновидность священных буддийских текстов).

Особенность этого направления состоит в определенной цели – ускоренное обретение статуса Будды, для чего начинают использоваться своеобразные «технологии» (*упая*), причём результат может распространяться и на других людей. Но при «технологизации» этого процесса повышается опасность ошибок при совершении этого пути, чреватых безумием или помещением в состояние «ада». По этой причине тантрические тексты считались сокровенными, а обращение к ним предполагало прохождение сложной системы посвящений и строгого контроля со стороны гуру. На эзотерический характер этого учения указывает и такое его наименование, как *Колесница Тайной Тантры.*

Очень существенно, что Ваджраяна исходит из принципиального единства тела и психики, отказываясь их разделять. Отсюда учение о наличии в теле особых тонких путей движения *праны* (энергии). Зоны пролегания этих каналов имею определенную локализацию на теле человека. В процессе овладения йогическими техниками устанавливается контроль над передвижением энергии, что достигается и с помощью контроля над двигательной сферой тела, дыханием.

Все тантры (вероучительные тексты Ваджраяны) делятся на четыре класса:

– *крия–тантры* (тантры очищения);

– *чарья–тантры* (тантры действия);

– *йога–тантры* (йогические тантры);

– *аннутара йога–тантры* (тантры наивысшей йоги).

Последние делятся на материнские (обращённые к мудрости – *праджню* и женскому началу), отцовские (посвящённые методу – *упае* и мужскому началу) и недвойственные (обращённые к обоим принципам учения).

Каждый тип тантр предполагает определенные методы. В крия–тантрах – это внешние формы практики (мистические

ритуалы); в чарья–тантрах и йога-тантрах – внутренние формы практики (созерцание); в аннутара йога–тантрах – все описанные приёмы с сильно изменённым содержанием.

Методы первых трёх групп предполагают особые ритуалы, повторение *мантр,* особые способы созерцания, предполагающие интенсивное использование контроля над сознанием. Мантра обращена не к привычному пониманию текста, а к воздействию определенных повторяющихся звуков, создающих завораживающий эффект. Считается, что при этом постигается особый внутренний смысл слов. Созерцание предполагает максимально интенсивное воображение Будды или Бодхисаттвы, когда с ними можно вступать в разговор. Также объектом созерцания служит *мандала* (круг) – модель соотношения вселенной и человека, соединённых воедино, в центре которой находится Будда. Созерцая образ мандалы, который по яркости может напоминать галлюцинаторные видения, созерцающий отождествляется с ней.

Эти приемы сформировались среди *махасиддхов* (великих совершенных), ищущих скорейшего достижения своих духовных целей. Они использовали следующие виды йоги:

– *йога промежуточного состояния,* предполагающая вхождение в состояние между смертью и новым рождением (*антара бхава).* Сознание при этом становится независимым от тела, хотя связь с ним полностью не теряется. Если происходит созерцание света *Дхармового Тела,* т.е. из начальной природы самого созерцающего, то искомое состояние Будды достигается. К ней близка *Йога ясного света (прабхасвара);*

– *йога внутреннего тепла (чунда йога),* предполагающая воздействие на некие психофизиологические центры *(чакры)* и каналы распространения жизненной энергии *(прана).* Энергию предлагается сконцентрировать, результатом чего должно быть изменение температуры тела и переживание блаженства и безмятежности. «Раскрытие чакр» должно принести особые способности вроде умения летать (левитация), становиться невидимым – вплоть до обретения телесного бессмертия;

– *йога сновидений,* предполагающая воздействие на процессы сна и бодрствования, в результате чего йогические

практики продолжаются и во сне, а граница между сном и бодрствованием начинает стираться;

– *йога иллюзорного тела* предполагает замену физического тела («грубого») энергетически телом («тонким»);

– *йога переноса сознания,* сводящаяся к «открытию» на макушке головы *отверстия Брахмы* («тонкого отверстия») для выхода через него в момент смерти сознания.

В Ваджраяне широко используются методы, активизирующие подсознание, что выражается в мотивах прелюбодеяния, кровосмешения, убийства, воровства, каннибализма и т.п. Работа с подобными образами должна эффективнее подавлять влечения, которые, однако, не полностью устраняются, а очищаются и преобразуются в мудрость Будды (по аналогии с преобразованием физической энергии).

Тантрические тексты подразумевают множественность толкований и не рассчитаны на дословное понимание. На разных ступенях духовного пути можно постичь разные уровни смысла, когда кажущаяся парадоксальность ряда высказываний снимается, поскольку выявляется их подлинный смысл.

Много внимания уделяется эротическим мотивам, поскольку эти влечения считаются основной энергией человеческого организма и присутствуют в природе Будды. Отсюда практики, рассматривающиеся в иных религиозных культурах как непристойные и греховные. С ними связаны и эротические сюжеты из жизни божеств, имеющие и переносное толкование.

Тантрический буддизм имеет множество собственных специфических божеств, в том числе заимствованных из старых индийских верований.

Ваджраяна переосмыслила персонажи демонологического толка в определенные образы психических состояний. Особо выделяются *ишта дэвата (покровительствующие божества*; тиб. *йидам),* имена которых могут совпадать с названиями тантр. Эти божества соответствуют положению Будды, при их изображении используются такие детали, как многорукость, свирепость, расчленённые части человеческих тел, оскаленные клыки и т.д., долженствующие обозначить готовность к

уничтожению страстей. Созерцание такого божества ведёт в итоге к растворению в Будде.

Для использования в рамках тантрического буддизма был заимствован шаманский ритуал предания своего тела в жертву вызванным голодным демонам.

В Ваджраяне богато представлены ритуалы магического типа, включая и вредоносную магию, хотя можно встретить ограничения, указывающие на необходимость серьёзных поводов для их использования.

Тантрический буддизм получил широкое распространение в Тибете, Монголии, Калмыкии, Бурятии и других регионах РФ.

В учении *чанъ–буддизма*, распространённом в КНР, и *дзен–буддизма* в Японии прослеживаются элементы Ваджраяны: представления о том, что природа Будды уже содержится в каждом живом существе и её нужно только выявить, узреть, о необходимой роли наставника, напрямую влияющего на сознание ученика. Делается акцент именно на практике достижения просветления, которое не достигается путём теоретического изучения положений религии. Это последовательное усиление антитеологических установок, присутствующих в буддизме, когда никакого вероучения, облечённого в чёткие понятийные и логически выстроенные формы нет, а проповедь Будды воспринимается как пример для действий и предмет для дальнейших интерпретаций.

Большой известностью пользуются чаньские (дзэнские) приёмы выведения сознания из обычной колеи через постановку в тупик странными парадоксальными вопросами, не имеющими удовлетворительных ответов в привычной логике мышления. Это даже дало основание говорить об особой «дзэнской философии» (как следствие, злоупотребление «дзэнской терминологией», часто встречающееся в обывательской среде), что признается не всеми специалистами, поскольку здесь имеет место скорее не систематическое изложение взглядов, а именно практическая техника, ориентированная на определенные цели. Объявлять любое мировоззрение философией по причине его необычности – научно некорректно.

Интересно, что увлечение буддизмом, наблюдающееся во второй половине XX в., чаще всего выступает именно как интерес к тантризму, причём понимаемому поверхностно и буквально. Это увлечение находится в русле оживления оккультных настроений и проистекающего отсюда «интереса к Востоку».

Его используют для создания сексуальных техник с целью получения примитивных удовольствий, превращая в средство наживы и коммерческого обмана людей, создания на их основе экстрасенсорно–оккультных практик (с массовыми явлениями шарлатанства), разного рода «энергетических учений», выступающих часто как псевдонаучные. Как следствие, частое осуждение тантрических техник как безнравственных, квалификация подобных действий со стороны иных религий, например христианства, как оккультизма и формы контакта с миром бесов, результатом чего может стать бесоодержимость, даже при эпизодическом и случайном их использовании.

Некоторых привлекают необычные образы божеств, которые используются для примитивного эпатажа. С ростом популярности йоги участились предложения использовать её приёмы в медицинских целях, но при забвении того, что они являются органической частью целой религиозной системы и их функционирование в отрыве от неё представляется проблематичным.

5.4. Ритуальная жизнь буддизма

Вопрос о культовой практике буддизма связан с вопросом о квалификации буддизма как религии в целом. Особенно это относится к раннему буддизму, связываемому непосредственно с Буддой. Ритуальная сторона не только отсутствовала, невнимание к ритуалам было основой противопоставления существующей религии, имевшей разветвлённую ритуальную систему. Соответственно, нередкое высказывалось суждение о том, что ранний буддизм не был, строго говоря, религией.

Это скорее была этика, предлагавшая схему верного жизненного пути, дополненная специфической картиной мира в виде космогонических, антропогонических и социо– гонических мифов. Отсутствовало и чёткое представление о потустороннем, подобно монотеистическим религиям, где потустороннее связано с оппозицией тварного и нетварного миров, творца и творения. Для достижения идеала не требовалось ритуалов, нужны были только определенные действия по организации собственной жизни. Отсюда и выраженная элитарность учения, которое принимают те, кто способен оценить его глубину.

Очевидно, что процесс становления и превращения буддизма в «привычную» для нас религию протекал медленно. Практики правильной жизни, особенно направленные на достижение психофизического контроля над собой становились ритуализованными, но это, скорее, суррогат ритуалов, а не религиозный ритуал в чистом виде.

Развёрнутые ритуальные практики появляются позднее, в связи распространением буддизма на территориях, занятых иными религиями, когда он перенимал уже существовавшие ритуалы, интегрируясь с ними. Это соответствовало и иной важной тенденции – стремлению к миссионерству, распространению взглядов и расширению влияния. Отход от элитарности и установка на вовлечение в религиозную жизнь широких кругов людей неизбежно приводили к необходимости оставить в употреблении хотя бы часть ритуалов, к которым люди привыкли и с которыми не желали расставаться. Таким

образом, в буддизме появлялось все больше синкретических элементов, чуждых раннему буддизму.

Естественно, особенно восприимчивой к появлению и заимствованию ритуалов оказалась Махаяна с характерным для неё смягчением установок классического буддизма, представленного Хинаяной. Отсутствие доктринальной чёткости ещё больше облегчало этот процесс. Соответственно, в разных регионах буддизм обогащался теми ритуалами, которые там были распространены.

Возникает культ самого Будды с уже упомянутым почитанием его праха, иных реликвий, мест, связанных с его жизнью. Появляется праздник Дня Будды, соединяющий, что характерно для буддийского мировоззрения, воспоминание о трёх событиях: рождении Будды, его просветлении и уходе из жизни. Это постепенно рождает практику паломничества, совершенно чуждую раннему буддизму, делавшему акцент на разделении учения и его воплощения. Характерный для Махаяны культ множества Будд породил и умножение обрядов. Можно упомянуть появление изображений (самого Будды, символических картин мироздания, иных священных символов), погребальных ритуалов, молитвенных практик, подразумевающих многократное повторение сравнительно небольших мантр.

Вместе с тем в буддизме сохраняется отношение к ритуалам как в некотором отношении второсортному явлению, необходимому для менее совершенных мирян. Проходящие более совершенным путём обращают основное внимание именно на психофизические практики.

Появление изображений сформировало определенный буддийский канон, основанный на символической передаче основных категорий буддийского мировоззрения. Даже антропоморфные изображения содержат ряд неожиданных элементов с отступлением от подобия, что должно отражать изменчивость, текучую неопределённость мира, отказ от фиксации определенного законченного образа, будь он чисто земной (светская живопись европейского типа) или запредельный, принадлежащий вечности (например,

христианская иконопись). В рамках культуры христианских стран подобная эстетика, вообще характерная для восточных религий, нередко интерпретировалась не только как противоестественная и безобразная, но и демоническая и даже вредоносно–магическая, притягивающая нечистые силы (можно упомянуть и устойчивый страх перед предметами египетского погребального ритуала, отразившийся в фантастических произведениях, «фильмах ужасов»).

В некоторых регионах распространения буддизма обряды стали особенно распространёнными и сложными.

Ярким примером этого является буддизм тибето–монгольского региона, который даже получил особое наименование *ламаизм.* В XX в. многие тибетские буддисты во главе с очередным Далай–ламой эмигрировали из–за неблагоприятной политической обстановки, но даже в Индии они выделяются среди носителей типичного индийского буддизма. Именно эта ветвь буддизма оказалась представлена в России среди калмыков, бурят и тувинцев. Даже ставился вопрос и о том, не считать ли его отдельной религией, вышедшей из границ буддизма и стремящейся к политеизму. Однако на современный момент термин выходит из употребления, поскольку принципиальных отличий этой ветви буддизма от иных нет.

Для него характерны введение в религиозную картину существовавших ранее местных культов, которые не вытеснялись, а поглощались буддизмом, строгая централизация, стремление к единообразию вероучения, появление единого главы – *Далай–ламы* (*Океан–ламы*). Эта ветвь буддизма переняла ряд ранних шаманистских практик, бытовавших на этой территории, ввела в употребление новые ритуальные элементы (вроде молитвенной мельницы, верчение которой вызывает передвижение молитвенных текстов и позволяет таким образом «ускорить» практику повторения молитв).

5.5. Буддизм в современном мире

Буддизм не могли не затронуть общие процессы изменения социальной и религиозной среды, что нашло отражение в ряде явлений.

Стал формироваться комплекс явлений, расплывчато именуемый *необуддизмом.* С одной стороны, так иногда называют адаптацию буддийского учения для носителей типично европейской или американской культуры. Уже в XIX в. буддизм стал привлекательным для некоторых философов, например **А. Шопенгауэра** (1788–1860), державшего в квартире статуэтку Будды наряду с бюстом И. Канта, которого считал учителем. Их интересовал сам взгляд буддизма на мир (то, что и стали обозначать как «буддийскую философию»), а религиозное его содержание оставалось им безразлично. Позднее, на фоне общих недостаточных знаний о религии и увлечения «восточной культурой», идеи буддизма стали смешиваться с элементами иных восточных религий, причудливо трансформироваться, порою сильно уходя от типичного буддизма и способствуя оформлению некоторых новых религиозных движений (см. параграф 10.6). Популярность идей Чань–буддизма совпало с увлечением «восточной философией», разновидностью которой и становился буддизм. Она воспринималась как альтернатива рационализму и западной культуре в целом и ряду религий, включая христианство, в частности.

Увлечение этими идеями ширилось в молодёжных кругах, принимая утрированные формы социального протеста, и достигло максимума в 1960–х гг. Представителей молодёжных движений, например хиппи, привлекала и рыхлая организационная структура буддизма, большие возможности его индивидуалистической интерпретации, созерцательность, часто трактовавшаяся как безделье и асоциальность, отсутствие привычной эсхатологии монотеистического типа, истолковывавшаяся как чистая безнаказанность и снижение личной ответственности и подчинённости.

Такой необуддизм становился основой для мирного анархизма. При этом на почве поверхностных знаний о самом

буддизме его идеи часто упрощались и вульгаризировались. Часто такой буддизм превращается в один из видов оккультизма, сторонники которого ставят перед собой вполне магические цели, добиваясь не отрешения от мира, а как раз завладения им с помощью обретения особых сил, в том числе и с помощью медитации, йогических практик и т.п.

С другой стороны, под необуддизмом понимают стремления ряда представителей буддизма адаптировать его к интересам современности через внесение новых, нехарактерных элементов. В частности, в интересах большего сближения с монотеистическими религиями делались попытки внести в буддизм эсхатологические представления монотеизма вроде рая и ада, что изначально нетипично и неорганично для буддизма, рационализировать представления о нирване и т.п. Сюда же можно отнести усиление миссионерской деятельности и участие в общественной и политической жизни. Можно говорить о появлении в буддизме некоторых тенденции религиозного модернизма, хотя из–за отсутствия жёстко нормированного единого вероучения возникновение типичного модернизма затруднено, поскольку в таком случае новшества трудно противопоставить закреплённой традиции.

Вопросы и задания для самопроверки

Достоверно ли утверждение о том, что буддизм является «религией без бога»?

Каковы морально–этические основы буддийского вероучения?

Какие черты индуизма, джайнизма и буддизма были заимствованы учением сикхизма?

Как в дхармических религиях воспринимается понятие нирваны, справедливо ли считать, что нирвана является аналогом бога?

В чем привлекательность буддизма для современного человека, сформированного западной (отечественной) культурой? Почему буддизм имеет популярность в молодёжной среде? Можно ли назвать эти увлечения стремлением приблизиться к подлинному буддизму?

Список литературы

Алмазная сутра / пер. с санскр. В. П. Андросова. – Элиста, 1993.

Арвон, А. Буддизм / *А.* Арвон. – М., 2005.

Буддизм в Японии. – М., 1993.

Буддизм: история и культура. – М., 1989.

Буддизм. Проблемы истории, культуры, современности. – М., 1990

Буддизм : словарь. – М., 1992.

Буддийский взгляд на мир. – СПб., 1994.

Васильев, В. С. История религий Востока / В. С. Васильев. – М., 1983.

Введение в буддизм / под ред. В. И. Рудого. – СПб., 1999.

Дюмулен, Г. История Дзэн–буддизма / Г. Дюмулен. – М., 2003.

Ермаков, М. Е. Мир китайского буддизма / М. Е. Ермаков. – СПб., 1994.

Ермакова, Т. В. Введение в буддизм / Т. В. Ермакова, Е. П. Островская, В. И. Рудой [и др.]. – СПб., 1999.

Ермакова, Т. В. Классические буддийские практики / Т. В. Ермакова, Е. П. Островская. – СПб., 2001.

Ермакова, Т. В., Островская Е. П. Классический буддизм / Т. В. Ермакова, Е. П. Островская. – СПб., 1999.

Игнатович, А. Н. Буддизм в Японии. Очерк ранней истории / А. Н. Игнатович. – М., 1987.

Касевич, В. Б. Буддизм. Картина мира. Язык / В. Б. Касевич. – СПб., 1996.

Категории буддийской культуры / редактор–составитель Е. П. Островская. – СПб., 2000.

Конзэ, Э. Буддизм: сущность и развитие / Э. Конзэ. – СПб., 2003.

Лысенко, В. Г. Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма / В. Г. Лысенко, А. А. Терентьев, В. К. Шохин. – М., 1994.

Накорчевский, А. А. Японский буддизм: история людей и идей (от древности к раннему средневековью: магия и

эзотерика) / А. А. Накорчевский. – СПб., 2004.

Островская–мл., Е. А. Тибетский буддизм / Е. А. Островская–мл. – СПб., 2002.

Религии мира: учеб. пособие / ред. М. М. Шахнович. – СПб., 2003.

Религиоведение. Энциклопедический словарь. – М., 2006.

Розенберг, О. О. Труды по буддизму / О. О. Розенберг. – М., 1991.

Рудой, В. И. Основы буддийского мировоззрения / В. И. Рудой, Е. П. Островская, А. Б. Островский [и др.]. – М., 1990.

Томпсон, М. Восточная философия / М. Томпсон. – М., 2000.

Торчинов, Е. А. Введение в буддологию : курс лекций / Е. А. Торчинов. – СПб., 2000.

Торчинов, Е. А. Краткая история буддизма / Е. А. Торчинов. – М., 2008.

Торчинов, Е. А. Философия буддизма Махаяны / Е. А. Торчинов. – СПб., 2002.

Щербатской, Ф. И. Избранные труды по буддизму / Ф. И. Щербатской. – М., 1988.

Элиаде, М. История религиозных идей. В 3 т. / М. Элиаде. – М., 2002.

Глава 6. Иудаизм: первый в ряду авраамических религий

6.1. История и происхождение

Иудаизм – религия еврейского народа с древнейшего периода и до позднейшего времени, когда она обрела многие черты, характерные для её современного облика.

В его трактовке можно выделить два подхода: этнографический, делающий акцент на этническом происхождении, и религиозный, акцентирующий наличие именно определенных религиозных убеждений. Сам иудаизм сочетает обе трактовки, придавая значение как происхождению, так и преданности религии.

Основой иудаизма считается завет (договор) Бога с праотцем (патриархом) *Авраамом*, предусматривавший поклонение только одному ему. Таким образом, первоначально было дано сверхъестественное откровение Бога о себе самом. Следующим важнейшим событием считается дарование пророку *Моисею* (собственные имена древнеерейского происхождения подчас подверглись сильным позднейшим изменениям, мы приводим их в привычных огласовках и написаниях, в ряде случаев даём варианты) на горе Синай *Торы* (письменного и устного Закона, включая скрижали с десятью заповедями). Помимо этого, история еврейского народа как избранного, которому Бог открыл истинную веру, излагается в Библии как смена периодов верности и отпадения, причём последние всегда имели в своей основе тягчайший грех – идолопоклонство, отступление от монотеизма.

Периодизация иудаизма возможна с опорой преимущественно на исторические события и на этапы становления религиозной жизни. Мы совмещаем здесь оба взгляда.

Первоначально евреи были кочевым скотоводческим народом Северной Аравии. Около XIII в до н.э. они заселили Ханаан (территорию Палестины). Библия представляет это событие как волю Бога, даровавшего народу землю и изгнавшего с неё язычников–идолопоклонников. Начинается оседлый образ жизни ранее кочевого народа, постепенно формируется государственность.

В 950 г. до н.э. в Иерусалиме построен храм, ставший центром культа (*Первый Храм*, для обозначения именно Иерусалимского храма его название пишут с прописной буквы). Он был разрушен при захвате государства в 586 г. до н.э. В 516 г. до н.э. храм был восстановлен (*Второй Храм*) и вновь разрушен в 70 г. н.э. римлянами, подавлявшими восстание евреев. От него сохранился лишь небольшой фрагмент (*Стена плача* в Иерусалиме). Восстановление храма иудеи связывают с приходом *Машиаха.*

С 70 г. н.э. еврейское государство утратило самостоятельность, его территория стала провинцией Римской империи. Приверженцы иудаизма не могли смириться с подчинением языческому государству, где помимо политеистических верований существовало обожествление императора. В свою очередь, иудеи, ввиду приверженности монотеизму, считались «ненадежными» подданными. Позднее это же отношение распространилось и на монотеистов–христиан.

С момента разгрома восстания начинается эпоха *галут* (рассеяния, диаспоры). Евреи расселяются в разных странах и испытывают определенное влияние местной культуры. Складываются разные ветви диаспоры, основными из которых являются *ашкеназы* (Германия, Центральная и Восточная Европа) и *сефарды* (сформировались на Пиренеях, большие общины в Испании и Португалии). Они отличаются некоторыми особенностями богослужения, бытовым укладом, а также языком: первые используют в быту идиш (германский язык, близкий к немецкому), вторые же – ладино, тяготеющий более к испанскому.

В текстах Нового Завета можно найти упоминание о представителях ряда религиозных (а точнее, социально–религиозных и религиозно–политических) направлений иудаизма, сформировавшихся к II–I вв. до н.э.

Чаще всего в обиходе упоминают *фарисеев.* Это объединение знатоков религиозного Закона, не принадлежавших к храмовому духовенству. Они уделяли большее внимание толкованию норм закона и соблюдению гибкости процедур такого

толкования, внимательному сопоставлению мнений разных авторитетов.

Фарисеи безусловно настаивали на таких истинах, как бессмертие души, посмертный суд и всеобщее воскресение мёртвых в конце времён. В вопросе о свободе воли они придерживались точки зрения, близкой к той, которая позже получит название провиденциализма – Бог знает и предвидит все, но выбор человек осуществляет сам и несёт за него ответственность. Для них характерно видение Закона как развивающегося, требование образованности от верующих в виде познаний в Законе, строгое соблюдение предписаний (в русле общего внимания к Закону), в том числе ритуальных и относящихся к незначительным вещам.

Видимо, именно это и вызвало ряд обличительных речей против фарисеев в устах Иисуса Христа, а затем и отрицательное отношение к самому образу «фарисея» в религиозной традиции и даже в обиходном языке (вроде слова «фарисейский»).

По мнению ряда авторов, ситуация, описанная в новозаветных текстах, не столь однозначна. Прежде всего, фарисейство как явление не было однородным и часть его представителей действительно уклонялась в ритуальные крайности и даже лицемерие. Возможно, именно они стали олицетворением всех фарисеев, что и привело к тому, что это слово стало синонимом слова «лицемер». Кроме того, описанные столкновения Иисуса Христа и фарисеев в контексте библейских событий являлись ещё и религиозными спорами людей с разными установками, в том числе по вопросу о роли Закона и условиях следования ему. Именно фарисейская традиция определила развитие и облик позднейшего иудаизма.

Другим течением иудаизма были *саддукеи.* Они принадлежали преимущественно к храмовому духовенству и аристократии и во многом выступали как оппоненты фарисеев.

Важной особенностью их воззрений было отрицание бессмертия души и посмертного воздаяния. Закон они понимали более узко, чем фарисеи, и однозначно отвергали Устный закон, сводя его только к писаному. Также саддукеи отрицали наличие

божественного провидения, придавали меньшее значение изучению священного Закона, а в его толковании придерживались более простых и примитивных способов, что и породило впоследствии ряд не вполне верных представлений об иудаизме. Так, именно саддукейская традиция настаивала на буквальном следовании принципам талионного права, предусматривавшего равную степень возмездия за причинённый вред (зуб за зуб).

Ещё одним течением были *ессеи.* Они представляли направление, близкое к фарисеям, это сказывалось и на требовании методичного соблюдения праведности в повседневной жизни. Но если фарисеи считали возможным участвовать в жизни общества, то среди ессеев возобладала тенденция к замкнутому общинному образу жизни и даже к отшельничеству. Среди них было распространено безбрачие. Изучение священных текстов было одним из основных занятий помимо физического труда. В отличие от фарисеев, они считали все происходящее результатом божественного предопределения.

Помимо ессеев, иными немногочисленными направлениями являются терапевты и кумраниты. Возможно, они являлись ответвлениями ессейских общин.

Терапевты (врачеватели) вели замкнутый образ жизни, объединяясь в общины, и практиковали строгий аскетизм. Их отличает строгое отношение к богослужению, тщательное изучение и практика совместного обсуждения священных текстов.

Кумраниты (члены Кумранской общины) также тяготели к общинному существованию, причём, как и ессеи, были склонны считать подлинно угодными Богу только себя. Для них характерен акцент на обостряющейся борьбе добра и зла в мире, которая вскоре должна завершиться окончательным их сражением, концом времён, аскетизм, строгое отношение к соблюдению ритуалов (хотя Храм они считали временно осквернённым из–за дурных нравов священства). Они очень тщательно соблюдали предписания, касавшиеся ритуальной чистоты и очищения. Не исключено, что часть кумранитов

придерживалась безбрачия. Распорядок жизни был строго регламентирован, основное место занимали труд и изучение священных писаний. Практиковалось духовное наставничество.

Яркой чертой учения кумранитов является представление об основателе движения – божественном Учителе (личность точно не описывается), который должен придти вновь в конце времён. Поскольку в одном из текстов Кумранской общины Учитель охарактеризован как *порождение* Бога, а не просто благочестивая личность или некий божественный посланник, то, скорее всего, кумранитская среда повлияла на признание Иисуса Мессией, Машиахом. Есть мнение, что поведение и речи Иоанна Крестителя в Новом Завете имеют общие черты с духом кумранской общины.

Открытие целого набора кумранских текстов (остатков библиотеки общины; крупнейшая находка относится к середине XX в.) дополнительно подтвердило связь христианства с этим движением.

Не были самостоятельным религиозным течением, но представляли собой позднее выделившуюся часть фарисеев *зилоты.*

Их характеризовало крайне политизированное отношение к той ситуации, в которой находились евреи под властью Рима с его государственной языческой религией. Освобождение от власти язычников они рассматривали как прямой религиозный долг, что толкало их на практические действия, подчас экстремистские. Они спровоцировали обострение конфликта с римскими властями, закончившееся восстанием, его подавлением и полным падением еврейской государственности. В текстах Евангелий именно зилотски настроенные люди ожидали от Иисуса оглашения «политической программы» и призывов к сопротивлению и борьбе с Римом, чего со стороны Иисуса не последовало.

Иудаизм испытал заметные изменения в вероучении, организации, обрядности и культурной позиции.

С VI по XII в. н.э. длится так называемый *период гаонов,* т.е. знатоков религиозного Закона, возглавлявших религиозные школы и бывших высшими религиозными авторитетами (затем

это слово сохранилось как почётный титул). На территории Ирана возникает несколько так называемых академий, бывших центрами изучения Священного Писания и вероучения иудаизма в целом. Глава академии (гаон) осуществлял контроль только над религиозной жизнью общины, светские стороны опекались другими лицами.

В этот период большую роль в жизни иудаизма играет *Талмуд,* его изучение становится столь же необходимым и благочестивым занятием, как и изучение Торы, и незнание Талмуда считается неблагочестивым невежеством. Наличие двух версий Талмуда ведёт к появлению разнообразных школ и направлений в его толковании и зарождению талмудической традиции, составившей на долгие века магистральное направление иудаизма.

Смещение акцентов с Торы, текста библейского происхождения, на другой священный текст, Талмуд (см. параграф 5.3) с образованием комплекса Талмуда и Торы привело к появлению антиталмудических движений, во главе которых оказался **Анан Бен Давид**. Он полагал, что Тора священна и дана Богом и потому в комментариях не нуждается. Кроме того, подлинной священностью обладают только рукописные тексты Торы, поэтому обращаться к «устной Торе», преданию, недопустимо.

В VIII в. в Багдаде возникает своеобразное этноконфессиональное сообщество *караимов.* Они являлись последователями Анана Бен Давида (сейчас эта религиозная община воспринимается как отдельный этнос), внесли изменения в богослужение (например, при входе в кенасу (караимское молитвенное здание) требуется снимать обувь), усилили субботние запреты (ограничение всех видов деятельности без исключения). Серьёзные изменения были внесены в календарь: сдвинут праздник *Шевуот* (дарование Торы Моисею), исключён праздник *Ханука* (очищение Иерусалимского Храма), изменено исчисление дня *Пейсах* (Песах, Пасха). Они также ужесточили строгую систему пищевых запретов, отказались от некоторых предметов культа *(тфилн* – кожаная коробочка с рукописными отрывками текстов Торы, помещаемые на руке и на лбу во время

молитвы). Караимы полемизировали с раввинистами и постепенно у них неизбежно появились собственные своды комментариев к Торе.

В иудаизме до сих пор не решён окончательно вопрос о принадлежности караимов к еврейскому народу. Ортодоксальные иудеи сравнивают их с протестантами–фундаменталистами. Позднейшими центрами компактного проживания караимов были долгое время Крым и Литва.

Приблизительно с X в. начинается *«эпоха раввинов»*, связанная с усилением влияния раввина как руководителя местной общины. Среди раввинистов выделяется **Саадия Гаон** (882–942), в труде *«Вера и познание»* доказывавший, что Писание требует комментариев. Система раввината, религиозных судов и т.п. все более усложняется. Одновременно появляется сословие *масоретов* – справщиков священных текстов. В их среде был окончательно упорядочен древнееврейский алфавит, появилась установленная система записи. Они могли образовывать династии, как, например, семья Бен–Ашер.

К эпохе Средневековья начинается угасание центра иудейской религиозной жизни в Вавилонии. Он перемещается в Испанию, Египет, северную Африку.

В X–XV вв. интенсивно развивается философия иудаизма, причём наиболее популярной философской традицией становится аристотелизм. Крупными и оригинальными философами были **Ибн Гебироль** (1020–1070), **Иегуда Галеви** (1075?–1141), **Авраам ибн Эзра** (1089?–1164?), **Моисей (Моше) Маймонид** (1135–1204).

Маймонид составляет описание *Ани–Маамин* (основных вероучительных положений иудаизма из 13 пунктов – символ веры иудаизма, используемый в качестве молитвы), который стал текстом, завершающим утреннюю молитву. Это:

Я верю полной верой, что Творец – благословенно Имя Его! – создаёт и правит всеми творениями, и что он один совершал, и совершает, и будет совершать все деяния;

Я верю полной верой, что Творец – благословенно Имя Его! – един, и нет единства, подобного единству Его, ни в каком

отношении, и что только Он един, Бог наш, был, есть и будет;

Я верю полной верой, что Творец – благословенно Имя Его! – бестелесен, и Его не определяют свойства телесные, и что ему нет вообще никакого подобия;

Я верю полной верой, что Творец – благословенно Имя Его! – Он Первый и Он Последний;

Я верю полной верой, что Творцу – благословенно Имя Его! – только ему одному подобает молиться и что никому, кроме Него, не следует молиться;

Я верю полной верой, что все слова пророков – истинны;

Я верю полной верой, что пророчество Моисея, учителя нашего – да пребудет он в мире – истинно и что он величайший пророк из всех, кто был до него и после него;

Я верю полной верой, что вся Тора, находящаяся ныне в руках наших, дана учителю нашему Моисею, да пребудет он в мире!

Я верю полной верой, что Тора эта не будет заменена и что не будет другой Торы от Творца – благословенно Имя Его!

Я верю полной верой, что Творец – благословенно Имя Его! – знает все деяния сынов человеческих и все помыслы их, как сказано: «Создающий все сердца их, Постигающий все деяния их»;

Я верю полной верой, что Творец – благословенно Имя Его! – воздаёт добром соблюдающим заповеди Его и карает преступающих заповеди Его.

Я верю полной верой в пришествие Мессии и, несмотря на то что он медлит, все–таки буду каждый день ждать его прихода.

Я верю полной верой, что настанет воскресение мёртвых в то время, когда будет на то воля Творца – благословенно Имя Его! – и да будет превозносима память о Нем всегда и во веки веков!

При такой трактовке вероучения возникают жёсткие критерии принадлежности к иудаизму. Но и до сих пор некоторые иудейские авторы придерживаются мнения, что иудаизм – религия не имеющая, в отличие, например, от христианства, жёсткой вероучительной системы.

Маймониду принадлежит упорядочение системы толкования священных текстов. Несмотря на споры вокруг некоторых его взглядов, продолжающиеся и до сих пор, он считается одним из величайших учителей веры, иногда при этом обыгрывается совпадение его имени с именем пророка Моисея.

В XII–XIII вв. оживляется полемика с христианством, давшая и христианской мысли толчок для разработки методов убеждения в правоте своей религии. Так, св. Фома Аквинский, автор двух больших сводов (*«Сумма против язычников*" и *«Сумма теологии*») имел в виду и переубеждение приверженцев иудаизма. После падения арабских государств в Испании (1492 г.) часть еврейского населения выселяется из страны, дискуссии сменяются конфликтами. Именно в это время окончательно оформляется сефардская ветвь диаспоры, сохранившая влияние арабской культуры.

Расцвет философии иудаизма заканчивается к XV в., когда появляются светские философы, выходцы из иудейской среды, сохранившие определенную связь с традициями еврейской культуры. Мистические идеи иудаизма повлияли на мысль ряда философов, например на Б. Спинозу с его стремлением создать систему мистического пантеизма, растворяющую Бога во Вселенной, а Вселенную в Боге.

В то же время следует отметить, что в среде ашкеназов философия не имела популярности и воспринималась как инокультурное привнесение, основной акцент делался на изучении священных книг и методичном исполнении заповедей.

Заметные изменения происходят после XVI в. Окончательно складывается «культура еврейского гетто». Если вначале еврейское население образовывало отдельное поселение, гетто скорее добровольно, чтобы свободно вести образ жизни, соответствующий религиозным предписаниям (например, не заниматься никакой работой в субботу), то затем их образование стало принудительным. Окончательно оформляется раввинат, а понимание обязанностей раввина все больше походит на христианские представления о статусе священника. Происходит упорядочение религиозного права.

Христианская Реформация была косвенно связана с иудаизмом. По мысли М. Лютера, одного из вождей Реформации, иудеи должны были охотно принять реформированное христианство. Эти ожидания не оправдались, что привело к ужесточению мер по отношению к евреям (в частности, становится строже режим проживания в гетто). Иудаизм окончательно складывается как культура жестокого изоляционизма.

Меир Галеви (1180–1244) вводит специальные обряды посвящения раввина (что более походит на рукоположение христианского духовенства), появляются удостоверения на должность раввина и более точное определение самого статуса такого человека, его прав и обязанностей. Центр раввинистического иудаизма в позднее Средневековье (а для иудейской культуры Средневековье длится дольше, чем для христианской) формируется на территории Польско–Литовского государства.

Происходит оформление торгово–ремесленных сословий, активизируется финансово–банковская деятельность, благодаря активности и масштабам которой многие общины получают покровительство со стороны монархов. В структуре общин увеличивается роль *кагала* (совета общины), раввинских судов, раввинских съездов. Большое значение имеет *ваад* как высший орган самоуправления.

Появляется двухступенчатая система образования: *хедер, йешива* (начальные и высшие талмудические школы). В отличие от сефардов, ашкеназы не питали доверия к светской учёности и не придавали ценности знаниям, выходящим за рамки религиозной проблематики как таковой. Роль образования виделась и в сохранении культурной традиции, которая все больше срасталась с собственно религией.

В XVIII в. среди ашкеназов Западной Украины появляется новое течение – хасидизм. Его основателем является **Израель Бен Элиезер** (1700?–1760; Баал Шем Тов, или Бешт – сокращённое имя; сокращения имён и названий вообще приняты в иудаизме), биография которого во многом легендарна.

Хасидизм был порождён недовольством культом раввинистической талмудической учёности (в традиционном иудаизме жёстко действует принцип, согласно которому мужчина, несведущий в Писаниях, не может быть благочестивым) и доминированием раввината в общинах. Он исходит из первенства внутренней святости, для обретения которой учёность необязательна. Состоянием верующего должна быть радость, принимающая даже внешние формы. Бешт находился под умеренным влиянием идей каббалы. Для его учения характерны мистические настроения.

Особенностями хасидизма являются:

– иное понимание молитвы, связанное с приданием особой важности экстатическому элементу;

– учение об искрах (навеяно каббалой), которое утверждает, что Бог некоторым образом присутствует даже в грехах;

– учение о том, что праведность – это не только исполнение предписаний и законов, это искренность и радость;

– молитва важнее и угоднее Богу, чем простое изучение Торы;

– религиозным авторитетом становится цаддик (человек, ведущий праведную жизнь и одарённый сверхъестественными дарами);

– формами молитв могут быть танцы, возбуждённые движения и т.д. как выражение радости.

Хасидизм достаточно быстро распался на несколько ветвей. Это связано не только с отсутствием единого вероучения, но и с появлением собственных духовных учителей (цаддиков), в которых ценилась святость жизни, проницательность и мудрость.

Бешт полагал, что духовная жизнь иудеев должна строиться вокруг личности цаддика, которому приписывается функция посредника между Богом и людьми. Он – как бы проводник милости Бога на все человечество, обязан обучать людей служению Богу, формировать их в религиозном отношении (не случайно в хасидской среде особенно расцвёл жанр притчи, как особого способа поучения, не преподносящего готовую истину, а побуждающего думать над ней, как бы извлечь её из

собственной души; притчи цаддиков стали чем–то вроде аналогов христианских житий святых).

Жизнь цаддика протекает в молитве, поскольку иначе выполнить его миссию невозможно.

Цаддики образовали целые династии хасидских лидеров; наиболее известной является династия Любавичских раввинов–цаддиков (названия этих династий даются по месту проживания основателей), возглавляющих хасидское движение *хабад.* Его основатель – **Шнеур Залман Шнеерсон** (1745–1812). Характерными элементами этого учения являются отождествление любви к Богу с любовью к людям, установка на скромность, радость, воспламененность, проницание радостью всех человеческих дел.

Хасидизм вошёл в острый конфликт с раввинизмом, в частности, в отношении к богослужению. Были изменены некоторые из молитв, часто изменено облачение раввинов (гражданская черная одежда, черная шляпа). Хасиды выстроили синагогальную литургию на образце сефардского богослужения, отказавшись от ашкеназийского.

Споры с традиционным иудаизмом порой становились резкими. Известным борцом с хасидизмом был раввин из Вильно **Элиягу Бен Шломо Залман** (1720–1797; Виленский Гаон, Дер Вилнер Гаон), что ярко проявилось в его проповедях: праведник должен стремиться только к исполнению заповедей, веселье и смех ведут к греху. В синагоге Вильно был проведён обряд *херема* (отлучения) хасидов. Приверженцы традиционного раввинизма получили наименование *миснагитов* (митнагдимов). В день смерти Виленского Гаона хасиды демонстративно устроили торжества, приведшие к беспорядкам.

Положение хасидов изменилось после вхождения Литвы в состав Российской империи. Они были уравнены в правах с миснагитами. При Павле I было принято постановление, разрешавшее разделение еврейской общины в случае внутренних несогласий и создание отделившейся частью собственной синагоги.

Несмотря на конфликт с раввинизмом, в настоящее время хасиды считаются одной из самых ортодоксальных ветвей

иудаизма, имеющих самобытную культуру, с которой связано творчество писателей **И.–Л. Переца** (1851–1915), **Ш. Агнона** (1888–1970), **И. Башевис–Зингера** (1904–1991), публициста и писателя **Э. Визеля** (р. 1928), крупнейшего философа–экзистенциалиста М. Бубера. Некоторые богословы считают, что хасидизм является своеобразным мостом к христианству, так как в нем существует установка на то, что праведники могут существовать как в других религиях, так и вне религиозной традиции. Он, особенно в некоторых своих вариантах, содержит в себе определенные черты пантеизма.

Постепенное относительное примирение или хотя бы сближение появившихся двух ветвей иудаизма началось только перед лицом общего противника – *Хаскалы* (так называемого еврейского просвещения), повлёкшего слияние обособленно живших иудеев с европейской культурой и переосмысление иудаизма.

В XVIII в. изменяются критерии самоидентификации евреев (на каком основании человек причисляет себя к этой этнорелигиозной общности): роль иудаизма уменьшается, а возрастает роль внутренней приверженности к культуре определенного типа. Следующим радикальным сдвигом стало распространение идей культурной ассимиляции. Средневековый этап еврейской культуры завершила Хаскала.

Её основателем был богослов и философ **Моисей (Мозес) Мендельсон** (1729–1786), друг И. Канта и Г. Э. Лессинга, крупный деятель не только еврейской, но и европейской культуры, живший в Германии. Его деятельность сильнейшим образом изменила культурный статус иудаизма. Он считал пребывание в гетто унизительным, провозглашал программу альтернативного видения иудаизма и полагал, что евреи должны влиться в общий культурный процесс, не теряя при этом своей религиозной и культурной особенности. Это проистекало из взглядов Мендельсона на общность и равенство всех религий (эти идеи отразились в драме «Натан Мудрый», написанной Г. Э. Лессингом) и из убеждения, что иудаизм как религия, не ведущая миссионерской деятельности, имеет много шансов мирно существовать среди иных религиозных общин.

Из идей М. Мендельсона неизбежно следовал вывод о необходимости ассимиляции (приспособления, уподобления преобладающей культуре окружения). Сам он был сторонником умеренной ассимиляции, но в дальнейшем эта идея получила и более последовательное развитие.

Как практический шаг в этом направлении М. Мендельсон перевёл Тору и некоторые другие тексты Писания на немецкий язык, что вызвало негодование в еврейской религиозной среде. В плане выстраивания отношений христианского и еврейского населения он предлагал свои гражданско–политические модели. Говоря о культурном несходстве характеров, часть черт «нравственного портрета» типичного европейского еврея того времени он реалистично объяснял негативным отношением христиан, которое побуждает замыкаться и специально культивировать отличия.

М. Мендельсон был сторонником веротерпимости и отделения церкви от государства, многоконфессионального государства (что типично для просветительской философии XVIII в. много надежд связывавшей именно с институтом государства). Он считал, что соблюдение заповедей иудаизма практически полезно и сохраняет религиознокультурное своеобразие евреев. Изменение в понимании иудаизма сводилось к умеренному устранению из него «лишнего». М. Мендельсон был ярким сторонником диалога культур. Он предложил соединить традиционное еврейское религиозное образование с изучением наук (что, в общем, и было реализовано позднейшим иудаизмом).

В сфере философских взглядов Мендельсон широко привлекал в иудейскую мысль философию Нового времени, например **Г.–В. Лейбница** (1646–1716). Вместе с тем М. Мендельсон не был ни атеистом, ни даже типичным вольнодумцем. Так, он считал слишком смелыми многие пантеистические мысли Б. Спинозы, был автором апологетических сочинений в защиту иудаизма (трактат *"Федот),* соблюдал религиозные предписания.

В то же время следует отметить, что именно идеи Хаскалы дали начало позднейшим нетрадиционным толкованиям

иудаизма в реформистском духе, что привело к смягчению противостояния хасидов с миснагитами.

Реформизм возник среди образованной еврейской среды, приобщившейся к европейской культуре и оценившей её. Его представители резко выступили против ведущей роли Талмуда, который считали атрибутом прошлого, временным явлением в истории иудаизма. Предлагалось внести существенные изменения в ритуал и даже отказаться от самого слова «еврей» как не соответствующего курсу сближения с европейской культурой. В реформизме получили полное развитие идеи ассимиляции, медленного растворения в культуре окружающих народов, намеченные ещё Хаскалой. Это движение активизируется во время Наполеоновских войн, воспринимавшихся многими как преддверие политического и культурного объединения Европы.

Теоретиками реформизма были **Израиль Якобсон** (1768–1828) и **Авраам Гейгер** (1810–1874). Последний был сторонником идеи эволюционирования религии, которая не может законсервироваться на определенном этапе. Все, что принадлежит к «архаичным» этапам развития и мешает увидеть основное учение «чистого» иудаизма, препятствуя сближению с европейской культурой, он призывал отбросить. Эти взгляды типичны для XIX в.

Реформизм сводился к трём положениям: понимание иудаизма как бесконечно развивающегося, а не оформившейся религиозной системы, отказ от Талмуда и отказ от идеи мессианства и возвращения евреев в Палестину, что и подразумевало постепенную полную ассимиляцию. Иудаизм, по мысли его сторонников, превращался просто в одну из монотеистических религий, в центре которой были даже не отношения с Богом, а этические нормы в виде Десяти заповедей.

Реформисты требовали уравнения мужчин и женщин как в религиозных правах, так и в возможности участия в богослужении, перевода богослужения на немецкий язык, отмены облачений, отказа от ряда ритуальных элементов, казавшихся устаревшими (ритуального рога – *шофара,* покрытия

головы), изменения состава молитв, отказа от ряда норм, идущих из Талмуда, например многих пищевых ограничений, и от практики определения принадлежности к евреям по происхождению от матери (матрилинейность); позднее реформисты приравняли к нему происхождение от отца–еврея (патрилинейность). Из утренних молитв было исключено благодарение за то, что Бог не создал молящегося женщиной. Но в среде самих реформистов наметился раскол относительно вопроса перенесения священного дня с субботы на воскресенье, что ликвидировало бы заметное различие с преобладающей культурой, где праздничным днём являлось воскресенье. Наиболее последовательные реформисты объявили необязательным и ожидание Машиаха, Мессии. Это, в свою очередь, влекло отрицательное отношение к идеям переселения в Палестину, поскольку особое государство становилось ненужным.

Реформизм нашёл плодотворную почву в США, где почти не было ортодоксальной оппозиции, а протестантская среда служила образцом для углубления программы реформ. Здесь были созданы специальные семинарии, готовившие раввинов в новом духе. Специальный (Питтсбургский) съезд признал бесполезность традиционного ритуала, пищевых запретов и соблюдения субботы. На 1881 г. из 200 еврейских общин США только 12 являются ортодоксальными. В настоящее время в США порядка 800 реформистских общин.

В России реформизм успеха не возымел ввиду сильных традиций ортодоксального иудаизма в ашкеназийской среде. Его сторонниками были создатель языка эсперанто **Л. Заменгоф** (1859–1917) и **Н.** А. **Переферкович** (1871–1940), сделавший русский перевод Талмуда.

Противостояние ортодоксального и реформистского течений привели к попытке компромисса и появлению ещё одной ветви иудаизма Нового времени – консервативного (иногда именуемого прогрессивным или либеральным). Он отверг крайности реформизма, но сделал это не вполне последовательно. Его идеология предлагает умеренные измененииия без отказа от основных принципов Галахи, следование традициям при

умеренных и более постепенных реформах, допускает плавное включение евреев в европейскую культуру без полной ассимиляции. Богослужебный древнееврейский язык, пищевые нормы и празднование субботы должны были остаться неприкосновенными.

Консервативный иудаизм стал распространяться в Германии и США, где его лидером был **Айзек Лисер** (1806–1868), глава общины в Филадельфии. Теоретиком консервативного иудаизма являлся живший в Австрии раввин **Захария Франкель** (1801–1875). Он полагал, что благодаря Талмуду религия цементируется, а традиции стоит сохранять ввиду их полезности. В то же время Франкель был сторонником постепенного введения немецкого языка как языка молитвы.

В 1885 г. консерваторы окончательно порвали с реформистами и попытались сблизиться с ортодоксами, находя их позицию более здравой. Была создана и консервативная семинария, а в 1913 г. консерваторы обособились организационно.

Для распространения идей иудейского консерватизма были созданы *школы Шехтера,* названные по имени **Ш. Шехтера** (1847–1915), специалиста по древнееврейской литературе, сторонника идеи, что реформы должны происходить не по плану, а стихийно, по мере назревания их необходимости, чего не учитывает реформизм. Реформы в консервативном иудаизме предполагали объединение во время богослужения мужчин и женщин, введение органной музыки (по аналогии с католицизмом и протестантизом), упразднение ряда молитв, например, о возобновлении жертвоприношений в Иерусалимском храме, поскольку к идее возвращения в Палестину консерваторы относились скептически.

Пропаганду консервативного иудаизма продолжили **С. Адлер** и **Л. Гинцберг**. В 1930–1940-х гг. консерваторы потребовали смягчения брачного законодательства, что ещё больше оттолкнуло от них ортодоксов. Возникла практика допущения женщин к исполнению богослужебных действий (женщины–канторы), смягчены субботние запреты. В среде

консерваторов, тяготеющих к реформистам, заговорили о женском раввинате.

В рамках консервативного иудаизма появилось реконструктивное направление (**М. Каплан** (1881–1984)), в котором проповедовалась идея цивилизации иудаизма, давалась положительная оценка сионизму, как давшему возможность для формирования такой цивилизации, но одновременно вводился ряд либеральных новшеств, например введение обряда совершеннолетия для женщин *(бат–мицва).* В целом реконструктивизм был своеобразным вариантом культуррелигиозности. В 1945 г. на реконструктивизм был наложен херем, а молитвенники в реконструктивистской редакции сожжены.

Во второй половине XX в. консерватизм – течение компромиссное и неустойчивое, его представители тяготеют либо к ортодоксальному иудаизму, либо к реформизму. После Второй мировой войны около половины верующего еврейского населения США принадлежало к этому течению. Часть консерваторов сотрудничает с сионизмом. В Израиле консервативный иудаизм появился в 1960–х гг.

Реформистские и консервативные программы помогли окончательно оформиться современному ортодоксальному иудаизму – преемнику традиции. Его приверженцы объединились для того, чтобы сохранить культуру и веру под натиском реформизма, хаскалы, лжемессианства, движения ассимиляции.

Термин *ортодоксы* появляется в конце XVIII в. *Харедим* (богобоязненные) противопоставляются *датиим–хеплоним* (светским). Общины первых были сконцентрированы на территориях Германии, Венгрии и Восточной Европы. Ортодоксальный дух был силен в общинах Литвы *(литваки).* Некоторые ортодоксы вообще не поддерживали требований расширения прав еврейского населения, так как их удовлетворение создало бы соблазн усиления контактов с инорелигиозным миром и ассимиляции.

Авторитет Талмуда и ряда традиционных религиозных текстов для ортодоксов был безусловным, их признание было критерием правоверности. Они протестовали против любых

изменений синагогальной службы, так как даже незначительное изменение могло стать началом «лавины» других. В этом отношении их прогнозы оправдались, поскольку даже умеренные изменения консерваторов привели в итоге к тому, что в отдельных современных общинах богослужение уже ничем не напоминает традиционное.

Теоретиками ортодоксальной ветви были раввины **М. Софер** (1762–1839) и **Самсон Рафаэль Гирш** (1808–1888). Последний считал, что «устарелость» иудаизма – иллюзия и следует не менять ритуалы и установления, а грамотно разъяснить верующим их значение. Ему принадлежит перевод на немецкий язык ряда текстов Писания.

Взгляды М. Софера и С. Р. Гирша отличались от воззрений ультраортодоксов только в одном – признание возможности сочетания традиционного религиозного образования с классическим образованием европейского типа. Таким образом, возникал идеал верующего: абсолютная строгость и приверженность традиции в сочетании с серьёзной и широкой учёностью и образованностью. Некоторые ортодоксальные раввины (**А. Хильдесхаймер** (1820–1899)) поощряли изучение современных наук. Для укрепления позиций ортодоксов создавались раввинские семинарии, ведшие обучение в строго традиционном духе. Хильдесхаймер отождествлял религию и национальность, критикуя наметившуюся тенденцию к перерастанию иудаизма из религии в способ мышления (состояние души), т.е. отрицал те сдвиги в культурном сознании, которые наметились благодаря Хаскале.

В защите традиции, которая по мысли ортодоксов была залогом вечного спасения, они прибегали к строгим мерам. Так, раввин **Х. Лихтенштейн** (1815–1891) предложил провозгласить отлучение всем, молящимся на национальных языках.

В ортодоксальных кругах часто встречается резкое неприятие сионистского движения и сионистских организаций, поскольку восстановить еврейскую государственность должен Мессия, а не человек, присваивающий себе божественные полномочия.

В России интенсивного движения ортодоксального иудаизма не было (хотя общая ориентация была именно ортодоксальной), так как практически полностью отсутствовали приверженцы реформизма (хотя в эпоху Великих реформ и сформировалось умеренно либеральное движение сторонников Хаскалы), а хасиды были абсолютно невосприимчивы к либеральным новшествам. Попытки открытия реформистских синагог (например, в 1846 г. в Одессе) не принесли желаемых результатов. Переведённый на русский язык Талмуд большой популярностью не пользовался. Он больше привлекал интересующихся иудаизмом, но не знающих древнееврейского. Среди ортодоксов России существовало сдержанное отношение к сионизму.

Сложной была судьба ортодоксального иудаизма в США. Известным идеологом этого движения был **И. Д. Соловейчик** (1876–1941). Количество ортодоксов пополнилось в годы Второй мировой войны за счёт эмиграции. Для многих из них сохранение приверженности к ортодоксальному иудаизму было ещё и способом остаться евреем, продолжать осознавать себя в качестве такового. Однако влияние среды американского протестантизма и большого количества реформистов все же привело к ослаблению ортодоксального крыла. Распространённые среди ортодоксов антисионистские настроения также ослабли после Второй мировой войны и истребления нацистами евреев.

В Палестине ортодоксы присутствовали уже в XIX в. благодаря приезду эмигрантов. Однако в начале XX в. между направлениями иудаизма продолжаются столкновения, хотя для примирения религиозных сил в Израиле был создан *Объединённый религиозный фронт.* Конфликт ортодоксов и религиозных либералов обостряется в 1950 г., а с 1953 г. последовательные ортодоксы составляют меньшинство. Однако они пользуются рядом льгот, например, возможностью иметь собственную систему образования. В конце 1950–х гг. происходит новая вспышка конфликта, спровоцированная спорами по вопросу о критериях определения отношения к еврейству: ортодоксы настаивали на сохранении традиционной

исключительной матрилинейности. В политических вопросах ортодоксы выступают в пользу расширения заселения территорий.

Отдельным мистическим течением в иудаизме является *Каббала,* содержащая элементы магии и заметно отличающаяся от ортодоксального иудаизма. Развиваясь с начала XI в., она оформилась в XII–XIII вв. её главной книгой является «*Захар*» (Сияние, Книга сияния), возникшая в XIV в. (предполагаемый автор – **Симон Бен Иохаи** (ум. 170 г.)), толкование Торы, снабжённое рядом иных текстов.

На каббалистов повлияли идеи гностиков и ряда приверженцев философии Платона, в частности идея эманационизма – Бог порождает все иные виды бытия из себя, бытие – это эманация Бога, а не творение из ничего. Они предлагают особый способ интерпретации Торы из известной схемы выделения четырёх смыслов *(пшат* (буквальный), *ремез* (намёк), *друш* (аллегория), *сод* (выявление скрытого смысла)), опираясь именно на четвёртый, хотя он наименее очевидный.

Для каббалы характерно также увлечение магической числовой символикой, в том числе признание особого мистического смысла древнееврейского алфавита, где важными могут оказаться даже комбинация и сопоставление букв. Это дало косвенный толчок к развитию такой научной области, как герменевтика (истолкование текстов). Большое значение придаётся тетраграмматону и гематрии, перекодировке букв с помощью чисел.

Богословие каббалистов акцентирует непознаваемость Бога и то, что он сотворил мир не непосредственно, а через ряд своих эманаций (*сфирот*, или *зефирот),* как бы истекавших из него, а затем последовательно одна из другой. Через эти десять сфирот он осуществляет и свою связь с миром, так что молитвы попадают именно к сфирот. В Зогаре изложена идея *шехины* (шхины) – сияния божественной славы (последняя из сфер). Адам нарушил гармонию между Богом и шехиной, основная цель и задача человека – восстановить прерванную связь. Постулируется наличие двух божественных начал: постижимого

и непостижимого. Первое является собственно творцом и одной из сфирот.

Можно увидеть определенную аналогию некоторых идей каббалы с высказываниями ряда христианских мистиков и философов, нередко не поддержанных церковью (**Ф. Баадер** (1765–1841), **Я. Беме** (1575–1624)), а также идеям восточного христианского мистика **св. Григория Паламы** (1296–1359), выделявшего в Боге непознаваемую сущность и явленные миру несотворенные «энергии», похожие на платоновские эманации божества. Также в этих идеях есть родство с распространившейся в XIX–XX вв. в православной среде философией имяславия (первоначально возникшей среди монахов – паламистов Афонского монастыря в Греции), утверждавшей, что имя Бога есть сам Бог, что оно несёт славу Бога, его сияние и само по себе сообщает благодать. Имяславческие идеи развивал, например, известный православный философ **о. С. Н. Булгаков** (1871–1944), влияние каббалы на которого признано большинством историков философии и богословия. След идей каббалы можно найти и у **Н. А. Бердяева** (1874–1948).

Каббалисты тяготеют к пантеизму, признанию присутствия Бога везде, причём не всезнанием, как полагают ортодоксы, а самим Его существом.

Крупнейший каббалист, глава каббалистической школы в г. Цфат **Исаак Лурия** (1534–1572) полагал, что сосуды, через которые в мир поступал Божественный свет, т.е. добро, разбились, не выдержав напряжения, а свет рассыпался на отдельные искры, что дало возможность тьме–злу проникнуть в мир. Случаем разрушения сосудов и рассыпания света было и разрушение Храма с изгнанием евреев. Превращение мира снова в царство добра необходимо восстановить сосуды и собрать рассыпавшиеся искры, а сделать это может человек, не обязательно возлагая все надежды только на приход Мессии.

Мессианская идея о торжестве добра становится у И. Лурия процессом, разворачивающимся в истории и во Вселенной. В каждой части творения содержится божественная искра, и задача человека эту искру освободить, использовав вещь по её

Богом данному предназначению (например, съесть пищу, чтобы укрепить силы и получить удовольствие, для чего она и предназначена). Ему же принадлежит учение о «сжатии» Бога (*цимцум*), который как бы сжал себя, чтобы нашлось место для творения. И. Лурия развивал учение о Божественном свете, который тускнеет и гаснет в зависимости от расстояния между Богом и человеком. В XVI в. цфатская школа становится центром кабалистики, её традиции живы до сих пор.

Среди каббалистов встречается допущение *гилгул* (переселения душ), абсолютно чуждое ортодоксальному иудаизму. Душа переселяется, если грешник не получил достаточного наказания в своей жизни. Мессия, по мысли каббалистов, должен преодолеть хаос мира и восстановить во всем единство и гармонию.

В рамках каббалы возникло и учение о праведности, предполагавшее, что для не принадлежащих к иудаизму достаточно исполнения семи основных заповедей, чтобы считаться праведными. Разрабатывалась идея родственности душ и их общения (отдалённый аналог христианского общения святых, их молитв друг за друга и «перераспределения заслуг») Историческая миссия всех евреев, находящихся в диаспоре, понималась как спасение других народов.

Таким образом, в тех своих вариантах, где каббала была относительно близка к ортодоксальному иудаизму (не следует забывать об отсутствии в ней внутреннего единства), она носила скорее оптимистический характер. Там же, где она стремилась скорее к магии, иногда перерастая в неё, она обретала откровенно мрачные черты. Так, в каббалистической среде под влиянием магии возникла практика особого проклятия *пульса денура* (не имеющая ничего общего с обычным отлучением от синагоги), которое изредка провозглашается против крупных врагов иудаизма, но только из числа самих евреев. Стоит подчеркнуть, что это уже магическое наслоение, совершенно чуждое иудаизму как таковому.

Идеи каббалы получили распространение и за пределами иудаизма. Причём интерес проявляли как к мистической её стороне, так и к грубо магической (так называемая *практическая*

каббала). Каббалой в той или иной степени интересовались **Р. Луллий** (1235–1315), Я. Беме, **Ф. В. Й. Шеллинг** (1775–1854), Г.–В. Лейбниц, **И. Ньютон** (1642–1727), интерес к ней оживился в эпоху Реформации. Каббала оказала значительное влияние на становление хасидизма. Её критиковали ортодоксальные раввинисты, а с другой стороны – последователи Хаскалы.

Обобщая изложенное, структуру современного иудаизма можно представить так (рис. 18).

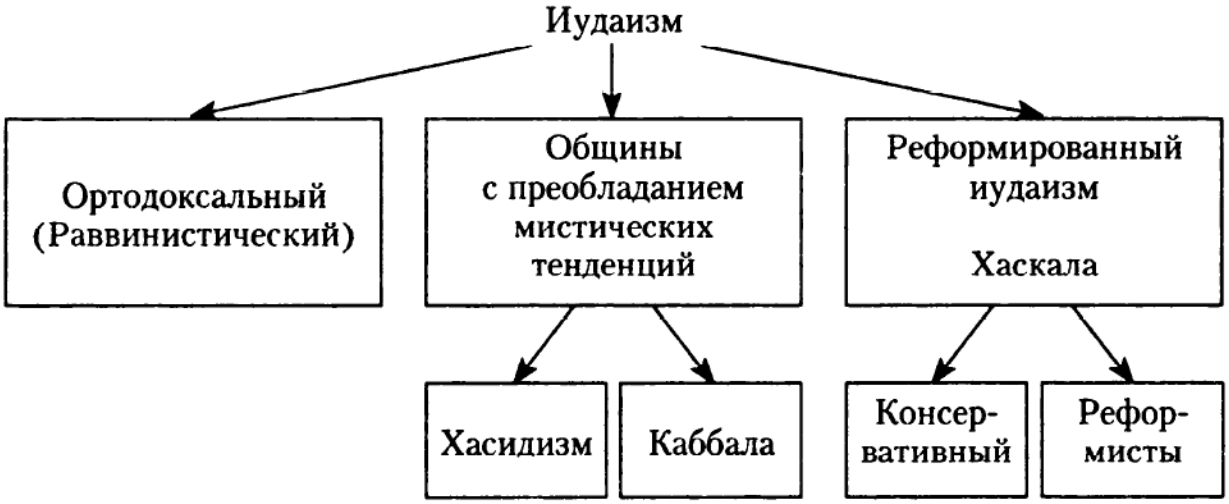


Рис. 18. **Структура современного иудаизма**

6.2. Сионизм

С XIX в. развивается движение сионизма. В нем сразу выделилось две основные ветви – религиозная, поощряющая эмиграцию верующих на территорию Палестины, несмотря на то, какими мотивами они руководствовались (различными, не обязательно религиозными, соображениями или просто стихийные переезды), и политическая, рассматривающая воссоздание самостоятельного государства как культурно–политическую задачу. При этом самому иудаизму отводилась второстепенная роль (рис. 19).

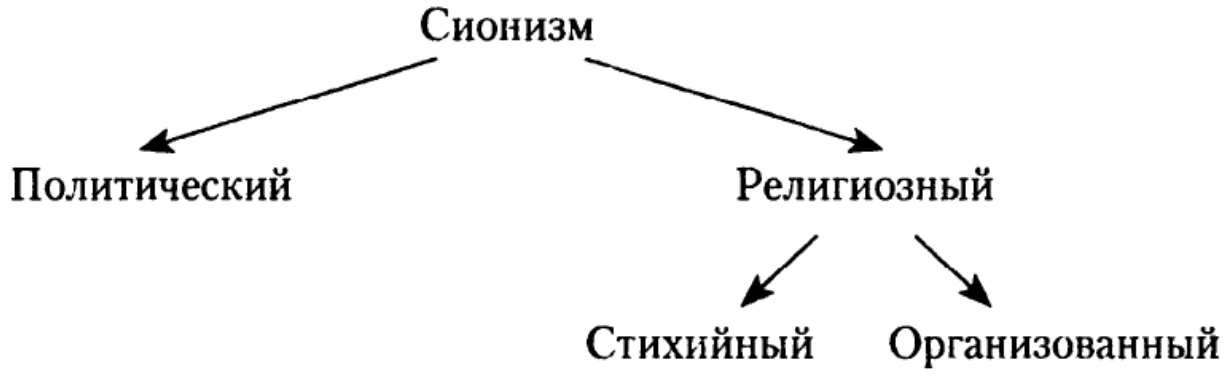


Рис. 19. **Современный сионизм**

Эти виды сионизма настолько различны, что их отождествление недопустимо, религиоведчески ошибочно.

Индивидуальные переезды практиковались довольно давно и были сопряжены с выживанием в экстремальных условиях, когда удобнее всего было организовывать колонии, занятые сельским хозяйством. Нужно упомянуть и о таком интересном явлении, как «христианский сионизм», встречающемся среди некоторых протестантов, согласно которому следует содействовать отъезду евреев в Палестину, поскольку Христос не придёт, пока евреи не восстановят Иерусалимский храм, а значит, их возвращение есть божественная воля.

Политический, светский сионизм имеет слабое отношение к иудаизму как религии. Его идеи формировались в среде ассимилированного, слабо– или безрелигиозного еврейского населения Германии и Австро–Венгрии. Виднейшими

теоретиками этого направления были **Мозес Гесс** (1812–1875), **Лео Пинскер** (1821–1891), **Теодор Герцль** (1860–1904).

Л. Пинскер и Т. Герцль допускали, что еврейское государство может быть создано на любой территории, а не обязательно в Палестине (для верующих эта идея звучала бы нелепо, потому что в Палестине находился разрушенный храм, центр иудейской религии). Последний считал, что создание самостоятельного еврейского государства, вполне современного, обладающего всеми обычными атрибутами государства, построенного на принципах свободы, является единственным путём. Создание такого государства он мыслил только с учётом воли других держав.

В то же время среди сионистов были популярны идеи, что создание государства невозможно без учёта религии, так как она создаёт народ, и государство без иудаизма стало бы государством другого народа. В связи с этим возникает концепция *Двух святынь*: Тора и *Эрец Исраэль* (Святая Земля).

Отношение к сионистским идеям было и даже сейчас остаётся неоднозначным. Сторонники идей, восходящих к Хаскале, полагавшие, что евреи должны ассимилироваться, т.е. постепенно раствориться в европейской культурной среде, часто считали цели сионизма движением назад, возвращающим евреев в своеобразное «новое гетто». Многие ортодоксы указывали на то, что восстановление государственности и прекращение рассеяния – это привилегия Мессии, Машиаха и брать на себя его миссию – грех. Сторонники раннего сионизма считали, что вся диаспора разместится на Святой Земле, но эти планы были нереалистичными. По мере развития сионизма возникла теория *ханаанизма,* согласно которой должно произойти формирование новой нации, порывающей со старыми культурными традициями. Для религиозных евреев здесь возникала ещё одна трудность, поскольку разрыв с религиозными традициями означал бы грех отступничества.

Эмиграция в Палестину усилилась лишь после Второй мировой войны и *холокоста* – целенаправленного уничтожения шести миллионов евреев, основной массой жертв которого стали ашкеназы, носители наиболее ортодоксального, консервативного

иудаизма (юг России, Польша, Литва, Венгрия), после чего их самобытная культура практически погибла.

Холокост (от греч. *holocaustus* – всесожжение, также: *шоа, шоах* – несчастье, бедствие; *хурбан* – разрушение, катастрофа) – это прежде всего организованное истребление евреев Европы нацистами в 1933–1945 гг. Однако холокост – это и общая политика нацистов по истреблению «неполноценных» рас. Кроме того, специфика религиозной ситуации в Третьем Рейхе была такова, что преследования затронули и христианский мир. Холокост – сложное явление, подлежащее, помимо прочего, и религиоведческому исследованию.

Принято выделять следующие его этапы:

– 1933–1935 гг. – ограниченные репрессии, запрет на ряд видов профессиональной деятельности;

– 1935–1937 гг. – появление «Нюрнбергских законов», официально ограничивавших права евреев и вводивших критерии принадлежности к ним, брачные запреты, побуждение к эмиграции с изъятием имущества;

– 1941–1945 гг. – так называемое окончательное решение – эвфемистическое именование полного истребления евреев.

Нюрнбергские законы позволяли вести истребление на «юридических» основаниях. В них отражены расистские взгляды, популярные в нацистской среде, и желание бюрократически упорядочить репрессии. С одной стороны, расовую принадлежность пытались определять по признакам биологическим, с другой – принадлежность к евреям становилась социокультурным понятием. Население должно было делиться на четыре группы, куда входили абсолютно подпадающие под действие законов и метисы («мишлинге») разных степеней. При этом учитывались число предков–евреев, религиозная принадлежность, состав семьи (жена еврейка) и даже наличие особых заслуг перед страной (хотя прошения по поводу последнего обстоятельства почти не рассматривались).

Ограничивались все права еврейского населения вплоть до запрещения не только смешанных браков, но и внебрачных связей представителей «разных рас», получения образования, наличия у евреев наёмной прислуги из немцев, использования

официальной символики Третьего рейха. Но большое число ассимилированных немецких евреев уже искренне считали себя немцами, и введение таких мер повергло их в полную растерянность. В иных странах информацию о начавшихся репрессиях нередко считали преувеличениями. Эта растерянность и объясняет удивительно медленное нарастание волны эмигрантов, когда эмигрировать ещё имело смысл.

В религиозной сфере происходило спланированное закрытие, осквернение и разрушение синагог (очень часто в виде показательных акций, на которые сгоняли еврейское население), запрещение совершения ритуалов с уничтожением ритуальных предметов (оставшуюся часть предполагалось оставить в специальных музеях). Среди христиан, принявших нацизм, появились варианты «новой теологии» с попытками доказать «нееврейскую» природу христианства, обосновать иную этническую принадлежность Иисуса, ввести в богословский оборот понятия вроде «голоса крови».

Отношение к христианству также было отрицательным, поскольку оно трактовалось как продолжение иудаизма, а религиозным базисом Третьего рейха были древнегерманское язычество и оккультизм, которые определяли всю религиозную и вообще культурную политику. По отношению к нему и иудаизм, и христианство оказывались одинаково враждебными. Евреи, в отличие от людей иной этнической принадлежности, не имели ещё и собственной «земли», а потому подпадали под репрессивные меры первыми. По той же причине факт крещения, монашеского пострига, священнического рукоположения никак не менял их участь, репрессии, включая аресты и депортации таких людей, проводились на общих основаниях (среди них оказались философ Э. Гуссерль, его ближайшая ученица Э. Штайн, принявшая католицизм, а затем ставшая монахиней сознательно).

Вместе с тем развёртывался террор по отношению к христианскому духовенству, особенно католическому (массовые депортации в лагеря польских священников). Антихристианская пропаганда подчас не уступала по силе антисемитской.

Среди протестантов позиция по отношению к происходящему была разной. С одной стороны, образовалась *Церковь немецких христиан*, поддерживавшая нацизм, вводившая в богослужение атрибутику Третьего рейха и пропагандировавшая «новую теологию». С другой – возникла *Исповедническая церковь* (**М. Нимеллер** (1892–1984), **Д. Бонхеффер** (1906–1945)), занимавшая резко антинацистские позиции и выступавшая в защиту евреев. По инициативе швейцарского богослова **К. Барта** (1886–1968) была принята совместная *Барменская декларация* протестантских церквей, объявлявшая нацистскую идеологию, помимо прочего, идолопоклонством, нарушающим тем самым первую из Десяти заповедей. Часть протестантского духовенства занимала некую промежуточную позицию, поскольку в условиях ухудшающегося отношения к христианам становилось сложно защищать даже собственную паству.

Избирательным преследованиям подверглись Свидетели Иеговы – отрицание Троицы и божественности Христа сближало их в глазах нацистского режима с иудаизмом.

Католическая церковь в лице Пия XI и его преемника Пия XII выражала протест против идеологии нацизма, но сперва пыталась как–то контролировать события, используя официальную дипломатию. Относительно вынужденного договора (конкордата) с Германией 1929 г. кардинал **М. фон Фаульхабен** высказался: «С конкордатом нас повесят, а без конкордата нас бы повесили, выпотрошили и четвертовали» [80]. Однако после внезапной смерти Пия XI (как полагают некоторые, в результате действий фашистов) Папа оказался в изоляции, его действия оказывались безрезультатными, само государство Ватикан в итоге оказалось под угрозой оккупации. Для Германии, возрождавшей оккультно–языческие верования, его авторитет почти не имел значения; представления о всесилии пап были лишь отголоском положения дел в прошлые времена. Поэтому помощь происходила путями тайной дипломатии и акций милосердия, например, помощи беженцам. Очень часто воздержание от прямого осуждения и призывов напротив сдерживало их наращивание. Гитлер, недовольный

такой позицией, вынашивал планы физической изоляции и уничтожения Папы.

Папский авторитет был несколько выше в традиционно католической Италии, что давало ему большую свободу действий. По некоторым свидетельствам, Пий XII негласно распорядился отдать в переплавку богослужебные сосуды, к которым даже прикосновение мирян было недопустимым, чтобы изыскать средства на выкуп депортируемого еврейского населения Рима. С ведома Папы евреев укрывали в монастырях. Израильский историк **П. Лапиде** утверждает, что благодаря Папе было спасено 860 тыс. евреев: «Католическая церковь во время войны спасла больше еврейских жизней, чем все другие церкви, религиозные учреждения и организации спасения вместе взятые» [81].

Совершения духовенством крещения некоторых евреев по просьбе последних ничего не меняло, так как преследования происходили по расовому критерию, религиозный же был вторичным.

С жёстким осуждением холокоста выступили многие христианские теологи и церковные деятели: католический теолог **Ж. Маритен** (1882–1973), архиепископ Лука Войно–Ясенецкий, Патриарх **Алексий I** (1945–1970) и др. Представители православного духовенства и мирян (например, будущий митр. **Антоний Блум** (1914–2003), мать Мария (Скобцова)) были участниками Сопротивления.

Исходя из сказанного, можно утверждать, что холокост был мощнейшей попыткой восстановления язычества, языческой культуры и насаждения нового оккультизма в масштабах государственной политики с употреблением «узаконенных» репрессивных методов. Его осмысление невозможно без учёта религиозного компонента.

Холокост потребовал нового осмысления происходящего. Оно оказалось жёстко связанным с религиозно–культурными реалиями и стало частью иудейской богословской мысли. Существуют следующие подходы к пониманию этого явления:

– очередное наступление богопротивников, какие уже бывали в истории народа израильского (**И. Герст, М. Левин, М.**

Блой), как вариант – последняя битва перед наступлением мессианской эры (хасидские теологи);

– расплата за ассимиляцию и утрату традиций, повлекших утрату Торы; сюда же относят и светский сионизм (**Э. Вассерман, Э. Десслер**); при этом страдания народа могут стать мессианскими;

– наказание за грех (в разных вариантах понимания этого наказания); при этом грехом может считаться как ассимиляция, так и желание остаться в диаспоре; как вариант – призыв Бога к большему покаянию во всех содеянных грехах (**И. Шнеерсон**); теория греха ставит вопрос о том, какими масштабами должен обладать грех, чтобы повлечь столь немыслимое наказание;

– иррационалистическая теория затмения Бога идолами, которые создал сам человек; предложена в духе хасидизма и экзистенциализма М. Бубером;

– катастрофа как жертва за весь мир, всех людей (**И. Майбаум, Я. Розенхайм**);

– завершение эпохи богопознания, когда действия Бога вообще перестают поддаваться пониманию (иудейский аналог так называемой «теологии мертвого бога» ряда протестантов); холокост – конец религии (**Р. Рубинштейн**);

– иррационалистическая концепция особых отношений Бога и его народа, когда бросать упрёки Богу вправе только его народ; страдания праведников вообще бывают необъяснимы, как это произошло с библейским Иовом (Э. Визель, **А. Коген, Ш. Унсдорфер**); возможно даже мистическое страдание Бога вместе с народом (**И. Сарна**);

– хасидско–каббалистическая точка зрения, согласно которой катастрофа была следствием самоограничения Бога, чтобы в мире мог действовать сам человек; плоды этих дел лежат на совести людей (**Э. Берковиц**);

– катастрофа как начало новой эры завета Бога с народом Израиля (**И. Гринберг**);

– катастрофа как ясное указание на единственный исторический путь – возвращение в Святую Землю (**Э. Швейд, З**. **Шрагай, М. Амиэль**), уничтожение поколения, связанного культурным опытом жизни в диаспоре (**А. Галеви–Печенек**);

– существуют и не столько теологические, сколько культурологические трактовки случившегося, согласно которым холокост радикально поменял сознание народа и стал новым критерием самоидентификации еврея (**Я. Нейснер**); в этом случае речь идёт не столько о причинах, сколько о последствиях;

– некоторыми каббалистами предлагалась версия о том, что во время катастрофы происходило очищение душ непокаявшихся грешников, переселившихся в новые тела.

В целом, осмысление Второй мировой войны и холокоста еврейскими мыслителями и богословами близка идеям христианства. Война и холокост – результат греховности человечества, которое отошло от Бога или открыто порвало с ним. Оживление германского язычества восстановило ситуацию борьбы христианства и язычества. Протестантская «теология после Освенцима» напрямую смыкается с иудейской теологией. её светским вариантом является философия некоторых авторов, например **Т. Визенгрунд–Адорно** (1903–1969).

Таким образом, холокост резко меняет отношение евреев к Палестине, так как части европейских евреев удалось переселиться именно туда. Если до холокоста сионистская концепция была предметом спора, то после этого она почти не дискутировалась, тогда как идеи культурной ассимиляции евреев стали восприниматься отрицательно. Вторая мировая война привела к резкой смене культурной позиции.

В 1948 г. было официально создано государство Израиль на территории традиционного проживания евреев, которое, несмотря на сильное влияние иудаизма, большую роль раввината и ряд привилегий верующим, изначально задумывалось как светское, к религии скорее нейтральное. Для многих граждан Израиля иудаизм стал скорее частью традиционной национальной культуры, поэтому ортодоксы зачастую предпочитают вести обособленный образ жизни и даже селиться отдельно.

Основные этапы сионистского движения таковы:

– в XIX в. возникает движение *Ховевей Цион* (Любящие Сион), помогавшее переселенцам и ориентировавшее их на организацию сельскохозяйственных колоний;

– 1896 г. – формирование политического сионизма (Т. Герцль);

– 1897 г. – Первый сионистский конгресс, выработка на нем *Базельской программы,* изложившей цели сионизма, осмысление сионизма как сугубо светского, секулярного явления, к которому примкнула часть ортодоксов, не принимая сути сионистской программы;

– 1917 г. – издание *Декларации Бальфура* (декларация о доброжелательном отношении Великобритании к сионистским настроениям евреев, направленная министром иностранных дел Великобритании Д. Бальфуром), резкое выступление реформистов против сионизма (для них Святая Земля – США); сионизм как движение меньшинства;

– 1948 г. – создание государства Израиль, предполагавшего лояльное отношение к традиционному иудаизму, но без превращения в последовательно религиозное государство; на раннем этапе оно осмысливалось как сугубо светское, а по идеологическим ориентирам скорее тяготеющее к марксизму; культурная политика государства призвана интегрировать существенно разные группы с разными религиозными, этническими и культурными установками, в том числе и с разными критериями самоидентификации;

– 1968 г. – усиление волны эмиграции в Израиль, переосмысление теории сионизма: основная цель – *алия* (собрать в Израиле всю диаспору).

6.3. Священные книги, герменевтика и экзегетика

Иудаизм часто называют религией книги, и для этого есть основания. В основе его лежит Священное Писание (составившее первую часть христианской Библии, т.е. Ветхий Завет). Состав последнего близок к первой части христианской Библии, но имеет ряд отличий, в том числе и в порядке расположения его частей (книг, составляющих весь текст). Обычно оно именуется *Танах.*

Наиболее чтимой его частью является Тора (первые пять книг), или *Пятикнижие Моисеево.* Именно там находится *Декалог* – десять заповедей, дарованные Моисею на горе Синай во время заключения завета (союза) с народом. Она считается не просто боговдохновенным текстом, но имеющей неземное происхождение, сами её буквы считаются наполненными мистической силой. Некоторые богословы даже полагают, что она существовала вечно как своеобразная ипостась Бога. Поэтому в тексте не допускается ни одной случайной описки.

Тора не только изучается и комментируется, она является богослужебной книгой. Для этого используется только специальный рукописный свиток на древнееврейском языке. Это главная святыня в синагоге. На праздник *Симхат-Тора* (Радость Торы) его несут в торжественной процессии.

Переводы и переложения библейских текстов на разговорный арамейский язык назывались *таргумами.*

Огромным авторитетом в ортодоксальном иудаизме обладает *Талмуд*, возникший как подробный богословский комментарий к Библии. По степени важности он уступает только Торе. В средневековый период он стал формирующим началом еврейской культуры. Известны две редакции Талмуда: Иерусалимская (III–IV вв.) и Вавилонская (III–VII вв.).

Талмуд включает в себя *Мишну* (наиболее старую часть, фиксирующую так называемый *Устный закон)* и *Гемару* (развитие и комментирование идей Мишны). Его знание представляет непременное условие для кандидата в раввины и весьма желательно для благочестивого верующего. Он выступает и как справочник, и как толкование Торы, и как

священный текст, сам по себе требующий внимательного изучения; он породил, в свою очередь, много текстов–комментариев. В нем содержатся наиболее авторитетные мнения и указания по самым разным вероучительным, ритуальным, религиозно–правовым, например семейным, вопросам.

Совокупность всех законов иудаизма именуется Галахой, в основе которой лежит *Письменный закон* – Тора, из которого вырастает Устный закон. Важным галахическим документом является сборник *Шулхан–Арух* (Накрытый стол), своеобразный комментарий к Талмуду, используемый как распространённый богословский и ритуальный справочник. Развитие Галахи вызвано необходимостью давать истолкование новым культурным реалиям, которых ранее просто могло не быть, вместе с тем это процесс отнюдь не произвольный, требующий, по крайней мере, авторитета и образованности.

Огромный авторитет Библии вызвал к жизни не только потребность в толковании священных текстов, но и выработку способов этого толкования. Этим определяется большое значение методов интерпретации и для иудаизма в целом, и для его богословской мысли. Уже само толкование Декалога и Библии есть живой процесс интерпретации, составляющий традицию.

Истолкование покоится на принципе смысловой многоуровневости текста, когда для выявления разных смыслов применяются разные истолковательные правила. Выше уже были приведены четыре смысловых уровня. Ряд толкователей уточнили как количество извлекаемых смыслов, так и истолковательных процедур и причин, вызывающих трудности в толковании, не внося в них при этом ни произвола, ни хаоса. Даже при желательности переносных способов толкования того или иного фрагмента буквальное прочтение сохраняет первенствующее значение. Основным считается именно прямой смысл комментируемого отрывка. Толкование никак не отражается на признании боговдохновенности Торы.

В результате интерпретационной деятельности возникли целые жанры комментариев к священным книгам. Искусство

толкования оказало влияние и на науку, в том числе на герменевтику и даже на лингвистику. В XX в. предпринимались попытки дешифровки текста Торы с помощью методов математической лингвистики и теории информации. Существуют сведения, что математик Г. Кантор пришёл к созданию новой математической теории (теории множеств), пытаясь разработать математические основания для интерпретации священных текстов, однако записи самого Кантора и его переписка с одним из кардиналов свидетельствуют, что к математическим новациям его сподвигала скорее тайна христианской Троицы.

В силу такой особенности богословская мысль в иудаизме сосредотачивается на священных текстах и их интерпретации и в меньшей степени – на систематизации. Это определяет и большую роль авторитетных знатоков Закона, подтверждающих трактовку нормы силой личного авторитета. Появление строгой догматики обычно связывают только с деятельностью Маймонида. Далеко не все согласились с его идеей облечь учение иудаизма в строгие формулы, которые приближали бы строение вероучения, например, к христианскому образцу.

6.4. Вероучение

Организация иудаизма претерпела определенную эволюцию.

В её основе лежит идея общины как совокупности избранных верующих. Глава и наставник последней, раввин, первоначально являлся наиболее образованным и мудрым, способным направлять духовную жизнь людей. В его обязанности входит руководство религиозной жизнью, в том числе решение многочисленных ритуальных и правовых вопросов. Проведение богослужения не является для него непременной обязанностью, это может сделать и *кантор* (синагогальный певец, ведущий службу). Позднее происходит усиление роли раввината и чёткое оформление раввинского сословия, возникают специальные ритуалы поставления раввина. Однако в вопросе выдвижения его кандидатуры велики права общины.

При внешнем сходстве функции и роль раввина нельзя уподоблять роли христианского священника.

Иудаизм строго монотеистичен. Бог есть творец, сохраняющий вселенную и заботящийся о ней. Он сотворил мир из ничего (иные точки зрения встречаются лишь у каббалистов). Несмотря на грех первых людей, проявивших гордыню и непослушание, и греховную склонность их потомков, Он из милости заключает завет с людьми в лице избранного народа, от которого требуется соблюдать закон, источник которого – поклонение одному Богу и исключение любого идолопоклонства. Его величие распространяется и на отношение к имени Бога, которое вслух не произносится, дабы не оскорбить Его небрежным словом. Вместо него употребляют имена–заместители. На письме же используется специальное сокращение (тетраграмматон).

Важнейший элемент иудаизма – это вера в Машиаха (традиционное русское произношение – Мессия). Дословно слово переводится как «помазанник», т.е. имеющий власть (обряд помазания маслом – древнейший ритуал передачи власти, отсюда и происходит данная метафора). Он рассматривался как божественный посланник, долженствующий установить на земле царство Бога и вернуть жизни утраченное

совершенство и святость. Позднее с его приходом стали связывать освобождение израильского народа, в том числе и политическое. После вхождения еврейского государства в Римскую империю с приходом Машиаха связывалось освобождение от язычников–римлян.

Вопрос об его образе и статусе решался (и решается до сих пор) различно. Его представляют и как существо божественной природы, и как простого посланника.

Известно много лжемессий, увлекавших на некоторое время сторонников.

В XVI–XVII вв. это явление становится особенно частым, что, видимо, было реакцией на осознание иудеями изменения собственного положения в меняющемся мире и новым всплеском интереса к каббализму. Известным лжемессией был *Саббатай Цви,* выходец из сефардских евреев, энергичный и хорошо образованный харизматический лидер, часто удивлявший окружающих смелым и необычным поведением (вроде «бракосочетания с Торой» с исполнением любовных песен перед Ковчегом в синагоге). В Стамбуле Цви пытался обратить в иудаизм высших лиц Османской империи, но в ответ на это от него потребовали перейти в ислам, что Цви и сделал. Этот поступок вызвал раскол среди его сторонников и получил самые разнообразные толкования, включая и то, что этот шаг был особым моментом неисповедимой судьбы лжемессии. Часть его последователей образовали тайную мистическую секту, просуществовавшую до XIX в.

В XVIII в. лжемессианство перекинулось на Польшу. Мессией и преемником Цви провозгласил себя *Якоб Франк.* Характерными элементами его учения являлись критика Талмуда и талмудической учёности, свобода выражения эмоций и страстей человека (поскольку они происходят от Бога, их нельзя скрывать), активное использование идей каббалистики. Особенностью (в отличие от Цви) – отсутствие обещаний построения Царства Божьего на земле.

В центре учения находилась книга Зогар.

Движение Франка в культурном отношении можно охарактеризовать как движение интеллектуально–элитарное,

направленное на сближение с христианством. Многие из сторонников Франка позднее приняли крещение и получили дворянство.

Ещё одним важным положением иудаизма является вера в то, что помимо мира и человека как особой его части Бог сотворил и ангельский мир. Ангелы – слуги Бога, падшие ангелы составили мир демонов, которые вредят и людям, и природе, но не могут быть равными Богу. Некоторые современные модернистски настроенные авторы склонны понимать ангелов только как поэтизированные образы.

Подробные представления о демонах более характерны для народной религиозности, которой их образы понятнее и доступнее, где сказывалось и влияние местного языческого политеистического фольклора, в котором демонология занимает фактически центральное место, а также для каббалы, признающей демонов второй, темной стороной мироздания, конкурирующей со светлой (здесь присутствуют аналогии учениям гностиков). Порою демонам приписывали чуть ли не телесность, которой они, в силу ангельской природы, не могут обладать в принципе.

Особой категорией иудейского мировоззрения является *Шхина* (Шехина), понимаемая как присутствие в сотворённом мире особой Божественной славы. До разрушения Храма она связывалась именно с ним, после – с Торой, её изучением, синагогальной службой и совокупностью еврейского народа. В то же время некоторые понимают её как сотворённую реальность, которая сама была посредницей при творении мира. Познавая Шхину, верующий познает Бога, который сам по себе принципиально непознаваем. Такая трактовка близка к каббалистической, где она истолкована как одна из сфирот.

Важнейшая для иудаизма категория праведности связана с исполнением многочисленных *мицвот* (заповедей), вырастающих из Торы и систематизированных Талмудом. Их насчитывается 613, они распространяются на все сферы жизни.

М. Маймонид полагал, что все люди могут войти в рай, если будут исполнять минимальное количество заповедей (семь законов).

Грех есть нарушение заповедей и оскорбление Бога, поскольку они есть изъявление Его воли. Он подразумевает наказание и обязанность возместить ущерб, нанесённый кому–либо из людей. Вместе с тем большая роль отводится покаянию и прощению, проистекающему из милосердия Бога. Большое значение придаётся идее коллективной ответственности народа, когда за грехи одного или немногих наказанию могут подвергнуться все. Однако и небольшое число праведников может быть источником снисхождения к массе грешников (отсюда хасидское предание о небольшом числе тайных праведников, благодаря которым мир продолжает существовать). Идея коллективной ответственности ярко выражена уже в Библии.

Хотя требования к соблюдению заповедей весьма строги, их сохранение не является простым следованием предписанному, оно подразумевает послушание из любви к Богу, которая и оказывается высшей целью религиозной жизни. Можно встретить и такое толкование: большое количество заповедей вкупе со строгими требованиями к их исполнению надёжно ограждают ядро религии, которое иначе оказалось бы беззащитным. Это лишний раз подтверждает то, что иудаизм нельзя понимать как религию механического исполнения самодовлеющих предписаний. Акцент на воздаянии, наступающем непосредственно после индивидуальной смерти, акцентируется в талмудический период. В настоящее время представления об индивидуальном воздаянии и воздаянии всеобщем в конце мира соединились в единую эсхатологическую концепцию, но можно наблюдать её вариации, в основном в зависимости от той или иной ветви иудаизма.

Иудаизм признает бессмертие души и реальность её загробной участи, но представления о загробном мире развивались постепенно.

В течение определенного времени полагалось, что души ведут существование в *Шеоле* (загробном мире), а момент чёткого разделения на праведников и грешников не был столь важен. Воздаяние переносилось на конец времён, конец истории. Это следствие общинного сознания, присущего

иудаизму, когда даже вечное блаженство мыслится не индивидуально, а как участь всего народа, точнее, всех его праведных чад.

Некоторыми бессмертие душ отрицалось. Такое отношение к жизни и смерти отразилось в библейской книге *Экклесиаст.*

Смерть понимается как разъединение души и тела, причём жизнь рассматривается как дар Бога и требует соответствующего отношения к себе. Поэтому иудаизм, как и христианство, запрещает убийство, самоубийство, негативно относится к абортам и эвтаназии (умерщвлению тяжелобольных).

Талмуд требует скорейшего погребения умершего, так как промедление увеличивает мучения души. Тело должно вернуться «в прах», поэтому его часто ингумируют просто в саване или в гробе с вырезанным дном. Традиционно не принято богато украшать памятники и приносить туда цветы (знак благочестивого внимания – принесение на могилу камней). Ориентация тела в пространстве зависит от местных традиций. Поминальные ритуалы включают прежде всего *криа* (разрывание одежды в знак скорби), *шива* (семидневный траур) и чтение поминальной молитвы *Каддиш.* В *Йорцайт* (годовщину смерти) зажигается особая поминальная свеча. Иудаизм активно практикует молитвы за умерших, ибо они все равно не перестают быть членами народа, а значит, не отделяются от него полностью.

Эсхатология в иудаизме построена на ожидании прихода Машиаха, что и ознаменует фактический конец истории. В средневековом иудаизме развились представления об аде и рае как формах загробной вечной жизни. Иногда при этом делался акцент на реальности рая и ада как определенных мест, иногда же (например, у М. Маймонида) на состоянии – либо радости в лицезрении Бога, либо скорби отторгнутости от Него.

6.5. Богослужение и ритуалы иудаизма

Иудаизм непредставим без ритуальной стороны. Несмотря на обязанность каждого верующего совершать молитву, и здесь часто отражается принцип общинности. Во многих случаях для молитв и иных ритуальных действий требуется *миньян* (молитвенный кворум из десяти совершеннолетних мужчин).

Однако было бы неверно определять иудаизм как религию, понимающую праведность только как обрядоисполнение. Ведь само исполнение заповедей есть выражение любви к Богу. В трактовке целого ряда из них непременно учитываются добродетели любви и справедливости.

Это хорошо видно на примере талиона – религиозно–юридического принципа, подразумевавшего равное воздаяние за причинённый ущерб. В христианской этике он признан элементом несовершенной праведности, хотя и противопоставляется в речах Христа более совершенному типу поведения, но необходимость компенсации за причинённое зло, физическое или моральное, там не отрицается. Но при этом акцентируется следующее: сам пострадавший праведник не должен требовать такого возмещения, именно так выглядит в новозаветной трактовке путь подлинной святости.

На древних этапах развития религиозного и общекультурного сознания появление талиона было шагом вперёд, поскольку ограничивало произвол. Талмудические авторы, как правило, настаивали на исполнении талиона не буквально, а в виде материальной компенсации, соответствующей ущербу. Такой осторожный подход был характерен для фарисеев. Иногда встречающееся мнение, что иудаизм провозглашает талион в его древнейшей и непосредственной форме, является результатом глубокого незнания.

Параллели многих обрядов иудаизма можно найти в иных религиях (жертвоприношения, очистительные ритуалы, помазания маслом), но в этом учении они получают строго монотеистическую интерпретацию и во многом по причине этого меняют свою функцию.

Соответственно указанной установке иудаизма происходит полный или почти полный отказ от ряда ритуальных практик (например, от создания изображений), хотя Библия полностью их не запрещает. Невидимого Бога изобразить нельзя, а некоторые изображения могут выступить как аналоги (семиотические омонимы) изображений богов иных народов и дать соблазн идолопоклонства. Поэтому отношение к ним было более чем сдержанное.

Истоки богослужения иудаизма находятся в Библии, где имеются указания от лица Бога относительно основных форм ритуала.

Важнейшим элементом являлась система жертвоприношений, указанная в Библии, основная цель которой – умилостивление за грехи народа (искупление) и очищение. Со временем она разрослась и стала более сложной.

Помимо обязательных жертв могли приноситься и добровольные.

К выбору жертвенных животных предъявлялись строгие требования, любой недостаток мог сделать жертву неугодной, поскольку общее правило жертвы – принесение лучшего. С их помощью ритуальные приношения осуществлялись постоянно, поскольку грехи нуждались в постоянном же изглаживании. Помимо животных для этого можно было использовать мучные продукты и благовония (к последнему восходит христианская практика каждения с употреблением ладана, в которой момент жертвы стал отступать на задний план, а возобладало значение благословения и символизации молитвы).

Первоначально богослужение проводилось в *Скинии* (переносном шатре).

С постройкой Первого Храма (Храма царя Соломона) он стал центром культа, а альтернативные существовавшие святилища утратили своё значение. Достаточно подробное описание этого храма содержится в Библии. Основной особенностью его конструкции было трёхчастное деление: притвор, зал и святая святых. Притвор выполнял функцию «буфера» между священным и мирским. Народ находился в специальном храмовом дворе. Святая святых содержала Ковчег

Завета, футляр, в котором хранились скрижали с заповедями, данными Моисею. Несмотря на то что они считаются утраченными, эта часть храма сохранилась. Её отделяла особая завеса, которая, по новозаветному рассказу, разорвалась в момент смерти Христа.

Второй храм, воспроизводя в основном конструкцию первого, впоследствии расширялся и украшался. Богослужение совершало особое сословие жрецов (*когенов*, или *коэнов),* которым помогали *левиты* (младшие служители). Первые являлись потомками священника Аарона, брата пророка Моисея, а священство являлось наследственным. Вторые были потомками Левия (Леви). Старший священник – первосвященник нередко становился и общественным лидером.

С разрушением Храма богослужение, в том числе жертвоприношение, прекращается, центрами культа становятся *синагоги* (дома собрания, которые никакой альтернативы Храму не составляли), куда перешли и отдельные элементы храмового ритуала. Часть синагогальных молитв сохранили те же названия, что и храмовые жертвоприношения.

Иудаизм предписывает скорбное воспоминание о разрушении Храма и почитание места, где он находился (в частности, обращение лица в эту сторону во время молитвы).

Ортодоксальные иудеи молятся о возобновлении храмовых жертвоприношений.

Постепенно появляется ряд должностных лиц, участвующих в отправлении культа и религиозной жизни иудейской общины, в частности, *шамес* (помощник в отправлении культа), *шойхет* (резник, специалист по ритуальному, нормированному религиозными нормами убою скота), *меламед* (учитель грамоты, основ религии и права). Следует отметить, что в разных регионах эти наименования могут варьироваться.

На современном этапе развития религии под синагогой подразумевают молитвенное здание иудаизма, однако это понимание неотрывно от другого – место сбора общины, общинного богослужения. Если говорить о самом здании, то его устройство несложно, но в общем оно воспроизводит Иерусалимский храм. Декор синагог, особенности архитектуры и

второстепенные детали устройства (например, расположение скамей) могут несколько варьировать в зависимости от местных традиций. Вокруг синагог концентрируется деятельность религиозных школ и жизнь общины в целом.

Главное место у восточной стены занимает *Арон–кодеш* (Ковчег, Киот), служащий для хранения свитков Торы и помещаемый обычно на возвышении со ступенями. Он покрывается занавесом. Молящиеся находятся лицом к нему, обращаясь таким образом в сторону Иерусалима.

Свиток помещается в особый футляр, который богато украшается, а часто венчается короной в знак господства Торы. Извлечение свитка – всегда момент торжественный. Возле ковчега зажигается особый светильник, хотя не все считают его обязательным, полагая, что это влияние христианского храма с его лампадой перед алтарной Дарохранительницей. Рядом с ним обычно помещаются скрижали с Десятью заповедями (плиты).

Другими важными местами в синагоге являются *Бима* или *Алмемар* (возвышение для чтения свитка Торы), места кантора и раввина, которые не уменьшают значимости ковчега. Для молящихся устанавливаются скамьи. Существовала практика располагать скамьи для старейшин общины ближе к ковчегу. Это определяется тем, что в организации богослужения и существования синагоги важнейшая роль отводится кантору (ведение службы), раввину (проповедь и толкование Писания) и габбаю (старосте, решающему организационные вопросы). Отгораживается место хора, если он существует (традиционно исключительно мужской).

Богослужебные позы – в основном сидение и стояние, нередко во время молитвы совершается небольшое ритмичное покачивание. Женщины молятся отдельно, чаще всего на задних и боковых галереях.

Богослужебное пение имеет особую сложную мелодику и технику, часто близко к мелодекламации и должно способствовать взлёту молитвенного духа. Предполагается, что оно повлияло и на традиционное христианское пение. Традиционный иудаизм не допускает использования музыкальных инструментов.

Синагога имеет неприкосновенность и сама по себе, запрещается её использование для повседневных и нерелигиозных нужд. Все синагогальные предметы обладают статусом святости и не могут быть использованы для каких бы то ни было иных целей.

Синагога не приравнивается к разрушенному храму, являясь его временным замещением. Постройка и открытие синагоги, равно как и поиск служителей – во многом дело самой общины. Порядок здесь более демократичный, чем в христианстве, где для этого требуется разрешение епископа и назначение священников на должности в том приходе (местной общине), к которому приписан храм. Обычно стремятся, чтобы синагога занимала высокое место, что вообще характерно для многих культовых зданий, которые доминируют над общей застройкой (например, кресты христианских храмов во многих странах ещё в начале XX в. были преобладающими по высоте точками, это перестало быть заметным только с началом периода революций и формированием светской культуры).

Как указывалось выше, изображения не приняты в иудаизме, хотя сама Библия их в принципе допускает. Это дань длительной традиции, избегающей всего, что может дать повод к идолопоклонству.

Синагогальная литургия формировалась постепенно, меняя свой облик в отдельных частях и становясь все более точно фиксированной. Суточный круг молитв включает три богослужения, созданные по аналогии с суточными богослужениями в Иерусалимском храме. Изначально и по сей день чтение части богослужебных молитв требует обязательного наличия молитвенной десятки. Богослужение в синагоге построено так, что внимание сосредотачивается на тексте, а не на читающем, в отличие от христианства, где богослужение неотделимо от фигуры священника, даже если его в какой–то момент не видно (например, он скрыт иконостасом), и концентрируется на освящаемых совершителем богослужения хлебе и вине. Компонентами обычного синагогального богослужения является чтение Торы, поучение и пение многочисленных молитв, строго зафиксированных в

богослужебных книгах, благословения, хотя этот порядок может заметно меняться. Основной молитвой является *Шма Исроэл.* Это библейский текст, начинающийся словами «Слушай, Израиль…» и заключающий в себе идею монотеизма.

Иудейский молитвенник именуется *Сиддур.* Основной молитвой, организующей богослужение, является *Амида* (Шмонеэсре), состоявшая из 18 благословений, к которым позднее добавилось 19–е. Во время коллективной молитвы текст читается одним человеком (кантор в синагоге), а присутствующие повторяют «Амен» после каждого благословения. Чтение этой молитвы предполагается в трёх службах каждого дня.

Содержание благословений:

– обращение к «Господу Авраама, Исаака, Иакова»;

– перечисление атрибутов Бога как всемогущего;

– прославление святости Бога;

– просьба о даровании мудрости молящемуся;

– просьба об обращении к служению;

– просьба о прощении грехов;

– призыв к Богу как избавителю;

– просьба об исцелении молящихся;

– просьба о плодородии;

– просьба о возвращении в Святую Землю;

– просьба о милости Божественного суда;

– просьба об уничтожении злонравных, изменников (под ними понимаются разного рода отступники, вышедшие из среды самого народа и вредящие ему);

– просьба о милосердии по отношению к праведникам;

– просьба о восстановлении Иерусалима;

– просьба о восстановлении царства рода Давида (более позднее дополнение);

– молитва, чтобы Бог услышал молящихся;

– просьба о восстановлении богослужений в Храме;

– благодарение Богу за посланные милости;

– просьба о даровании мира;

В разных случаях эти благословения варьируются и могут не читаться в полном составе. Некоторым может предшествовать

особое благословение. В реформистских общинах некоторые благословения (например, о восстановлении храмовых жертвоприношений) исключены из богослужения.

Заслуживает также упоминания молитва *КолНидре* (Все обеты), включённая в вечернее богослужение *Йом–Киппур* (Судного дня). Она состоит из отрывков Торы, некоторых иных молитвенных текстов и заключительного благодарения Богу. Её основной смысл – разрешение от данных обещаний, в смысле данных по неразумию или вынужденно обетов Богу. В ней не идёт речь об освобождении от ложных, намеренно взятых неисполнимых обещаний, она носит исключительно покаянный характер.

Из–за возможности такого неверного понимания ряд иудейских авторитетов высказывались против введения её в службу Судного дня. В некоторых случаях (например, в практике царской России) перед чтением этой молитвы молящимся специально объясняли, что она никоим образом не освобождает их от подчинения присяге. Текст Кол Нидре был положен на несколько очень красивых мелодий.

В жанровом отношении богослужебные тексты – это благодарения, хваления, прошения и покаяния.

В ситуации диаспоры сложилось пять основных типов богослужения: сефардское, ашкеназийское, хасидское (созданное на основе ашкеназийского с сефардскими привнесениями), богослужение йеменских евреев и итальянский ритуал (сохранившийся в Центральной Италии). В разных традициях порядок частей богослужения может несколько меняться.

Синагогальное богослужение совершается на древнееврейском языке, который, помимо прочего, подчёркивает святость происходящего (подобно церковнославянскому и латинскому у ряда христиан).

Молитвенные правила для мужчин строже, чем для женщин. Молитва обычно совершается в *талес,* или *таллит* (молитвенное покрывало), и с надетыми на правую руку и лоб тфилн (коробочками с цитатами из Писания). Право надевать

тфилн мальчики получают после ритуала *Бармицва* (вступления в совершеннолетие).

От молящегося требуется сосредоточенность. Смерть, застигшая верующего во время молитвы, считается особой милостью Бога. Из иудейского ритуала в христианский перешли слова *Амен* (Аминь; значения «Так», «Истинно», «Да будет») и *Аллилуиа* (в примерном переводе означает восхваление Бога).

В иудаизме существует и ряд иных ритуалов.

Некоторые сопряжены с праздниками или подготовкой к ним (удаление из дома всего квасного перед Песахом, приготовление шалашей и специальных растений на Праздник кущей и т.п.) или существуют как дополнительные для других ритуалов (например, ритуалу обрезания).

Многочисленны *браха* (благословения). Их произносят перед совершением ряда действий, в знак благодарения, даже при некоторых природных явлениях (благословение новолуния), благословляется еда, особенно праздничная. Также существует практика произнесения благословения над предметами (аналог христианских благословений и освящений).

Очень большую роль в иудаизме играет *кашрут* (пищевое законодательство), восходящее к Библии и дополненное талмудической традицией. Оно подразумевает ряд ограничений, отсутствующих, например, в христианстве. Пища разделяется на *кошер* (чистую, годную к употреблению) и нечистую. Последняя может быть нечистой изначально (прежде всего, свинина) или стать такой в результате порчи или неправильного приготовления (например, смешение мясного и молочного, недопущение употребления любой крови). Поедание нечистого является грехом и влечёт наступление ритуальной нечистоты. Строгие пищевые нормы оказывали влияние на весь бытовой уклад верующих евреев.

В связи с тем, что в иудаизме большое место занимает ритуальная нечистота, а случаи, её влекущие, многочисленны и порою неизбежны (например, менструации, прикосновение к мёртвому телу, к любому предмету, который сам считается нечистым), то большую роль играют и очистительные ритуалы (все это и регулируется кашрутом в широком его понимании).

Самый известный из них – омовение в *микве* (особом бассейне с водой).

Календарь праздников в иудаизме не очень велик (летосчисление ведётся от сотворения мира, а календарь является лунным, не совпадающим с календарём народов Европы). Дни памяти праведников и поминовений умерших могут добавляться местными общинами по их усмотрению.

Особым днём является *шаббат*, или *шабес* (суббота). Она окружена великим почитанием. К ней приурочены особые молитвы, специальная синагогальная служба, зажжение в пятницу вечером (в иудаизме, как и в христианстве, богослужебный день начинается с вечера накануне) особых субботних свечей. Строжайше запрещается даже лёгкая работа, наступает абсолютный покой. Предписывается приглашать в дом гостей, а также нищих и вообще помогать тем, кто не имеет денег на субботнюю трапезу. Празднование шаббата завершается особым ритуалом *Авдола.*

Из однократных праздников крупнейшим является Йом–Киппур (Судный день), день строгого поста и покаяния, сопровождаемый и особыми молитвами. Из иных праздников можно упомянуть Песах (Пасха; праздник освобождения из египетского плена), *Рош–ха–шана* (Новый год), *Шавуот* (праздник заключения завета на горе Синай), *Суккот* (праздник Кущей, воспоминание выхода евреев из египетского рабства), *Пурим* и *Хануку.*

Песах, в отличие от христианской подвижной Пасхи, дата которой меняется из года в год, приурочена к одному дню. Он предусматривает приготовление особого ритуального стола со специальной пищей, в том числе *маццой* (опресноками), которую едят раз в год в воспоминание поспешного выхода евреев из Египта.

Посты в иудаизме являются выражением покаяния.

Ритуальное присоединение к иудаизму происходит через обряд обрезания, которое совершается над мальчиками по указанию Писания. Талмуд предусматривает принадлежность к народу по факту рождения, при этом учитывается

происхождение по материнской линии. Иудаизм – религия без миссионерских амбиций, но присоединение к нему возможно.

Брак является важным для иудаизма, так как семья относится к числу одной из религиозных ценностей. Бракосочетание совершается торжественно под *хуппой* (особым свадебным балдахином).

Брачное состояние считается наилучшим для человека. Иудаизм категорически запрещает полигамию (многожёнство) и полиандрию (многомужество). Деторождение есть одна из непременных целей семьи, ибо таким образом пополняется число народа Божьего (этим объясняется традиционная многодетность еврейских семей). Безбрачие и девственность даже из религиозных соображений не были характерны для иудаизма и даже порицались (бездетность трактовалась как проявление немилости Бога).

Иудейская семья патриархальна, жена не должна препятствовать мужу в углублении религиозных знаний, в изучении священных текстов, однако муж обязан изыскивать средства для обеспечения семьи. В некоторых местах существует обычай освобождения мужа от обязанности работать для получения денег, если он полностью посвятил себя изучению Закона.

Развод всегда являлся религиозно–правовым актом, для его совершения существовал строгий набор причин и условий (мужчине давались основные права быть инициатором развода), например, измена или бесплодие. В сложных случаях решение выносилось совещанием раввинов. Нередко законным правом на развод старались все же не пользоваться, прислушиваясь к голосу общественного мнения.

В ортодоксальном иудаизме строги запреты на браки с иноверцами. Но по мере либерализации культуры и светского законодательства число таких браков, равно как и разводов, выросло.

6.6. Бытовой уклад и символика иудаизма

Бытовой уклад евреев сформировался не без влияния иудаизма (субботний отдых, субботняя и праздничная кулинария, кошерные кулинарные нормы, в том числе необходимость иметь двойной набор посуды – для мясной и молочной пищи, патриархальная семья).

На косяки дверей помещается *мезуза,* коробочка с краткой цитатой из Писания.

Особенности одежды имеют во многом историческое происхождение и зависят от страны проживания и направления иудаизма; это относится и к длинной черной одежде с поясом – *лапсердаку*, принятому у ашкеназов. Строго обязательным является лишь покрытие головы (шляпа или маленькая ермолка – *кипа).* Женщинам предписывается строгая закрытая одежда.

Иудеи–ортодоксы носят бороду и удлинённые на висках волосы (пейсы), иногда избегают стричь бороду.

Для наших соотечественников быт религиозных евреев известен именно в ашкеназийском варианте (он вдохновлял ряд художников: живописцев **Ю. М. Пэна** (1954–1937), **М. Шагала** (1887–1985), писателя **Шолом–Алейхема** (1859–1916)). Однако быт евреев Израиля представляет собой во многом особую культуру, не похожую на культуру диаспоры.

Иудаизм располагает собственной символикой. Наиболее древним символом является *менора* (ритуальный семисвечник). Позднее возникает *Маген–Давид* (шестиконечная звезда «щит Давида»). Можно встретить изображение двух скрижалей (досок) с заповедями, которые поддерживаются двумя львами.

Примерный распорядок утренней синагогальной службы (без учёта возможных изменений, влияния местных традиций и изменений, вносимых в службу праздничных дней) выглядит следующим образом.

Богослужению предшествуют молитвы на надевание тфилн и таллита. Далее оно осуществляется в следующем порядке:

– начальные молитвы, начинающиеся словами «Властелин мира», «Возвеличен Бог живой», отрывок о жертвоприношении Исаака;

– отрывки о порядке храмовых жертвоприношений и *Стихи восхваления,* включая псалмы Давида;

– чтения Шма (исповедания) с приуроченными к нему молитвами;

– чтение *Шемонеэсре* (Благословений) – от семи до 19, к этому тексту при необходимости могут делаться вставки;

– чтение *Таханун,* включая *Видуй* (исповедь), 13 атрибутов божественного милосердия и *Авину малкейну* («Отче наш…»);

– извлечение свитка Торы из Ковчега с соответствующими молитвами;

– вызов к чтению Торы. Обычно первым вызывается человек, принадлежащий к кохенам. При отсутствии таковых вызываются потомки левитов или иной совершеннолетний верующий;

– призыв (перед чтением Торы) благословить Бога с ответом народа;

– чтение торжественно вынутого из киота свитка Торы. Комментарии – проповедь к читаемому тексту (за исключением дневного богослужения). В определенных случаях чтения иных текстов Священного Писания (например, свитка книги Эсфирь на праздник Пурим);

– заключительный призыв к благословению Бога, ответ народа, заключительная молитва *Каддиш*;

– сворачивание, поднятие свитка Торы и возвращение его в ковчег с соответствующими молитвами;

– чтение *Алейну легиабеах* («На нас возложено прославлять») и *Каддиш сироты.* Заключительные молитвы подразумевают благословение молящихся.

Далее могут следовать чтение псалмов, положенных на каждый день недели, и молитва, содержащая изложение 13 основных положений веры, определенных М. Маймонидом.

О составе молитвы Амида говорилось выше.

Каддиш – особая молитва на арамейском языке. Её особенность состоит в обращении к Богу в третьем лице. По содержанию она преимущественно прославляет Бога и просит. По мнению специалистов по истории богослужебных текстов, его

мотивы, возвеличивающие Бога, вошли в основную христианскую молитву *Отче наш.*

Происхождение Каддиша древнее. В современной литургии он существует в следующих разновидностях:

– произносимый в заключение чтения Торы и в некоторых иных моментах богослужения;

– поминальный (наиболее известный); в Израиле существует практика ежегодного чтения всеобщего Каддиша по погибшим в Катастрофе;

– *Полный Каддиш,* произносимый чаще всего за чтением Амиды;

Каддиш, читаемый за благоденствие учёных, его чтение связано обычно с ситуацией изучения Торы.

Популярность Каддиша вызывала интерес к нему в литературе (**Г. Гейне** (1797–1856), **А. А.** Галич (1918–1977)) и музыке (**М. Равель** (1875–1937), **Л. Бернстайн** (1918–1990)).

Вопросы и задания для самопроверки

Как соотносится библейское повествование об истории народа израильского с данными истории? Что хотят подчеркнуть в этом изложении библейские авторы?

Каково соотношение храма и синагоги в богослужебной практике иудаизма? С каким типом богослужения ассоциируется у вас современный иудаизм и почему?

Хаскала и обновленчество принесли иудаизму пользу или вред? Обоснуйте ответ.

Как соотносятся история и вероучение иудаизма с процессом ассимиляции?

С какими вариантами понимания «ортодокс» вам приходилось сталкиваться применительно к иудаизму? Как вы сами можете определить «ортодоксальный иудаизм»? Каковы его признаки? Являются ли, на ваш взгляд, ортодоксами хасиды и приверженцы Каббалы?

Можно ли назвать иудаизм религией «сплошного ритуала»? Обоснуйте своё мнение.

Укажите общий принцип организации ритуалов иудаизма.

Почему главным днём иудейского календаря является не Песах, а Йом–Киппур?

Укажите основные этапы формирования вероучения и организации современного иудаизма.

Как реализуется принцип общинности в иудаизме (от ранних этапов его существования до Нового времени)?

Схематически изобразите систему источников богооткровенного Закона в иудаизме, в том числе Священных текстов.

В чем, на ваш взгляд, состоят основные отличия иудейского и христианского богослужения?

Каковы общие черты и различия в устройстве Иерусалимского храма, синагоги и христианского храма?

Правильно ли считать фарисея носителем только отрицательных черт? Обоснуйте своё мнение.

Список литературы

Вайс, М. Библия и современное литературоведение: метод целостной интерпретации / М. Вайс. – М.–Иерусалим, 2001.

Джонсон, Я. История евреев / П. Джонсон. – М., 2006.

История евреев России : учебник. – М., 2007.

Йошпе, Р. Что такое еврейская философия / Р. Йошпе. – М., 2003.

Лайтман, М. Каббала в контексте истории и современности / М. Лайтман, В. Розин. – М., 2005.

Локотко, А. И. Архитектура европейских синагог / А. И. Локотко. – Минск, 2002.

Слезкин, Ю. Эра Меркурия: евреи в современном мире / Ю. Слезкин. – М., 2005.

Трахтенбергу Дж. Дьявол и евреи / Дж. Трахтенберг. – М.–Иерусалим, 1998.

Шейндлин, Р. Летописи еврейского народа / Р. Шейндлин. – М., 1997.

Шифман И. Ш. Ветхий Завет и его мир / И. Ш. Шифман. – М, 1987.

11 *.Штереншииф, М.* Многоликий иудаизм / М. Штереншиф. – Герцлия, 2002.

Глава 7. Христианство: происхождение, становление, основные исторические вехи

7.1. Происхождение христианства. Основные этапы становления

Христианство возникает на территории Римской империи в начале новой эры, которая и отсчитывается от предполагаемой даты рождения Христа. Предпосылками его возникновения помимо субъективных был системный кризис позднеантичной культуры и упадок государственной римской религии, когда духовный вакуум заполнялся либо экзотическими политеистическими культами других народов, вошедших в состав империи, либо философскими системами, особенно платоновско–неоплатонического типа, обретавшими фактически статус религии. Заметная часть населения перешла к вольнодумству и чисто внешней религиозности.

Помимо чисто теологического объяснения (христианство как результат откровения Бога, явленного в Богочеловеке *Иисусе Христе),* в числе предпосылок появления христианства указывались:

– нарастание кризисных явлений в Римской империи, включая усиливающееся расслоение общества и нарастание социального и иных видов отчуждения;

– дальнейшее развитие иудейской религии, обусловленное внутренними закономерностями;

– личностный фактор в виде деятельности Иисуса.

Разные исследователи склонны отдавать приоритет разным предпосылкам или совмещать их.

Размежевание с иудаизмом произошло по кардинальному вопросу: считать ли Иисуса Мессией. Именно те, кто признал за ним статус Мессии–Христа, помазанника, и получили именование христиан. Первоначально они не выделились полностью из среды приверженцев прежней религии, в частности, продолжали посещать синагогальные богослужения (это явление именуется иудеохристианством), соблюдать ряд традиционных обрядовых предписаний, но вскоре общины обособились.

Вопрос об историчности личности Иисуса порождал много споров (особенно если учесть, что Книги Нового Завета обычно не рассматривались как полноправные исторические источники). Наука пришла к заключению, что оснований сомневаться в этом нет, так как помимо Евангелий существует ряд явно подлинных документов, в которых упоминаются события из жизни Иисуса. Вопрос же о божественности является вопросом не науки в типичном её понимании, а веры и религиозных убеждений личности и групп людей.

Первые века христианства на территории Римской империи были ознаменованы гонениями, так как оно считалось подозрительной религией, а её приверженцы – неблагонадёжными подданными. Так, в частности, известны гонения христиан при императорах Нероне, Домициане, Диоклетиане, Деции, Валериане. Это было связано с монотеистическим характером христианства и стремлением не афишировать богослужебные действия, чтобы не профанировать их перед непосвящёнными, равным образом как и со стремлением сторониться некоторых проявлений общественной жизни того времени, избегать того, что напрямую связано с языческими культами. На христиан закономерно перенеслось и недоверие государственной власти к евреям–монотеистам. Все это давало повод к клеветническим измышлениям, которые и становились предлогами для притеснений. Некоторые репрессии носили локальный характер, но отличались извращённой жестокостью.

Постепенно ситуация меняется, отношение власти к христианам становится более благожелательным, пока наконец Константин I *Миланским эдиктом* (указом) не легализует христианство в качестве равноправной религии. Впоследствии церковь провозгласила императора святым. Этот акт, по мнению большинства историков, появился в 313 г.

Последствия изменения статуса христианства были различны. Так, христианский богослов **Ориген Александрииский** (185?–254?) отмечал, что оно быстро стало культурно престижным, резко возросло число людей, желавших к нему присоединиться, в том числе и по посторонним причинам,

например карьерным. Последнее повлекло определенное охлаждение той напряженной духовной жизни, которая была характерна для более раннего периода жизни общин. Реакцией на это стал рост отшельнического монашества, состоящего из людей, избирающих строгий путь для достижения спасения.

Государственной религией христианство стало в 380 г. при императоре **Феодосии I** (346–395). Отношения с государственной властью строились неоднозначно, так как она не только автоматически брала на себя защиту интересов церкви (в том числе и в странах, где она была в явном меньшинстве), но и получала возможность проникать в её дела. Примеры многочисленны: императоры созывали некоторые церковные соборы, влияли на назначения высшего духовенства, пытались выносить определения по богословским вопросам, неоднократно поддерживали взгляды, осужденные церковью (движение противников икон в Византии VIII–IX вв. было поддержано императорской властью). У византийских императоров наметилась тенденция обосновать свою принадлежность к младшему духовенству.

В результате сложились две основные модели отношения светских и церковных властей.

Западная предусматривала контроль церкви над светской властью, что выражалось в ритуале коронации, совершаемом с санкции высшей церковной власти (при коронации место монарха не должно было располагаться выше церковного престола). Папа оставлял за собой право низложения властителя, злоупотребляющего властью, с освобождением подданных от обязанностей сохранять верность или наложения иных церковных наказаний. Кроме того, папы сами обладали некоторым объёмом светской власти, что выразилось в возникновении в VIII в. теократического государства – Папской области.

Восточная допускала широкое проникновение государства в церковные дела с перенесением на него ряда функций и прав, которые, по сути, не должны были ему принадлежать. Так, некоторые рескрипты монархов напрямую решали вопросы церковной организации и богословия и осуществлялись без

одобрения церковью (именно так Петр I отменил в России патриаршество и заменил его коллегиальным Синодом, совершенно неорганичным для православия и не предусмотренным церковным правом Православной церкви).

Неоднозначным является такой институт, как инквизиция, фактически в разных формах и под разными названиями присутствовавший во всех конфессиях, имевших статус государственных. В строгом смысле инквизицией считается особый судебный орган, организованный Католической церковью и занимавшийся на протяжении нескольких веков расследованием и квалификацией преступлений против веры и тех, которые могли быть к ним приравнены. Её решение носило характер квалификации, т.е. она не была последним звеном юридической цепочки.

С одной стороны, государство всегда карало религиозные преступления наравне со светскими, а часто и суровее. При этом инквизиционные процессы были обособлены для более тщательного рассмотрения тех преступлений, где компетенции обычных судов не хватало (случаи колдовства, тонкости уклонения от истин веры). Квалификации характера и тяжести преступлений были неодинаковыми, оправдания не были редкостью. С другой стороны, сама церковь была не чужда мысли, что государство должно оказывать помощь в борьбе с еретиками, особенно когда они становились социально опасной силой (подобно альбигойцам во Франции XII–XIV вв., применявшим террор), поскольку это касается и интересов самого государства. Такие взгляды высказывал, например, **св. Иосиф Волоцкий (Волоколамский)** (ок. 1439–1515), сторонник тесного взаимодействия церкви и государства. Здесь церковь делала сложный правовой и моральный выбор.

Реформация, отказавшись от типичной западной модели, в большинстве случаев подчинила церковь контролю светской власти, переведя духовенство (частично, фактически или полностью) на положение чиновников. Это подготовило следующий шаг – отделение церкви от государства, последовательно впервые реализованное Французской революцией 1789 г. (не случайно Папа Пий VI отметил, что

революционные лозунги «Свобода. Равенство. Братство» имеют реформационное происхождение).

На протяжении первого тысячелетия христианской истории произошло оформление важнейших вероучительных вопросов, касающихся прежде всего учения о Святой Троице и природе Христа. Чётко оформились и основные типы христианского богослужения (литургии).

В 1054 г. христианство утратило единство. Причиной стал конфликт двух крупных и влиятельных церковных округов, связанный со спорами о первенстве, – Константинопольского и Римского патриархатов (так именуются крупные округа, возглавляемые патриархами, обычно они имеют очень древнее происхождение, в I тыс. их было пять). Патриарх Константинопольский **Михаил Керулларий** (1005?–1059) обвинил западных христиан в отступлениях и ересях, в частности, касавшихся обрядовых различий, существовавших уже много веков (например, совершение Литургии на пресном хлебе, а не на квасном). Поднимался и вопрос о *filioque,* касающийся отношения Святого Духа к двум другим Лицам Святой Троицы. Легаты (послы) Папы **Льва IX** (1049–1054) провозгласили отлучение Керуллария, последний объявил то же в адрес Папы. Попытки ликвидировать конфликт успеха не имели.

Возникли две ветви христианства: восточная, получившая название *православной*, и западная, *католическая* (эти названия были в обиходе и до разделения, но затем чётко соотнеслись с двумя ветвями). Русь, принявшая официально христианство в 988 г. ещё до разделения, оказалась в ареале православия. Западная Европа вошла в католический ареал.

Различия между ними можно охарактеризовать следующим образом.

Католическая церковь централизованна, Папа считается видимым главой церкви и преемником первоверховного *апостола Петра,* получившего особое положение от самого Христа (невидимый глава – сам Христос). Признание его власти есть критерий пребывания в церкви. В XIX в. было окончательно оформлено учение о том, что Папа в момент официального

выступления по делам веры и морали, имеющим безусловное отношение ко всем христианам, пользуется как преемник первоверховного апостола Петра особой благодатью безошибочного суждения (папская безошибочность). О безошибочности во всем и тем более о личной безгрешности тут и речи не идёт. Православие склонно считать апостола Петра первоверховным «по чести», а за Папой, епископом Рима, признавать в лучшем случае «первенство чести».

В католицизме существует титул кардинала, но это не особая ступень иерархии, а скорее почётная должность, дающая право избирать Папу. Кардиналом может быть и младший клирик, хотя в настоящее время эта практика оставлена.

Постепенно выработался наиболее рациональный порядок выбора Папы – голосование коллегии (собрания) кардиналов на закрытом заседании – *конклаве.* Избран может быть любой католик, но практически его выбирают из числа самих кардиналов. Для обретения папского статуса достаточно свободного согласия с результатом выборов. Официальный реестр содержит имена 263 пап, от св. апостола Петра до **Бенедикта XVI** (с 2005 г.).

Католицизм уточнил учение об исхождении Святого Духа от Отца, указав, что Он исходит от Отца и Сына (лат. *filioque* – и от Сына). Православие же акцентирует исхождение Духа только от Отца (некоторые церковные авторитеты считают этот вопрос теологуменом – см. параграф 2.6).

Католиками были провозглашены в качестве догматов веры непорочное зачатие Девы Марии (согласно которому она в предвидении рождения Христа была благодатью сохранена от действия первородного греха), взятие Богородицы на небо в момент её смерти (аналогичный учению Православной церкви, в честь которого установлен праздник Успения Богородицы) и уже упомянутый догмат о безошибочности официального папского суждения.

Богослужебные различия заметны и многими считаются основными, но исторически они сформировались ещё до разделения. Это касается, в частности, ряда молитв на богослужениях, деталей совершения Таинств, использования в

католической церкви органа, различия некоторых деталей и дизайна богослужебных одежд, использования в католицизме латинского языка в качестве богослужебного, отсутствия иконостаса, когда алтарь отделяется от основной части только невысокой перегородкой. В католических храмах наряду с иконами используется и священная скульптура. Имеются некоторые отличия в церковном праве при трактовке ряда вопросов.

Католическая и Православная церкви после разделения признали целый ряд новых святых, так что их календарь совпадает не полностью, но основные праздники одинаковы. Кроме того, в XVI в. по инициативе Папы был совершён переход на новый, григорианский календарь (названный по имени этого Папы), который казался более совершенным.

В XVI в. появляется новая ветвь христианства – *протестантизм,* имеющий серьёзные отличия как от православия, так и от католицизма. Последние именуются в религиоведении ортодоксальным или традиционным христианством, хотя эти термины не всеми признаются вполне удачными. Далее, в изложении вероучения и ритуальной стороны будем ориентироваться на их ортодоксальное понимание, об особенностях протестантского видения будет сказано отдельно.

Католицизм предпринимал попытки воссоединения с христианами Востока, в том числе с православными. Этот проект известен как *уния* (объединение). Она предполагала воссоединение на условиях принятия спорных догматов в католической интерпретации, включая подчинение Папе, с сохранением традиционного восточного богослужения без изменений, а также всех церковно–правовых и организационных особенностей.

Проект унии с православием был предложен на Ферраро–Флорентийском Вселенском соборе (XV в.), его даже подписал русский митрополит **Исидор** (?–1463). Крупными актами унии на славянских землях были Брестская (XVI в.) и Мукачевско–Ужгородская унии (1646 г.), названные по месту их заключения. Уния была заключена также и с Армянской церковью,

обособившейся в 1439 г. Католики–униаты получили официальное название католиков восточного обряда, а объединившиеся православные – греко–католиков. Они пользуются равными правами с «привычными католиками», т.е. римо-католиками.

Структура современного христианства выглядит так (рис. 20).

Рис. 20. **Структура современного христианства**

В 988 г. при киевском князе Владимире Святославиче (в крещении принявшем греческое имя Василий; первоначальное славянское имя было «узаконено» после провозглашения князя святым с титулом «равноапостольного», т.е. совершившего подвиг, равный апостольскому) происходит Крещение Руси (принятие крещения князем и его приближенными, крещение киевлян). До этого христиане на Руси были, но государственного статуса религия не имела. После этого события начинается процесс *христианизации* – распространения религии по обширной территории и её проникновение в культуру, он длится около 300 лет.

В значительной мере из–за недостаточной подготовки части населения происходило не только открытое сопротивление новой религии, но и появление *двоеверия* – тайная приверженность язычеству при внешнем принятии христианства, и *синкретизма* – смешение христианских и языческих верований и ритуалов. Несмотря на борьбу церкви с этим явлениями, они оказались стойкими, элементы синкретизма существуют и ныне, особенно в среде «народной веры».

Первоначально Русская церковь была только провинцией крупного Константинопольского патриархата, откуда непосредственно и было призвано духовенство, однако связи с Константинополем становились все слабее, подчас даже

высшее духовенство занимало кафедры без официального согласия Константинопольского патриарха. В итоге это подготовило отделение Русской церкви и обретение ею церковно–правовой самостоятельности, что соответствовало и запросам государства, усиливающего свои позиции.

Христианизация Руси оказала огромное культурное влияние на все сферы жизни, сформировав в итоге отечественную культуру именно в том её облике, который для нас выступает привычным и естественным. Это позволило государству стать вполне равноправным в семье иных народов, уже присоединившихся к «христианской семье» или готовящихся это сделать.

Многие церковные деятели, например, митрополит Киевский **Илларион** (XI в.), **св. Кирилл Туровский** (XII в.), **св. Феодосий Печерский** (XI в.), один из основателей русского монашества, **св. Сергий Радонежский** (XIV в.), стали и крупнейшими деятелями культуры нашего Отечества. Формировалось собственное церковное искусство, имевшее свои стилистические отличия от искусства иных стран, оказавшихся в ареале восточного православного христианства, например, от греко–византийского православия.

7.1.1. Гностицизм

Неоднозначно решаемой религиоведческой проблемой является происхождение и сущность гностицизма (от греч. *gnosos* – знание, *gnostos* – познаваемый). Это совокупность учений, существовавших на протяжении первого тысячелетия новой эры, имеющих ближневосточное происхождение. Под гностицизмом в строгом значении слова понимают учения I–II вв., связанные с христианством и осужденные как еретические.

Утверждение существования оформленных гностических верований в дохристианский период принято не всеми, но наличие верований гностического типа, предшественников развитого гностицизма, несомненно. Текстов самих гностиков в нашем распоряжении имеется немного, частично об их взглядах мы можем судить по сохранившейся полемике с ними, исходя из которой можно полагать, что гностицизм рассматривался как очень серьёзная опасность для церкви.

Несмотря на разнообразие направлений, гностические учения содержат общие черты.

Характерна строго эзотерическая установка, предполагающая

доступность подлинного учения (знания, *гнозиса*) только для избранных.

Всегда присутствуют особые представления об отношении Бога и

сотворённого им материального мира. Здесь гностицизм делится на два основных варианта, восходящих, однако, к единой схеме – разница в большей степени состоит в акцентах и преобладании тех или иных влияний, поскольку для гностицизма вообще характерен синкретизм.

Согласно первому, между Богом и материальным миром лежит пропасть настолько большая, что мир следует считать отторгнутым от Бога и совершенно злым и падшим. Последовательнее всего это выражается в представлении о наличии двух творцов – доброго, некоего сокрытого Бога, и злого – демиурга, сотворившего мир. Различие с вероучением ортодоксального христианства состоит в том, что мир

оказывается злым не в результате грехопадения, а по сущности своей, по замыслу сотворившего, изначально, что несовместимо с библейским представлением о благости и мудрости Творца и об уникальности творящего начала. Такая материя становится достойной, по сути, только истребления и уничтожения (отсюда крайний и жестокий аскетизм, практиковавшийся рядом движений гностического типа, направленный именно не на очищение, а скорее на уничтожение материального, в частности телесного, начала). Преодолеть зло можно только путём полного преодоления материи. Не случайно в гностических кругах тексты Ветхого Завета воспринимались как относящиеся к деяниям именно злого демиурга (например, *маркиониты*).

Второй вариант в большей степени тяготеет к неоплатонической картине мира и учит о наличии большого числа переходных сущностей – от первичного идеального начала к тварному, материальному миру. При этом отрицается или стирается представление о творении, преобладает учение об *эманации* (платоновского типа), когда духовные сущности не творят друг друга, а скорее порождают одна другую. Новая образуется, как бы истекая из другой.

Такой взгляд ведёт к пантеистическому видению мира и стиранию границы между тварью и Творцом. В итоге это создаёт предпосылки для последующего признания одушевлённости всего материального творения высшим нематериальным началом и наличия некоторого материального начала в самом Боге, поскольку их разделяет не чёткая граница, а неопределённая цепочка промежуточных сущностей.

В изложении гностиков перечисление этих сущностей превращалось в длинные «родословные списки».

Важное место занимает *София*, по вине которой гармония мира и была нарушена. В разных вариантах гностических мифов она может представать и женским, и мужским началом. Оба варианта нисколько не исключают друг друга, так как гностицизм допускает, что злая сущность может отпасть от благой, но не способна существовать самостоятельно.

Материальный мир понимается как безусловное зло, отпавшее от совершенного нематериального мира. Однако

благодаря вмешательству этого мира появляется человек (Адам – он понимается в гностической антропологии не как связанный с материальным миром, а как стремящийся освободиться от него, ему не принадлежащий). Возникает задача освобождения от материи и возвращения в идеальное состояние, что и осуществил Христос. Это закономерно вело и к отрицанию реальности телесного воплощения Христа (а значит, признанию призрачности его тела, отрицанию того, что он обладал человеческой природой, реальности страданий и смерти, из чего вытекает и отрицание искупительной жертвы), и к признанию тела безусловно злым материальным началом (а не только повреждённым грехом).

Мир, сотворённый злым началом, не достоин спасения и восстановления, из него можно только вырваться, преодолев его, в частности избавившись от телесной оболочки. Спасение понимается не как достигнутое через искупительную жертву воплощённого Бога, а как интеллектуальное познание истины, т.е. гностического учения, чем и достигается спасительный путь. Отвергая церковную иерархию, гностики создавали собственную, с очень жёсткой дисциплиной. Из гностических кругов произошли апокрифические, отвергнутые церковью евангелия, излагающие миссию Христа в гностическом ключе (например, *Евангелие от Фомы).*

Вопрос о происхождении гностицизма ясен не до конца. Некоторые памятники гностической литературы вообще не содержат христианских мотивов, что даёт повод говорить о нем как об отдельной религии. Также есть предположения о влиянии иранских верований и, наиболее часто, античной философии и античной религиозности. Последнее в целом нельзя отрицать, поскольку наличествуют аналогии с философией неоплатонизма, а кроме того, характерна неприязнь гностиков к иудейской картине мира (напоминающая пренебрежительное отношение греко–римской религии к иудаизму) и стремление создать версию христианства, полностью «очищенную от ветхозаветных элементов». Окончательное решение вопроса затруднено ограниченностью базы источников, часть их была введена в научный оборот только в XX в.

Основными представителями раннего гностицизма (его христианской ветви) считаются **Симон Волхв**, **Маркион** (ок. 85–160), **Василид** (ум. 140), **Валентин** (II в.), **Карпократ** (II в.). Сведения о них неодинаково полны. Чаще всего направления гностицизма называются по их именам. Известным борцом с гностицизмом был св. **Ириней Лионский** (II в.).

Ранний гностицизм, отталкивавшийся в своём учении от христианства и полемизировавший с ним, завершает свою историю во II в., но гностические настроения продолжают существовать и неоднократно оживляются в дальнейшем. Своеобразным продолжением гностических идей были *манихейство,* движения *павликиан* (VIII–X вв.), *катаров (альбигойцев)* XII–XIV вв., болгарских *богомилов* (X в.), ряда других ересей, включая и распространявшиеся в России (вопрос о происхождении этих сект – возникли они самостоятельно или в результате переноса учения представителями того же богомильства, до сих пор окончательно не решён).

Манихейство (по имени основателя – Мани) появляется в III в. на Ближнем Востоке, являясь соединением гностической интерпретации христианства, зороастризма и буддизма. Предполагает строгий дуализм Бога и материи, пребывающих в борьбе. В этой борьбе на стороне Бога выступает *Мать Жизни,* создающая и первочеловека. Жёсткой критике манихейство было подвергнуто Августином.

Своеобразный аналог гностицизма имеется в ряде учений Каббалы. Увлечение гностическими идеями несомненно заметно в разного рода эзотерических движениях, включая эзотерические увлечения эпохи Возрождения, искавшей, в соответствии с её элитарными установками, особого тайного учения, предназначенного для избранных.

Есть гностические настроения у ряда авторов, несколько условно именуемых *мистиками* (Я. Беме, Ф. Баадер, **Майстер Экхарт** (1260?–1328?)), каковые получали и церковное осуждение, например, в качестве утончённого мистического пантеизма.

Позднейшая эволюция гностических идей подразумевала смещение акцентов с переходом от первого из указанных выше

вариантов учения ко второму. Появляются актуальные и сейчас концепции *христианского гнозиса* и *христианского эзотеризма,* согласно которым истинная сущность христианства является эзотерическим учением и доступна лишь немногим, а все «историческое христианство» – смесь невежества и целенаправленного обмана со стороны авторов книг Нового Завета, христианских богословов, церковной иерархии и т.д. Такие поздние варианты гностицизма можно условно именовать *неогностицизмом,* хотя этот термин довольно расплывчат.

В XX в. вопрос о гностицизме стал актуальным ввиду споров о Софии. Здесь очевидна связь с гностическими представлениями о *Софии-Ахамот* (в разных гностических текстах она может носить и иные имена), очередном *зоне* (зоны – сущности, образовавшиеся на очередной ступени эманаций и включённые в общую иерархию таких сущностей), которая, впав в гордыню и пожелав сравняться с Богом, порождает злого демиурга, творящего материальный мир. С одной стороны, они были спровоцированы имяславцами, с другой – рядом русских религиозных философов, развивших учение о Софии – премудрости Божией (при этом они зачастую одновременно были и приверженцами имяславия). Это прежде всего **В. С. Соловьев** (1853–1900), основоположник *софиологической философии,* и о. С. Н. Булгаков. Н. А. Бердяев не скрывал, что гностические настроения в его философии занимают не последнее место. В их философии заметны в той или иной степени влияния неоплатоников, чья философия родственна гностицизму, Каббалы, упомянутых выше мистиков.

Позднее крупнейшим представителем софиологии и имяславия, введшим их в свою философскую систему, был А. Ф. Лосев. София в его понимании представала в христианской интерпретации и могла трактоваться как совершенное первотворение Бога, за которым последовало творение остального мира, как некая промежуточная инстанция, не являющаяся ни творцом, ни творением, посредством которой совершался акт творения, как мудрость Бога, присутствующая в мире, как женское начало мира (и даже женское начало в Боге), как все творение, стремящееся вернуться к Творцу. Были и

попытки отождествить Софию с Богородицей, Христом, церковью и даже объявить её «четвертой ипостасью Троицы». Настойчиво подчёркивалось, что материальный мир является носителем особого божественного начала, что создавало предпосылки для его обожествления и пантеистической интерпретации всей картины мира. А. Ф. Лосев допускал мысль о том, что материя есть даже в Боге.

Помимо осуждения имяславия Церковь подвергла критике и осуждению софиологию в лице прежде всего С. Н. Булгакова. Сами сторонники софиологии отказались признать справедливость обвинений. Однако характерно, что такой представитель философской традиции, восходящей к В. С. Соловьеву, как С. Л. Франк, отказался от учения о Софии. Софиологические споры привели к обострению отношений церкви и части религиозно настроенной интеллигенции (поиски взаимопонимания и восстановления единства стали активными в рамках *богоискательства*, пришедшегося на Серебряный век), поскольку создалось впечатление, ставшее устойчивым, что последняя неспособна принять ортодоксальное учение и стремится только к спорным и даже еретическим вариантам христианства.

В наше время гностические элементы сильны в философии космизма (восходящей к идеям и работам **Н. Ф. Федорова** (1829–1903)), отдельные направления которой продолжают традиции софиологов и обозначают себя как безусловно относящиеся к православию и не имеющие никаких сущностных отличий от него. Фактическое обожествление космоса действительно напоминает стирание границ Творца и творения, характерное для второго варианта гностических учений. Космисткие настроения порою превращаются в пантеизм и «духовный материализм», вместе с тем существуя как своеобразные эзотерические школы.

7.2. Священные тексты в христианстве.

7.2.1. Экзегетика и герменевтика

Священной книгой христиан является *Библия,* делящаяся на две части – *Ветхий* и *Новый Заветы.* Первый представляет собой подготовку ко второму. Новый Завет говорит об эпохе, начавшейся с зачатия и рождения Христа. Далее текст делится на более мелкие части – книги.

Библия считается боговдохновенной, но не продиктованной записывавшим её буквально. Авторы жили в разное время и тексты отражают особенности их личности. Кроме того, культура того времени, когда они создавались, не имела выраженных представлений об авторском праве и последнее часто не фиксировалось. Его могли установить позднее без уточнения личности писавшего при совпадении имён, текст мог быть из уважения приписан более авторитетному лицу. Наконец, при объединении более мелких текстовых фрагментов могли объединяться и тексты, написанные разными людьми.

Церковь различает чисто человеческий аспект авторства и аспект божественный, не зависящий от конкретной личности писавшего. Тексты, официально включённые в Библию, составляют канон. Его определение является привилегией Церкви. Немало текстов, претендовавших на включение в Библию, было отсеяно. Они называются *апокрифами* (отброшенные книги). Часть из них сохраняется как душеполезные, часть признана еретическими и вредными.

Все книги Нового Завета были написаны в пределах I в., но канон окончательно сложился к V в. и в него входит 27 книг. Состав Ветхого Завета варьирует в разных христианских конфессиях прежде всего из–за «второканонических» книг, внесённых туда позднее (это книги, не имеющие достоверного оригинала на древнееврейском). Церковь признала, что она может не следовать абсолютно точно составу еврейского канона Священного Писания, поскольку обладает собственной божественной властью для его определения. В католицизме признается 45 книг, в православии 38 канонических и 9 неканонических, но душеполезных и включаемых в издания Библии (кроме того, неканоническими считаются несколько

несамостоятельных фрагментов), в протестантизме 39. Различия могут быть связаны и со слиянием или разделением разных книг.

Ветхий Завет изначально был написан на древнееврейском языке с вкраплениями арамейского, Новый – на греческом, хотя некоторые тексты явно имели еврейский оригинал. Существует множество переводов Библии.

В жанровом отношении книги Библии принято делить на книги закона (наиболее важные моменты вероучения), исторические (преобладает повествование о религиозно значимых событиях), учительные (толкование учения или назидание) и, наконец, пророческие (разного рода предсказания). Пророческие книги преобладают в Ветхом Завете и считаются относящимися к приходу Христа. В Новом Завете такой считается только *Откровение Иоанна* (Апокалипсис), посвящённая концу времён.

Известными переводами Библии являются *Септуагинта* (перевод семидесяти толкователей, греческий текст около III в. до н.э.), *Вульгата* (перевод, принадлежащий в основном **св. Иерониму** и сделанный в 383–406 гг., нормативный для Католической церкви), немецкий *перевод М. Лютера, Библия короля Иакова* (перевод английских протестантов). В частном обиходе Русской Православной Церкви находится *Синодальный перевод* (XIX в.), сделанный на русский язык, но в богослужении используется более старая церковнославянская версия.

Ряд попыток перевести Библию на современный русский язык оказались неудачными. Помимо искажения ряда мест, важных в вероучительном отношении, из текста исчез особый колорит, присущий именно древнему священному тексту, не подверженному времени.

Изучение Библии считается обязанностью верующего, но своё понимание он должен сверять с толкованием Церкви, особенно по важным вопросам, где разногласия абсолютно недопустимы. Именно поэтому церковь периодически налагала ограничения на бесконтрольное чтение и искажённые тексты. Церковь исходит из того, что не все фрагменты Библии нужно понимать буквально, прямо (например, те места Ветхого Завета, которые описывают Бога в человекоподобных образах), а в

некоторых случаях буквальное понимание даже недопустимо, ибо может исказить подлинный смысл. Напротив, для некоторых мест предполагается именно буквальное, дословное понимание. Для православия и католицизма Библия – *Священное Писание* – немыслима без *Священного Предания,* в котором она как бы пребывает, покоится, подобно кристаллу, вырастающему из раствора вещества.

Чтение библейских отрывков является непременной частью богослужения. Кроме того, сами богослужебные тексты насыщены разного рода цитатами и отсылками к библейскому тексту.

Под *экзегетикой* на современном этапе принято понимать методы понимания древних священных текстов, которые используют теологи соответствующих конфессий. Экзегетика относится к богословским дисциплинам, её методы ограничиваются теологическими установками. *Герменевтика* обозначает «искусство понимания текста как такового», причём текста не только словесного, но музыкального, живописного и т.д.

Термины «экзегетика» и «герменевтика» в настоящее время часто используются как синонимы. Если быть точным, то экзегетику нужно рассматривать как частный случай герменевтики.

Христианская герменевтическая традиция начинает формироваться почти сразу же после возникновения первых христианских общин, по мере развития церковных институтов в эллинистическом мире она все больше вбирает в себя элементы античной науки. Формирование аллегорического метода, предполагавшего небуквальные, «духовные» интерпретации, раскрывавшие переносные значения библейским образов и сюжетов, происходило под влиянием античной герменевтики.

Аллегорические интерпретации мифов, известные уже с античности (прежде всего по трудам неоплатоников), развились в условиях глубокого этического и гносеологического конфликта между содержанием античных мифов и учением философских школ. Античная мифология перестала соответствовать

развившемуся этическому идеалу, сформированному философскими школами этого периода.

В мифологии произошло закрепление архаичных представлений о богах как о существах изменчивых, страстных, порочных. Философы же приблизились не только к теологическому монотеизму, но и к представлению о Боге как об абсолюте. Для разрешения этого конфликта требовалось предложить иное, небуквальное прочтение древних мифов, которое бы не противоречило требованиям этики и рационализма.

Так, **Плотин** в «Теогонии» предлагает образцы таких аллегорических прочтений, например, вполне плотскую, эротическую любовь, олицетворением которой считалась Афродита, интерпретирует в совершенно отличных от мифа категориях: «…так как душа, будучи отличной от Бога, происходит от него, любовь к нему, составляет для неё естественную необходимость; но только пока душа обитает там, она любит Бога небесной любовью и остаётся Афродитой небесной, здесь же она становится Афродитой публичной, как бы гетерой. Так выходит, что всякая душа – Афродита, как и подсказывает миф о рождении Афродиты и т.д.».

Подобная интерпретация очень далека от дословного смысла соответствующих мифов и по сути является абсолютно новым построением на древнем фундаменте. Так в античности формировалась аллегорическая герменевтика, которая позднее будет унаследована христианскими авторами.

Аллегорический метод интерпретации Библии господствует у большинства церковных авторов первых двух веков существования церкви. При этом отличительной особенностью христианского аллегоризма, восходящего к Посланиям апостола Павла, является вера в исполнение библейских ветхозаветных пророчеств.

Для верного понимания как ранней, так и средневековой аллегорической экзегетики необходимо учитывать взаимосвязь *аллегории* и мистического *символизма* и уметь их различать. Связь аллегории и символа, часто приводящая к смешиванию этих понятий, во многом определяется спецификой самого языка

мистики. Но различение их возможно в силу того, что для аллегории свойственно истолкование символа.

Это свойство аллегории и было положено в основу аллегорической экзегетики ранней церкви. Поскольку целью экзегетики стало истолкование содержащихся в тексте Писания символов духовной жизни, ценность текста была поставлена в зависимость от содержащихся в нем и нуждающихся в богословском истолковании символов. Следствием этого стало расширительное понимание символизма Писания – символическое значение было присвоено каждому отрывку, предложению и даже слову Библии.

Отвергнув экзегетические спекуляции аллегорической экзегетики, последователи Антиохийской школы, однако, не сводили экзегетику к буквальному пониманию Писания, или, правильнее сказать, их принцип истолкования оставлял достаточно широкие возможности для истолкования не только историко–фактологического, но и одновременно духовного пласта содержания библейских книг.

Так, например, **Диодор**, отвергая аллегорическую экзегетику, утверждает принцип истолкования Писания, согласно которому все повествование надлежит понимать реалистично, так как оно непосредственно относится к тому, о чем идёт речь. Согласно его позиции, библейское толкование должно быть чистым изложением реалий Писания. При этом от аллегоризма необходимо отличать «созерцание».

Как соотносятся аллегорическое и созерцательное понимание текста?

Созерцательное понимание, подобно аллегорическому, позволяет рассматривать более высокий, чем буквальный, уровень значения. Однако при этом, в отличие от аллегорических интерпретаций, созерцательное понимание не игнорирует, но базируется, на буквальном значении текста. Различие аллегории и созерцания можно проследить и в основных принципах созерцательной экзегетики, согласно которым, экзегет не может игнорировать буквальный смысл повествования, он должен учитывать реальные соответствия между историческим фактом и его духовным значением, не

смешивая их при этом. Созерцание в самой истории открывает высший смысл, – исторический реализм этим не отрицается, но предполагается. Так именно объяснял библейские места апостол Павел.

Ориген не полностью отвергал значение исторического контекста для понимания и истолкования Писания (хотя и сильно принижал значение такого понимания). Сравните:

«Слово имеет целью, главным образом, возвещать о связи в делах так и долженствующих совершиться. И вот, где Слово нашло, что исторические события могут соответствовать этим таинственным предметам, там Оно воспользовалось ими для сокрытия глубочайшего смысла от толпы; где же исторический рассказ, написанный ради высших тайн, не соответствовал учению о духовных вещах, там Писание вплело в историю то, чего не было на самом деле, – частью невозможное вовсе, частью же возможное, но не бывшее в действительности; и при этом в некоторых местах вставлены немногие слова, не истинные в телесном смысле, в некоторых же местах – очень многие» [82].

«Но кто–нибудь может подумать, будто мы говорим это в том убеждении, что ни одно повествование Писания не действительно исторически, коль скоро некоторые из них, по нашему мнению не действительны, или что никакие предписания закона не имеют значения по букве, потому что некоторые из них противные разуму или невозможные на деле, по нашим словам, не выполнимы по букве, или что написанное о Спасителе, по нашему мнению, не совершилось чувственно, или что заповеди Его не должно исполнять буквально. На это должно ответить так: мы ясно определяем, что можно и должно сохранять историческую истину» [83].

Подобно Оригену, антиохийские экзегеты признавали возможность надбуквального понимания, значения, стоящего на следующем, более высоком, уровне по сравнению с буквальным смыслом. Для обозначения такого понимания ими был введён термин «созерцание», ранее использованный Платоном.

Диодор написал трактат, не сохранившийся до нашего времени, специально посвящённый вопросу о различиях между

созерцательным и аллегорическим пониманием Писания.

Данной полемике посвящались и другие многочисленные сочинения приверженцев антиохийского экзегезиса.

Необходимо так же отметить, что созерцательное истолкование Писания не носило характер универсального экзегетического принципа, приложимого если не ко всем, то к большинству библейских текстов. Последователи Антиохийской школы прибегали к созерцательным трактовкам прежде всего для раскрытия духовного содержания пророческих текстов Писания, значение которых могло не вмещаться в формальные рамки лексики и грамматики, т.е. было «жанрово мотивировано».

Антиохийские экзегеты, утверждая трансцендентальный характер духовного понимания текста по отношению к буквальному, вместе с тем ограниченно пользовались типологическим истолкованием, применяя типологии к немногочисленным текстам Ветхого Завета.

Антиохийской экзегетике во многом был свойственен полемический характер. Возникнув как протест против злоупотреблений аллегористов, антиохийские экзегеты боролись, однако, не с правом духовного истолкования Писания, но именно с крайностями аллегорической экзегетики. Исследуя экзегетические сочинения **Иоанна Златоуста**, одного из наиболее выдающихся представителей Антиохийской школы, священник **И. Мейендорф** отмечает, что экзегетика Златоуста почти полностью лишена аллегоризации, его истолкования носят простой и ясный характер, но при этом содержат типологические толкования.

Как уже отмечалось выше, антиохийские экзегеты, утверждая принцип буквального понимания текста, не впадали в крайности, что проявилось в экзегетических исследованиях «пророческих типологий». **Н. Селезнев** свидетельствует, что один из наиболее ярких представителей Антиохийской школы – **Феодор Мопсуэтстийский**, будучи явным противником аллегорического подхода в толковании Писания, тем не менее допускал, что то или иное место может иметь некое дополнительное, духовное значение. Например, Первый и Второй Адам, заветы с евреями в Священной истории и Новый

Завет, Адам и Христос, как образы Божии, могут рассматриваться как прообраз (τύπος) и его исполнение, говоря буквально – тип и архетип.

Типология – фундаментальный принцип антиохийского экзегезиса – в основе своей содержит тезис о том, что изначально не каждое место Писания указывает на Христа (имеет христологическое значение). Согласно антиохийской экзегетике, типология должна быть непосредственно мотивирована текстом, т.е. только те отрывки Писания, которые обусловлены мессианской идеей, являются собственно типологиями.

Но это не препятствовало антиохийскому экзегезису в целом пророчески интерпретировать Ветхий Завет в свете христологии, поскольку даже если текст какого–либо пророчества не имел непосредственно мессианского значения, он имел его опосредованно, поскольку объективная задача Ветхого Завета приготавливать пришествие Мессии, укрепляя веру людей. Антиохийские теологи считали, что в Ветхом Завете Христос представлен в виде исключения. Однако Он ожидается повсеместно, благодаря пророчествам, даже если они не относятся к Нему непосредственно, что наиболее часто и бывает. Объективная задача этих пророчеств – приготавливать Его пришествие, укрепляя веру людей. Для Антиохийской школы почти все книги Ветхого Завета – пророческие.

Таким образом, экзегетическое значение типологии тесно переплетается с теологической проблематикой взаимосвязанности Ветхого и Нового Заветов, той «теологией ожидания» воплощения мессианских пророчеств, на которой строили веру ветхозаветные праведники, жившие до пришествия Христа-Мессии. Исторический фон Писания воспринимается типологической экзегетикой как реальные события, через которые реализуется Божественный Промысл. По сути, такой подход предполагает, что вся ветхозаветная история является историей осуществления этого плана, достигшего своей кульминации в Боговоплощении, рождении Христа и основании христианской церкви. Типология Ветхого Завета раскрывается при таком прочтении как этапы пути, направленного от

проблематики Ветхого Завета к абсолютному раскрытию христианского понимания мессианства Иисуса Христа, непосредственно составляющему содержание Нового Завета.

Существенное развитие христианской экзегетики стало возможным благодаря трудам Августина, который в своих работах сформулировал ряд значимых тезисов, определивших дальнейшее развитие экзегетики на протяжении всего Средневековья.

Данные тезисы можно представить в следующем виде:

– авторитет Писания основывается на авторитете Церкви. Поэтому книги, не имеющие общецерковного признания, являются менее авторитетными;

– для правильного понимания Писания необходима христианская вера; духовное состояние комментатора так же важно, как и используемые им методы истолкования Библии;

– буквальное значение текста является важным для правильного понимания Библии, но, тем не менее, оно не содержит всей совокупности значений текста. Использование аллегорического метода оправдывается многоаспектностью значений самого библейского текста;

– сложные для понимания места Писания надлежит понимать в свете других ясных отрывков;

– в случае неоднозначности текста надлежит использовать «правило веры», т.е. интерпретация не может противоречить учению церкви;

– тексты, содержащие переносное значение, не следует понимать буквально. Для выявления переносного смысла Августином использовалось правило, напоминающее «правило веры», т.е. если буквальное понимание вело к нарушению норм христианской нравственности или основ веры, очевидно, что рассматриваемый текст содержит переносное значение;

– повторяющийся литературный (поэтический) троп не обязательно повсеместно имеет одно значение. Его значение может изменяться в зависимости от контекста повествования. Кроме того, согласно Августину, возможна такая интерпретация текстового поэтического приёма, которая не предполагалась автором, – если она согласуется с другими текстами Писания.

Такая расширенная интерпретация текста не разрушает его значение, так как была изначально предусмотрена Богом, вдохновившим священного автора. Согласно Августину, она «узаконена Святым Духом»;

– интерпретатор имеет право использовать различные допустимые значения текста, независимо от того, предусматривались они автором или нет. Согласно Августину, истинное значение текста может быть раскрыто на различных уровнях;

– Ветхий Завет является христианским свидетельством в силу содержащейся в нем Мессианской идеи.

В духе философии неоплатонизма Августин придаёт большее значение духовному пониманию Библии, нежели буквальному. Это соответствовало его мировосприятию – Августин воспринимал мир как «ясное зеркало, в котором наша мысль видит во всем отражение Бога», а слова Писания считал отражающими их божественного Автора.

Говоря об экзегетическом методе Августина, следует учитывать, что согласно философской концепции, которой он придерживался, познание умопостигаемого мира делается возможным главным преимущественно благодаря воздействию Бога на человека, познавательный акт возможен благодаря действию Благодати Бога, а не свободной воли человека.

Одновременно с Августином над принципами интерпретации Библии работал **Иероним**, с именем которого связан знаменитый латинский перевод Библии – *Вульгата.*

Библейские комментарии, составленные Иеронимом, свидетельствуют о значительном прогрессе экзегетической мысли в сравнении с предшествующей экзегетикой, отражают глубокое знание грамматики, церковной истории и археологии присущие ему. Иероним знал кроме латинского еврейский и греческий языки. Подобная образованность в среде высшего клира для того времени является далеко не типичным явлением.

Несмотря на это, экзегетика Иеронима не лишена внутренних противоречий.

Во–первых, это фундаментальное противоречие между теорией и практикой экзегетики. Следует учитывать, что в

теоретическом плане Иероним довольно много позаимствовал у Оригена, трактаты которого он переводил, в частности, была заимствована идея о том, что значение Писания раскрывается на трёх уровнях. Однако, как правило, на практике Иероним ограничивался двумя: буквальным и духовным значениями.

Во–вторых, не лишено противоречий отношение Иеронима к аллегорическим экзегетическим методам. Аллегорические интерпретации Иеронима сложились в значительной степени в результате влияния Оригена. Однако степень этого влияния не следует преувеличивать, поскольку оно главным образом распространялось на теоретические обоснования методологии, нежели на сами истолкования.

Противоречия, присущие экзегетическим трудам Иеронима, можно объяснить неоднородностью источников, лежащих в основе всей экзегетики Иеронима, на становление которой оказали влияние латинская экзегетическая традиция, различные школы греческой экзегетики и иудейская раввинистическая экзегетика.

Утверждая ценность буквального понимания, в своих трудах Иероним часто предпочитал аллегорическое понимание. Согласно аргументированному мнению американского учёного доктора **Б. Рамма**, в своей теории Иероним развивал отдельные убедительные принципы буквальной экзегетики, главным образом в силу влияния Антиохийской школы. Но на практике он был типичным аллегористом, в том числе и применительно к Новому Завету.

В средневековой период церковная экзегетика развивалась благодаря трудам теологов Сен–Викторского аббатства – *Гуго, Рихарда* и *Андре* Сен-Викторским.

Исследователи давно уже обратили внимание на характерную черту Сен–Викторских экзегетов, которая в определенной степени сближает их с Антиохийской школой – подобно Иоанну Златоусту, Гуго Сен–Викторский извлекал духовно–нравоучительный смысл Писания из его буквального смысла, и именно это позволяет провести некоторые параллели между духовной интерпретацией Гуго и созерцательной экзегетикой Антиохийской школы.

Так же как и для антиохийских богословов, исключительно серьёзное отношение к буквальному смыслу Писания является важной отличительной чертой Сен–Викторских экзегетов. Согласно их концепции, комментирование Писания должно строиться с учётом истории, географии и «свободных искусств». Данные первых двух наук главным образом создают фундамент для буквальной экзегетики, которая необходима для утверждения основополагающих принципов христианской веры.

Аллегории, согласно этой концепции, подчиняются буквальному смыслу или, по крайней мере, не могут ему противоречить. Таким образом, аллегория не может выходить за рамки христианского учения, которое, в свою очередь, обосновывается буквальным смыслом ясных для понимания текстов Писания.

Согласно логике Сен–Викторской экзегетики духовное значение Писания не может быть выявлено до тех пор, пока не изучен его буквальный смысл, при этом исследование акцентируется на изучении грамматики текста, т.е. буквальное исследование Писания переносится в область изучения семантики, грамматики и синтаксиса.

Средневековая теология, восприняв экзегетические принципы патристики, предприняла попытку объединить различные формы экзегетики ранней церкви в рамках одной системы. Таким образом, возникло экзегетическое правило «четырёх смыслов», или «квадрига», представляющее собой модификацию более ранних и менее сложных форм истолкования.

Согласно этому методу, каждый отрывок Библии (иногда – каждое слово) одновременно обладает четырьмя уровнями смыслов – буквальным, аллегорическим, анагогическим и тропологическим. При этом аллегорическое значение предполагало раскрытие догматического содержания текста, тропологическое значение относилось к сфере нравственного руководства, апагогическое значение обращало внимание на обетования веры.

Квадрига использовалась не только при составлении библейских комментариев, но и в различных жанрах церковной

проповеди.

Кризис средневекового мировосприятия, обусловленный развитием идей Ренессанса, способствовал отходу от схоластической теологии практически во всех европейских университетах. Но на севере Европы, в германских государствах–княжествах схоластика продолжала оставаться в чести ещё в начале XVI в.

Реформатор средневековой Церкви **М. Лютер** в своих ранних работах придерживается этого метода. Позднее, в ходе Реформации, формируется традиция евангелической герменевтики, которая фактически не выходила за границы дословной экзегезы. Отвергнув «квадригу», М. Лютер и его последователи исходили из представлений о том, что основным источником теологического знания является дословный смысл Писания, аллегорическое прочтение возможно, но оно должно быть мотивировано или «правилом веры», или тем, что дословное понимание приводит к бессмыслице. М. Лютер считал, что сложные места Библии нужно понимать в свете других, ясных отрывков, провозглашая принципиальную ясность Писания, он, однако, допускал наличие отдельных сложных мест, трудность которых обусловлена недостатком наших историко–филологических знаний или порчей текста. Уделяя большое внимание изучению классических языков, М. Лютер создал предпосылки для формирования традиции протестантской экзегетики, которая фактически становится христианской герменевтической школой.

Под влиянием идей рационализма, сформулированных **Р. Декартом**, в XVII в. формируется критическое направление в герменевтике, наиболее видным представителем которого принято считать еврейского мыслителя Б. Спинозу.

Не будучи атеистом, в своих герменевтических исследованиях Б. Спиноза, однако, был далёк и от ортодоксального иудаизма, и от ортодоксальной христианской теологии, хотя некоторые протестантские взгляды повлияли на его герменевтику. Б. Спиноза считал, что правильное изучение Ветхого Завета невозможно без самого серьёзного изучения еврейского языка, и шире – духовной культуры еврейского

народа, библейские образы и описания, считал он, следует интерпретировать в свете всей ветхозаветной религии, учитывая при этом исторические особенности создания каждой книги. В результате лингвистических исследований и критического анализа деталей библейского повествования Б. Спиноза поставил под вопрос авторство первых пяти книг Библии, Пятикнижия Моисеева (в самом его названии отразилось традиционное приписывание авторства ветхозаветному пророку Моисею), достоверность описанных в Библии чудес, радикально переосмыслил вопрос об откровении. Богодухновенность Библии была истолкована не как объективное свойство библейского текста, но как его согласованность с божественным этическим идеалом.

В XVIII в. критико–текстологический анализ Ветхого Завета привёл к формированию *«документальной гипотезы»*, суть которой сводилась к представлению о том, что Пятикнижие представляет собой продукт механического соединения двух независимых друг от друга текстуальных источников. На основе того, что одни отрывки Пятикнижия именует Бога – Яхве, а другие – Элохим, было высказано предположение, что соответственно эти отрывки относятся к двум различным традициям, механически объединённым в Пятикнижие. Разграничение текстов предполагаемых разных авторов («яхвиста» и «элохиста») было способно, по мнению сторонников инструментальной гипотезы, объяснить имеющиеся в тексте Пятикнижия повторы и противоречия. Сторонники инструментальной гипотезы не были атеистами, хотя их герменевтика, безусловно, была весьма либеральной и расходилась с церковной ортодоксией.

Современная герменевтика немыслима без знаменитого «герменевтического круга», понятие которого было впервые сформулировано **Ф. Шлейермахером**. Обратив внимание на диалектические отношения части и целого, Ф. Шлейермахер сформулировал тезис, согласно которому часть текста можно понять только из целого, но и целое может быть осмыслено только с учётом составляющих его частей. Таким образом

понимание текста превращается в бесконечный процесс, символом которого стал расширяющийся круг.

Во многом под влиянием Ф. Шлейермахера и Гегеля сформировалась *Тюбингенская школа,* название которой со временем стало символом либеральной теологии (критики Тюбингенской школы даже иронически именовали её Тюбингенской школой атеизма).

Основателем Тюбингенской школы принято считать немецкого евангелического теолога **Фердинанда Баура** (1792–1860). В духе философии Гегеля, Ф. Баур попытался проинтерпретировать историю раннего христианства как результат диалектического противостояния двух тенденций иудео-–ристианства (названного, по имени апостола Петра «петринизмом») и эллино–христианства (по имени апостола Павла, «паулинизма»). Результат диалектического синтеза этих двух начал Ф. Баур увидел в Евангелии от Иоанна.

В соответствии с заданной схемой сторонники Тюбингенской школы были вынуждены пересмотреть традиционную библейскую хронологию, что, в общем–то, их не смущало.

Либеральные идеи Тюбингенской школы в области экзегетики разрабатывали представители различных либеральных направлений, среди которых следует упомянуть **Альбрехта Ричля** (1822–1889), **Рудольфа Бультмана** (1884–1976), **Пауля Тиллиха** (1886–1965). Все они исходили из понимания Библии как, прежде, всего, несовершенного текста, написанного людьми, отвергали фактическую достоверность библейских чудес, утверждали несовпадение образов «исторического Иисуса» и «Иисуса Библии» (т.е. того образа Иисуса, который представлен в Библии).

Либеральная экзегетика породила глубокий кризис в европейском христианстве, последствия которого продолжают сказываться и сегодня.

Разновидностью экзегетико–герменевтической деятельности являются переводы. Варианты понимания текста в разных переводных версиях иллюстрирует табл. 1.

Таблица 1

Варианты понимания текста в разных переводах

	Ин. 1:1–5	Мф. 11:27–30
Перевод епископа Кассиана	1. В начале было Слово, и Слово было с Богом, и Слово было Бог. 2. Оно было в начале с Богом. 3. Все чрез Него возникло, без Него ничто не возникло, что возникло. 4. В Нем была жизнь, и жизнь была свет людям. 5. И свет во тьме светит, и тьма его не объяла.	27. Все вверено Мне Отцом Моим, и никто не знает Сына, кроме Отца; также не знает никто Отца, кроме Сына и тех, кому Сын хочет открыть. 28. Придите ко Мне все, инесущие тяжкое бремя трудов неи забот, и Я успокою вас! 29. Примите на себя иго Моих ‘заповедей’ и у Меня учитесь, ибо кроток Я и смирен исердцем, и найдете покой идушам вашим, 30. потому что иго Мое удобно ‘нести’, и ноша Моя легка.
Перевод священника Л. Лутковского	1. В начале было Слово, и Слово было с Богом, и Слово было Бог. 2. Оно в начале было с Богом. 3. Все сущее Бог создал Словом, и без Него, и вне Его, – ничто из сущего не существует. 4. В Нем был и есть источник жизни, и жизнь есть свет для всех людей. 5. И светит этот свет во тьме, но тьма его не поглощает.	27. Все Мне было передано Отцом Моим, а Сына никто не знает, кроме Отца, и Отца никто не знает, кроме Сына и тех, кому Сын пожелает открыть. 28. Придите ко Мне все, кто трудится и обременен заботами, и Я дарую вам покой. 29. Возложите иго Мое на себя и научитесь у Меня кротости и смирению сердца, и обретете покой для душ ваших; 30. ведь иго Мое – благо, и бремя Мое – легко.
Перевод В. Н. Кузнецовой	1. Изначально был Тот, кто называется Словом. Он был с Богом, и Он был Бог. 2. Он изначально был с	27. Никто не знает Сына, кроме Отца, и Отца никто не знает, кроме Сына и того, кому Сын пожелает открыть. 28. Придите все ко Мне,

Богом. 3. Через Него все было сотворено, ничто не было сотворено без Него. 4. Он был источником жизни, и жизнь была светом для людей. 5. Свет сияет во тьме, тьма его поглотить не смогла.

Ин. 1:1–5

1. В начале ‘всего’ было Слово, и Слово было с Богом, и ‘Само’ Оно было Бог. 2. Слово от начала ‘уже’ было с Богом. 3. Через Него все обрело свое начало, и не возникло без Него ничто из всего, что возникло. 4. В Слове была жизнь, и жизнь эта – Свет людям. 5. Этот Свет и во тьме светит: не одолела она Его.

Перевод под редакцией М. П. Кулакова

Мф. 11:27–30

27. Все вверено Мне Отцом Моим, и никто не знает Сына, кроме Отца; также не знает никто Отца, кроме Сына и тех, кому Сын хочет открыть. 28. Придите ко Мне все, несущие тяжкое бремя трудов и забот, и Я успокою вас! 29. Примите на себя иго Моих ‘заповедей’ и у Меня учитесь, ибо кроток Я и смирен сердцем, и найдете покой душам вашим, 30. потому что иго Мое удобно ‘нести’, и ноша Моя легка.

Синодальный перевод

1. В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. 2. Оно было в начале у Бога. 3. Всякому чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть. 4. В Нем была жизнь, и жизнь

27. Все предано Мне Отцем Моим, и никто не знает Сына, кроме Отца; и Отца не знает никто, кроме Сына, и кому Сын хочет открыть. 28. Придите ко Мне все труждающиеся и обремененные, и Я успокою вас; 29. возьмите иго Мое на себя и научитесь от Меня,

была свет человеков.ибо Я кроток и смирен
5. И свет во тьмесердцем, и найдете покой
светит, и тьма недушам вашим; 30. ибо иго
объяла его. Мое благо, и бремя Мое
легко.

7.3. Вероучение христианства

Христианство является монотеистической религий. Его вероучение проистекает из двух источников – Священного Писания (Библии) и Священного Предания (живой церковной традиции, кристаллизовавшейся в первую очередь в трудах Отцов Церкви (наиболее почитаемых авторов, которые, однако, никогда не считались изначально безошибочными) и решениях церковной власти). Но только этим Предание не исчерпывается. Сама Библия в некотором роде его часть, поскольку церковь в итоге нормировала её состав и дала интерпретацию её текстов.

Вероучение церкви сжато и в основных моментах изложено в тексте, принятом на Вселенских соборах и именуемом *Никео–Константинополъским символом веры* (будучи сохранен на Тридентском соборе Католической церкви, он больше известен там под названием *Тридентского символа,* где сделано уточнение об исхождении Святого Духа от Отца и Сына).

Бог понимается как нематериальное, бесплотное самодостаточное личностное Начало, существующее помимо мира, сотворившее его из ничего и поддерживающее его существование. По вопросу об эволюции ряд богословов придерживается мнения, что это учение может быть приемлемым, если его истолковать как способ стадиальный творения под контролем Бога (направленная эволюция), подробности же относятся к ведению науки. Вообще, Библия «учит не тому, как устроено небо, а тому, как туда попасть». Бог обладает всезнанием, так как видит мироздание из вечности, его знание несопоставимо с человеческим и полностью знать его замыслы человек не в состоянии, от него требуется здесь смирение, вера и сыновнее доверие.

Предвидение Богом событий именуется в христианской теологии *провидением.* Его лишь частичная постижимость для человека обусловлена коренным различием потустороннего и сотворенного миров, временного и вечного.

Важной особенностью, отличающей христианство от монотеизма в иудаизме, является учение о Боге как о *Троице,* согласно которому Бог един, но существует в трёх лицах – *Бога*

Отца, Бога Сына и *Бога Святого Духа.* Это не три Бога, но в то же время эти лица обособлены реально, а не условно. Учение о Троице считается выходящим за пределы обычного разума и требующим веры.

Второе лицо Троицы, Бог Сын, воплотился в лице *Иисуса Христа.* Имя *Иисус* – обычное земное, часто используемое в Палестине начала новой эры, *Христос* – скорее титул, то есть *Мессия (помазанник,* имеющий особую власть).

По христианскому учению, Христос родился от *Девы Марии* (Богородицы), праведной еврейской женщины, через нисхождение Святого Духа. Она чудесным образом осталась девой (отсюда титул *Приснодева),* других детей у нее не было, а *Иосиф* был её мужем лишь юридически и приходился Иисусу названным отцом. Деяние Богородицы обретает особое значение ввиду её добровольного согласия на столь беспримерный подвиг. Именно от неё Христос и воспринял человеческую плоть.

Христос считается совершенным Богом и совершенным человеком, гармонично сочетавшим в себе две природы и две воли – божественную и человеческую, из которых ни одна не поглощала другую. Человеческая природа была во всем подобна природе людей, помимо наличия любого греха. В остальном же он делил участь человека – мог уставать, радоваться, терпеть физическую и душевную боль, наконец, умереть своей человеческой природой. Таким образом, согласно христианству, Бог максимально приблизился к людям из любви к ним (это именуется кеносисом – самоумалением, парадоксально сочетающимся с внеземным величием Бога). Он добровольно подвергает себя несправедливым обвинениям, осуждению и смерти на кресте, совершая тем самым искупительную жертву за человечество. Жертвы, приносимые в Иерусалимском храме, становятся с этого момента ненужными, а сам Христос – новым первосвященником Нового Завета, т.е. нового союза Бога и человечества.

За реальной смертью Христа последовало его нисхождение в преисподнюю, откуда он вывел всех ранее умерших праведников, ждавших прихода Мессии, воскресение как победа

над смертью (в честь этого празднуется Пасха, главный праздник христианского календаря), затем его вознесение на небо.

Однако не присутствуя на земле непосредственно, Христос остался там в виде церкви, которой и передал свою власть и право действовать от Его имени и Его властью. Церковь трактуется как *мистическое тело Христово.* Днём возникновения церкви считается пятидесятый день после воскресения Христа, когда его ученики–апостолы получают особое снисхождение Святого Духа (третьего Лица Троицы). С этого момента церковь, по христианскому учению, начинает расти и её существование продлится до конца времён.

Таким образом, христианство подразумевает, что Бог сам принёс себя в жертву за людей, поскольку все иные жертвы были недостаточны и временны, сделав это добровольно из любви к ним.

Церковь понимается как сообщество людей, вошедших в спасительный замысел Христа через крещение (оно заменило ветхозаветное обрезание). Помимо крещения допускается присоединение к церкви посредством мученической смерти за веру тех, кто не был крещён и возможность спасения по милости Бога некоторых, кто вёл добродетельную жизнь и искренне не знал христианского вероучения, но злоупотреблять такой возможностью запрещается. Церковь объединяет как живых, так и умерших, почему возможны их взаимные молитвы друг за друга. Главное богослужение – *Литургия* – не только объединяет всех верующих христиан, но и мир небесный с земным.

Христианская ангелология (учение об ангелах) имеет много общего с иудейской.

Бог является творцом мира, но помимо людей он сотворил также *ангелов* – бесплотных духов, имеющих личностную природу и пребывающих вне пространства и времени. Они (на что указывает дословный перевод) являются служебными духами, восхваляющими Бога и исполняющими его волю. Ангелы традиционно делятся на девять чинов (иерархических ступеней). Призывание ангелов в молитве признается, как и молитва, святым. Несмотря на бестелесность, согласно

христианской ангелологии, ангелы имеют способность не только являться в телесном облике, но и создавать ощущение материальности этого облика. Эта способность сохранилась и за падшими ангелами, что увеличивает возможность для вредительства и искушений. Часть ангелов впала в самый тяжкий грех, гордыню, восстала против Бога и была навеки отвергнута от него. Так появляется *сатана* (дьявол) и его слуги *(бесы, демоны, дьяволы),* т.е. падшие ангелы. Они не имеют (в отличие от человека) надежды на прощение, так как их грех необратим, они одержимы абсолютной ненавистью к Богу и людям, исполнены желания людям всячески вредить.

В разные периоды истории христианства демонология, представления о способах действия падших духов менялись. Однако церковь, предостерегая от чрезмерного увлечения «поисками демонов», когда последние превращаются почти в «отрицательных божеств», вытесняющих на периферию самого Бога, предупреждает о реальности и разнообразии их козней, предлагая ритуалы ограждения от них. Исповедь и Причастие считаются сильнейшими средствами, но существуют и специальные обряды изгнания бесов из одержимых, волю и разум которых они поработили целиком (от них всегда требуют отличать психически больных). Сознательная попытка заключить союз с сатаной рассматривается как тяжкий грех богооскорбления и насилия над собственной Богом данной природой, который может быть все же прощён при надлежащем раскаянии.

Бог, создавая человека, наделённого плотью, а значит, в определенном отношении, более слабого, чем ангелы, хотел создать именно такой феномен, имея о нем соответствующий замысел. На нем лежит особая миссия, он не может и не должен превращаться в ангела, хотя обязан бороться со злом в себе. Отсюда проистекают основы христианской антропологии (учения о человеке и его месте в мире).

Грех понимается как нарушение воли Бога, выраженной прежде всего в заповедях. Греховные желания и искушения грехом не являются, они обусловлены слабостью человека и пребыванием его в несовершенном мире. Грех наступает только

с момента согласия с искушением и совершения. Он оскорбляет Бога, искажает саму человеческую природу, вредит другим людям, препятствует спасению, т.е. вхождению в рай. Католицизм акцентирует различение *смертоносных грехов* и *грехов меньшего значения,* различаемых по критерию полноты добровольности и сознательности.

Важное место в христианстве занимает культ святых. В широком смысле слова, *святой* – человек, проникнутый благодатью, достигший спасения и прославленный Богом. В церковном обиходе святыми называют праведников, которые официально признаны таковыми церковью, а публичное обращение к ним в молитвах разрешено и предписано. Чтобы избежать путаницы, следует разделять *праведников* (живших богоугодно) и *святых,* явивших особые подвиги святости и стяжавших особую благодать. В первые века святыми были почти исключительно *мученики* (погибшие за веру) и *исповедники* (претерпевшие за неё страдания), затем выделились иные категории святых.

Официальная *канонизация* (процедура причисления к святым) длится обычно долго и совершается тщательно во избежание скоропалительных решений, поскольку этот акт считается ответственным и исключающим поспешность. В католицизме она разделена на два этапа: *беатификация* (причисление к блаженным) и собственно канонизация.

Статус блаженного близок к статусу местночтимого святого в православии, т.е. особо почитаемого в определенной местности.

Молитвы к святым допускаются и одобряются, поскольку святые не только не перестают быть членами церкви, но лицезреют Бога «непосредственно», а значит, к ним можно обращаться с просьбой примерно так же, как верующие обращаются к кому–то из людей. Они никогда не приравнивались к Богу и не ставились на один уровень с ним, а были и остаются именно людьми. Прославляя святых, церковь прославляет через них Бога, давшего им благодать святости. Бог конечный адресат всех восхвалений в адрес святых.

Святым обычно приурочен день памяти, служб, им посвящённых. Церковь осуждает примитивное «народное»

почитание святых, когда их культ незаметно заслоняет поклонение Богу. В католицизме почитание святых часто трактуется в терминах «заслуги», т.е. святые стяжали столь великую благодать, что могут как бы «поделиться» ею с другими. Это во многом скорее терминологическая особенность, присущая западному богословию, понятно, что святость не предметна и не накапливается, подобно деньгам в банке, но для того, чтобы говорить о ней, приходится прибегать к некоторой терминологии, хотя она и может содержать условность. Святые выполняют и функцию морального примера, а их жизнеописания являются душеполезным чтением.

Особым почитанием окружена Дева Мария. её роль считается уникальной, поскольку именно она дала человеческую плоть Христу, а затем делила труды вместе с *апостолами* (не обладая апостольской властью). Её чествуют «выше ангелов», так как никто из них такой чести не удостоился. Она часто упоминается в молитвах.

Благодать является важнейшей категорией христианского мышления и вероучения. Под ней понимается исходящая от Бога нематериальная сила, помогающая человеку достичь спасения. Хотя она посылается исключительно Богом, человек обязан прилагать усилия, чтобы стать достойным её получения. Источник благодати – Христос, наделяются ею преимущественно через церковь и её заступническую функцию, особые пути её получения – молитва и церковные таинства. Без неё невозможны спасение и нормальная духовная жизнь. Любое деяние, ведущее к её утрате, ставит под угрозу спасение. Священники, даже независимо от их личных качеств, являются уделителями благодати, особенно через Таинства. Хотя благодать посылается Богом, она не есть сам Бог, в противном случае возникла бы угроза смешения божества и творения.

Первым учение о благодати подробно развил известнейший христианский богослов, философ и Отец церкви св. Августин. Православие особенно подчёркивает момент *феозиса* (от греч. обожение), когда творение как бы пропитывается благодатью по мере приближения к Богу.

Этика христианства немыслима без учения о нравственных принципах Христа, которые являются своеобразным доведением до логической стройности моральных принципов иудаизма. Многие воспринимают их как иррациональные, невыполнимые или требующие крайнего героизма, на который способны только немногие (например, повеление любить врагов). Однако этика христианства все же не является столь парадоксальной.

Во–первых, христианство признает, что стремление соответствовать новозаветным требованиям мыслимо только с помощью благодати и не достигается своими силами, только лишь напряжением воли. Без этого осуществление заповедей, связанных с христианской любовью, немыслимо.

Во–вторых, жизнь христианина понимается как сложное движение возрастания на пути к святости (с нежелательными, но неизбежными периодическими падениями), как медленный подвиг, делание с осознанием собственного подлинного места в этом мире (смирение), а не просто красивый порыв, спровоцированный всплеском эмоций. Поэтому более свободное осуществление идеалов евангельской любви мыслится как достигаемое не сразу и по мере духовного роста, сопряжённого с молитвой и аскезой.

В–третьих, под любовью понимается в первую очередь не сентиментальное переживание и не эмоции (а именно так данное слово стало пониматься в современном контексте и с таким значением вошло в широкий обиход), хотя и эмоции радости по отношению к врагам возможны. В любви основным является волевое стремление совершения блага и непричинения зла, осознанное как правильное (безотносительно к тому, какими эмоциями, радостными или тяжкими, это будет сопровождаться). Своеобразный «минимум» любви к врагу – непричинение ему морального и физического зла и молитва за него.

Христианская этика не является «непротивленческой» и не призывает к непротивлению физическому насилию, поскольку это привело бы к неограниченному распространению зла и, в конце концов, к вхождению зла в душу самого несопротивляющегося, поскольку он внутренне его принял, духовно капитулировал перед ним. Сопротивление злу

допустимо, хотя и вынужденно (менее совершенно, но не греховно в строгом смысле) в случае, если зло ясно выражено, носит открытый физический характер и угрожает другим людям, помимо самого человека, решающего вопрос о сопротивлении (если бы отсутствовало последнее условие, несопротивление было бы только его делом и его личной ответственностью).

Под непротивлением недопустимо скрывать трусость, безразличие к происходящему и желание остаться морально безупречным в личном плане, принося в жертву судьбы ближних, потому что христианство не является религией только и исключительно индивидуального спасения, без заботы о судьбах других (в самой церкви есть общинный момент). Вместе с тем не допускается мщение (как физическое, так и любое иное), разгул кровожадных страстей или разрушительных стремлений под прикрытием необходимости сопротивляться. Отсюда взвешенное отношение ортодоксального христианства к войнам при признании подлинного мира как положения дел, соответствующего замыслу и воле Бога. Абсолютный и последовательный пацифизм присущ только некоторым общинам.

Само несовершенство земной жизни, где существует грех, делает неизбежным появление ситуаций, когда силовое сопротивление становится допустимым и даже вынужденно необходимым. Непротивленческую трактовку христианского понятия любви дал Л. Н. Толстой. Его взгляды были оспорены В. С. Соловьевым и подвергнуты последовательной критике И. А. Ильиным, сделавшим вывод об их внутренней несовместимости с христианством. После каждого акта сопротивления злу требуется самоочищение, не исключающее и покаяние. Этика христианства героична, но вместе с тем и вполне реалистична.

7.3.1. Эсхатология христианства

Индивидуальная эсхатология связана с моментом смерти. Общая эсхатология относится к концу истории, который в христианском видении связан со вторым пришествием Христа, остановкой и исчезновением времени, полной победой над сатаной и злом и переходом мироздания в вечность.

Христианство полагает, что история и человечества, и вселенной – явление конечное. Их конец есть сугубая реальность, к которой и направляются все события. Эсхатология и Второе пришествие имеют два аспекта: радостный, связанный с пришествием Бога, и грозный, связанный с тем, что Бог явится уже как судья. Страшный суд мыслится как торжество справедливости Бога, явленной на фоне суда над всей человеческой историей.

Библия утверждает, что вычислять сроки Второго пришествия невозможно и ненужно, хотя по ряду косвенных признаков можно сделать предположения о его приближении. Св. Августин считал, что эсхатологический период начался с основания церкви, независимо от того, сколько он продлится, несколько лет или много столетий. В момент Второго пришествия умершие воскреснут телесно, т.е. их души получат плоть (это очень важный момент, поскольку христианская антропология полагает, что человек, в отличие от ангела, изначально задуман как облечённый плотью, грех же исходит не от плоти как таковой, но от её слабости и от страстей души). Праведники получат свои тела *прославленными,* т.е. очищенными и более совершенными. Здесь видно отличие христианских представлений о человеке от, например, философии Платона и неоплатоников, согласно которой тело есть только «темница души», из которой нужно вырваться. Подобные взгляды часты и у гностиков.

Церковь настаивает на принципиальной конечности человеческой истории, неизбежности наступления апокалиптического, предшествующего концу, периода. Пришествие Христа сопряжено с появлением *антихриста,* его противника, который будет явными и неявными средствами преследовать и духовно соблазнять христиан.

Эсхатологии в Библии посвящена прежде всего книга «*Апокалипсис» Иоанна,* имеющая сложную структуру и насыщенная весьма сложными образами, требующими очень осторожной интерпретации. Так, на усмотрение богословов оставлены слова о «тысячелетнем царстве Бога», которое может быть установлено в апокалиптические времена. Окончательной трактовки этих слов нет. Церковь неоднократно предупреждала, что при серьёзной готовности к наступлению конца истории следует избегать «апокалиптической истерии» и нелепых прогнозов. Не были приняты официальным вероучением и разные варианты милленариз*ма* (от лат. *Mille* – тысяча), или *хилиазма* – учения о том, что Второе пришествие Христа сопряжено с установлением особого тысячелетнего царства. Оказалась принятой точка зрения, восходящая к св. Августину, о том, что под этим царством в Библии надлежит понимать период церкви, уже наступивший. Милленаризм принят в основном в радикальных протестантских общинах, а также есть у некоторых богословов на правах частного мнения.

Христианство сохраняет веру в справедливость Бога и посмертную участь людей. Бессмертная душа водворяется либо в *ад* (место мучений), либо в *рай* (место вечного блаженства). Посмертная судьба, с одной стороны, определяется справедливостью Бога, с другой – делами и мыслями человека, который уже на земле намечает свой путь и своё будущее состояние. Блаженство понимается как чисто духовное, связанное с лицезрением Бога, который сам есть абсолютное благо и совершенство. Райское блаженство не мыслится как вульгарное безделье или телесное удовольствие.

Грешники в аду получают, в сущности, то, к чему они и стремились, ад не трактуется церковью как некая «мстительность» Бога. Высказывается мнение, что грешник, перенесённый в рай, будет страдать там ещё более, так как пребывание там несовместимо с его личностью. Ад – состояние, в котором абсолютно отсутствует Бог. Церковь отвергла учение о временности адских мучений, высказанное *Оригеном* на рубеже II–III вв. Адские муки вечны, и это вносит в христианство элемент реалистичности и даже трагизма.

Человек предстаёт на индивидуальный суд сразу после смерти (есть и вариант понимания, встречающийся у православных авторов, что этот суд носит характер предварительного, а пребывание до Страшного суда в некотором отношении временно), но в конце истории должен быть и *Страшный суд.* Это не просто дублирование уже вынесенного приговора, но суд Бога над всей историей человечества, где люди должны увидеть всю историческую справедливость Бога.

Церковь признает практику молитв за умерших (поминание), которые могут совершаться и во время литургии, и частным образом. Соответственно, признается существование промежуточной категории умерших (ад исключает молитвы, а рай делает их ненужными). Таковыми считаются души, недостойные ада, но по несовершенству жизни не могущие сразу войти в рай. В католицизме это состояние именуется *чистилищем,* именно эти души ждут молитв за них. Пребывание в чистилище иногда определяется земным временем, но это определение условно, поскольку за земными пределами нет земного времени и пространства. В православии аналогом чистилища являются *мытарства,* через которые проходит душа умершего. Спорным является вопрос о молитвах за некрещёных младенцев. Они не запрещаются, но на храмовом богослужении их не поминают. Существует богословское мнение, что их души не заслуживают страдания, но и не вкушают радости, так как, не получив благодати Крещения, просто не могут её вместить.

Интересно отметить, что рай в христианском представлении не только не упраздняет личность (подобно нирване в буддизме), но и не нивелирует личностные качества. Каждый человек получает награду, сообразную с его жизнью и строем личности («сколько может вместить», подобно тому, как разных размеров сосуды могут быть до краёв наполнены разным объёмом жидкости). Не случайно в христианской иконографии рай нередко изображается как иерархически устроенная структура. Вообще же христианское богословие нередко говорит о том, что рай и ад – не столько некое место пространства, сколько состояние. Вместе с тем адский огонь считается не

просто красивым образом, но реальным явлением, хотя и особой природы.

Смерть является одновременно и радостным (встреча с Богом и избавление от несовершенной земной жизни), и грозным (суд) событием. Проявление скорби об умершем, особенно чрезмерной, считается малодушием, недостатком веры, неразумностью, так как встреча праведника с Богом есть наилучшая участь, страшны лишь муки осужденных грешников. Св. Иоанн Златоуст (344–407) говорил, что похороны христиан тем и отличаются от языческих, что там отсутствует плач. Не случайно похоронные ритуалы иногда предусматривают белые, т.е. праздничные, облачения (черные же символизируют именно духовный траур, связанный не с самим уходом, а с необходимостью держать ответ перед высшим судьёй, отсюда и ряд «грозных» молитв и гимнов, этому посвящённых, например католическая Dies irae – День гнева).

Смерть рассматривается и как имеющая педагогическое значение для живых, побуждающая осознать преходящесть земного. Некоторые святые держали на виду предметы, связанные с погребением, и часто молились и размышляли на кладбище.

7.4. Организация и управление христианскими церквями

Уже в первые века христианства существовало разделение на духовенство и мирян со складыванием «монархического епископата», т.е. жёсткого преобладания права и суждения *епископа.* Католицизм подчёркивает особую роль Римского Папы как главы Церкви и всех христиан. Именно папская власть делает католицизм строго централизованной конфессией, имеющей единого главу, у других христиан такой централизации нет.

Христианское духовенство иерархично и включает три ступени (если не считать младшее духовенство, или младший клир) – *диаконов, иереев* (священников) и епископов.

Поскольку вероучительные формулы в самой Библии в чётком виде не содержатся, интерпретация их оставлена решению церкви, выступающей от лица Бога.

Это осуществляется, прежде всего, на *Вселенских соборах*, т.е. съездах представителей разных церковных округов (прежде всего, самого духовенства) для вынесения решения по проблемным вопросам. Собор рассматривает не только саму проблему, но и историю её возникновения, все богословские доводы и контрдоводы.

Католическая церковь уточняет, что решения собора вступают в силу после одобрения (прямого или опосредованного, немедленного или несколько отсроченного) Папой. Часть Вселенских соборов состоялась до разделения 1054 г. В результате православие признает семь первых (относительно восьмого некоторое время шли споры) и на этом их счёт останавливается. Католическая церковь продолжала созывать соборы со статусом Вселенских.

Приведём официальные названия, даты проведения, основные решения Вселенских соборов:

– I Никейский (325 г.) – осудил арианство и принял Символ веры;

– I Константинопольский (381 г.) – утверждён догмат о Троице, окончательно принят Символ веры;

– Эфесский (431 г.) – осуждение несторианства, ввёл догмат непорочности зачатия Христа и признание Девы Марии Богородицей;

– Халкидонский (451 г.) – осуждение монофизитства, ввёл догмат о двух природах Христа в единой ипостаси (личности);

– II Константинопольский (553 г.) – осуждение монофизитства и противников признания Христа Богочеловеком;

– III Константинопольский (680–681 гг.) – осуждение монофелитства, т.е. учения о том, что во Христе было две природы, но только одна воля – божественная;

– II Никейский (787 г.) – осуждение ереси противников почитания икон (иконоборцев);

– IV Константинопольский (869–870 гг.) – осуждение злоупотреблений византийского патриарха Фотия, нагнетавшего конфликт с Римом;

– I Латеранский (1123 г.) – окончательное признание целибата для западного духовенства;

– II Латеранский (1139 г.) – ужесточение дисциплины, запрет симонии (предоставления выгодных церковных должностей за плату), осуждение некоторых еретических движений;

– III Латеранский (1179 г.) – прекращение раскола, вызванного появлением самозваных пап (антипап), принятие мер для исключения подобных случаев;

– IV Латеранский (1215 г.) – новое церковное законодательство, дисциплинарная реформа, упорядочение приходской жизни; признание ересью учения катаров и вальденсов; подтверждение традиционного учения о Таинствах;

– I Лионский (1245 г.) – вопросы о крестовых походах, осуждение ряда лжемистических ересей (не все так называемые крестовые походы были инициированы официальной церковной властью, кроме того, их ход и результаты могли не совпадать с изначальными замыслами);

– II Лионский (1274 г.) – упорядочение церковных доходов, определение правил конклава, избирающего Папу.

Положительное решение вопроса о возможности воссоединения западных и восточных христиан;

– Вьеннский (1311–1312 гг.) – осуждение ряда ересей;

– Констанцский (1414 г.) – ряд организационных реформ и осуждение предреформационных учений Уиклифа и Я.Гуса;

– Ферраро–Флорентийский (1431–1449 гг.) – провозглашение унии с православием;

– V Латеранский (1512–1517 гг.) – предварительные решения о церковной реформе;

– Тридентский (1545–1563 гг.) – программа «католической реформы», усиление дисциплины, осуждение реформационных учений, признание и систематизация традиционной догматики;

– I Ватиканский (1869–1870 гг.) – конституция Pastor aeternus, догмат о безошибочности папских суждений;

– II Ватиканский (1962–1965 гг.) – программа церковных реформ обновленческого характера (относительно статуса этого собора как Вселенского в католическом мире единства нет; приверженцы строгого консерватизма ссылаются на его недогматический характер, делающий его из вселенского обычным поместным, а решения – не обладающими изначальной безошибочностью и, значит, не обязывающими к автоматическому подчинению).

Съезд только одной церковной провинции именуется *Поместным собором* (иногда – *Синодом)* и не имеет привилегии безошибочного решения, которое есть у Вселенских соборов.

Наиболее важные решения соборов, касающиеся вещей, имеющих значение для спасения душ и обязательных для всех, носят именование *догмата.* Он вечен и неизменен, может лишь непринципиально уточняться или получать более полное истолкование, не затрагивающее его сути, без пересмотра. Новые догматы могут провозглашаться, если они не противоречат прежним, хотя православие после VII Вселенского собора воздерживается от таких решений. В XIX в. решением I Ватиканского собора за Папой Римским признано право провозглашать догматические решения и без Вселенского собора. Этой привилегией Папы пользовались три раза (догмат о непорочном зачатии Девы Марии, её взятии на небо, а также

недавнее окончательное осуждение женского священства). Провозглашение такого решения сопряжено с серьёзными богословскими консультациями. Частные и спорные богословские мнения (*теологумены)* в ряде случаев перестают быть таковыми после уточнения вопроса официальным решением церкви.

Жизнь церкви регулируется церковным правом, богослужебный обиход – уставом. Право православной церкви состоит прежде всего из решений Вселенских и ряда Поместных соборов. Католическая церковь в 1917 г. упорядочила и систематизировала каноническое право, издав его в виде единого Кодекса, разбитого на разделы и пронумерованные каноны.

Часть организационных вопросов решается специальными церковными судами и комиссиями.

Церковная территория делится на округа – епархии, во главе которых стоят правящие епископы, законно назначенные на эти должности. Мелкие епархии могут объединяться в более крупные, в том числе *митрополии,* возглавляемые епископом с титулом *митрополита.* У правящего епископа могут быть помогающие (викарные) епископы.

В католицизме все епархиальные структуры в итоге подчиняются Папе.

Православие состоит из нескольких самостоятельных Церквей (*автокефальных*, от греч. «имеющих собственного главу»). Часть из них возглавляется епископами в сане *патриархов.* В их числе и Русская Православная Церковь, в 1593 г. ставшая не только автокефальной, но и управляющейся патриархом. Некоторые имеют статус *автономных,* не имеющих полной самостоятельности. Число автокефальных и автономных церквей не определено изначально, вопрос об автокефалии решается в конкретной исторической ситуации (на практике законными автокефальными церквами считаются те, главы которых внесены в список – *Диптих* – для поминания на торжественной службе). Распоряжения главы автокефальной церкви обязательны только для принадлежащих к ней. Официальной единицей епархии является *приход* – местная

община, во главе которой стоит священник, назначенный настоятелем прихода.

Особым сословием является монашество. Это верующие, желающие вести христианскую жизнь с особой строгостью. Первоначально монашество, возникшее около III в., имело форму индивидуального и коллективного отшельничества. Позже стали появляться общины, регулируемые более чёткими правилами – монашескими уставами. После легализации христианства число людей, искавших более строгой жизни, увеличилось.

Восточное монашество, опирающееся преимущественно на традиции **св. Василия Великого** (329–379) и **св. Феодора Студита** (759–826), более единообразно.

Западное имеет орденскую систему. При общности основных обетов каждый орден имеет свой устав, делающий акцент на разных формах духовной жизни (затворничество, молитвенно–созерцательная жизнь, миссионерство, христианское просвещение, уход за больными и т.п.). Существуют и *третьи ордена* – сообщества мирян, приносящих малые обеты и считающихся членами ордена. Наиболее известными из множества существующих являются *бенедиктинцы, францисканцы, доминиканцы* (все получили названия по именам основателей), *иезуиты* (Общество Иисуса), *цистерцианцы, лазаристы, вербисты, редемптористы.* У многих орденов есть женские ветви.

Монашество, как правило, предполагает жизнь в монастыре, хотя монахи, имеющие диаконский (*иеродиаконы)* и священнический (*иеромонахи)* сан, могут быть направлены и на иное служение. По особому разрешению монах может проживать вне монастыря, в миру.

Принятию монашества предшествует длительный период испытания (послушничества), когда человек проверяет серьёзность своих намерений, верность решения и может на законных основаниях покинуть монашескую общину. Монашеский аскетизм не есть умерщвление плоти в прямом смысле (это было бы самоубийством), а её укрощение и преображение. Кроме того, монах совершает своё делание не только ради себя,

но и за весь мир, то есть монашество трактуется как своеобразное «служение миру через удаление от него».

Крупные монастыри очень часто были культурными центрами. При них существовали учебные заведения, библиотеки, нередко формировались целые философские школы (так, философская школа викторинцев названа по названию монастыря Св. Виктора в Париже).

7.5. Христианское богословие

Христианство признает возможность познания Бога уже в этом мире (разумеется, не полностью, ибо полностью себя познает только сам Бог) и не приемлет агностицизма, согласно которому Бог либо вообще не может быть познан, либо познаётся «не умом, а сердцем». В этом случае религиозная жизнь превратилась бы в хаос, состязание личных мнений, прозрений и догадок. Познание Бога как необходимый путь к нему осуществляется не только через личную молитву, богослужение и благочестивые размышления о нем, но и через процедуры рационального порядка, через богословие (о специфике богословия как своеобразной области знания говорилось в гл. II). Христианство признает естественное и сверхъестественное откровения. Богословие рационально осмысляет результаты откровения.

Богословие трактуется как познание Бога через то, что им сообщено о себе в откровениях. Христианство признает, что все люди являются носителями естественного откровения, когда Бог может быть познан через следы своего присутствия, сохраняющиеся во Вселенной. Таким образом, может быть познан сам факт его бытия, для чего достаточно тщательных рациональных размышлений. Часть истин о нем, например, о его триединой сущности, являются предметом особого, сверхъестественного откровения, которое, превышая разум, не исключает его и не возбраняет попытки рационально и систематически осмыслить данное в откровении.

Источниками христианского богословия являются Библия (как основной) и наследие античной философии (как источник уже имеющихся концепций и методов мышления и рассуждения, причём преимущественно авторитетами являются Аристотель и Платон, а также школы их последователей).

На начальном периоде развития христианства (примерно первые три века) отношение к богословию не было однозначным. Некоторые считали «науку о Боге» языческим заимствованием, высказывались мнения, что богословие тождественно вере в Бога, его прославлению и благочестивой

жизни (подобные взгляды есть у Оригена и Тертуллиана; последнего смущала возможность обращения христианской мысли к наследию языческой культуры, предполагалось что в ней, кроме заблуждений, ничего быть не может). Сам термин «богословие» вошёл в широкое употребление не ранее V в. во многом благодаря св. Августину, одному из первых ситематизаторов богословских проблем.

В истории богословия можно выделить три основных этапа, разделяющихся на более мелкие. Это *патристика, схоластика* и *богословие Нового и Новейшего времени.*

Период патристики на востоке длится до VIII в., на Западе – до VI в. Для него характерно формирование исходной богословско–догматической базы и создание творческого синтеза библейского мировоззрения и античной идеалистической философской мысли, понятой как наследие людей, пытавшихся в меру своих сил познать божественное, и нуждающейся в отборе и обработке.

Затем на Западе формируется классическая схоластика, которая делится на ранний период (VII–XI вв.), зрелый и поздний. Она характеризуется высокой степенью систематизации знания, строгостью построений и выводов, интересом к решению абстрактных проблем, что косвенно способствовало развитию научного знания вообще, в частности – философии и логики. Стержнем её метода является концепция двух уровней знания: сверхъестественного, даваемого через откровение, и естественного, «второго уровня», но относительно самостоятельного и подкрепляющего знание первого уровня.

Расцветом схоластического богословия считают XIII в. Одним из крупнейших теологов зрелой схоластики является св. Фома Аквинский с его фундаментальным трудом *«Сумма теологии»*. Схоластика в её томистской форме (восходящей к трудам св. Фомы Аквинского – слово «томизм» произошло от латинского произношения его имени как Томас) становится наиболее авторитетным направлением западного богословия. В 1879 г. томизм был объявлен официальной философией католической церкви энцикликой Льва XIII (этот этап развития

томизма именуют обычно неотомизмом). Он повлиял на трактовку ряда богословских вопросов.

В период Ренессанса предпринимаются стремления к размыванию схоластики и внесению в неё духа эзотерических, тайных учений неоплатонического толка или нехристианского происхождения, но официальная позиция церкви не претерпевала изменений. Мысль Ренессанса порою нарушала достигнутый в богословии баланс в пользу античных философских традиций, уменьшая библейскую составляющую богословия.

В странах, не затронутых Реформацией, схоластика ещё довольно долго, в течение XVI в., занимала лидирующую позицию.

Новый этап богословия связан во многом со спорами эпохи Контрреформации, при этом сторонники М. Лютера и иных реформаторов создали (или пытались создать) свои богословские системы. Причём со временем они во многом вернулись к схоластическому типу богословия. Богословие этого периода было вынуждено заострять апологетическую (защитительную) проблематику, что было обусловлено распространением свободомыслия и прямого атеизма, решать новые вопросы, принесённые самой сменившейся эпохой (например, конкретизировать учение церкви по социальному вопросу), учитывать данные, полученные рядом наук, включая точные и естественные, а также вести полемику с модернистами, сторонниками полного отказа от традиционного богословия в духе новой культуры.

Возникают варианты богословия, связанные с философией Нового времени. Так, Р. Декарт придавал своей философии и апологетическое значение, считая, что им предложенный метод последовательного сомнения, останавливающегося только на том, что невозможно сомнению подвергнуть, лучше подходит для человека новой эпохи.

Продолжает существовать и схоластика, часто именуемая *неосхоластикой,* в отличие от схоластики Средневековья. Она развивает богословие на новом этапе, к ней примыкают некоторые протестантские богословы.

На Востоке также можно говорить о существовании богословия схоластического типа, но с некоторыми особенностями, не копирующими западную схоластику. Неоплатонические традиции суммировал св. Григорий Палама, выдвинув мистико–иррационалистическую концепцию богопознания, согласно которой сам Бог непознаваем, но познаваемо его сияние, божественная энергия (не путать с энергией как термином экстрасенсорики). Органичное развитие восточного богословия было прервано падением Константинополя в 1453 г.

Богословская мысль была принесена на Русь по мере её христианизации и вовлечение в поле христианской культуры. Основные этапы развития русского богословия во многом совпадают с событиями в жизни страны. Это:

– домонгольский период, когда делаются попытки выработки собственного стиля богословского мышления, отличающегося от принесённого византийского;

– послемонгольский;

– период централизации;

– XVI в., начало первых серьёзных контактов с Западом ввиду доходивших до Руси веяний происходившей там Реформации;

– эпоха русского барокко (XVII в.), когда значительную роль стала играть Киево–могилянская духовная академия и представители близких к ней богословских кругов;

– послепетровский период и усиление контактов с Западом;

– XIX в., включая богословские аспекты споров западников и славянофилов с проектами создания подлинного русского богословия, влияние философии немецких романтиков и Ф. В. Шеллинга, богословие русских духовных школ (академическое богословие);

– Серебряный век, связанный с некоторыми оригинальными богословскими идеями, в том числе и с попытками восстановить более тесную и органичную связь церкви с обществом, особенно интеллигенцией, среди которой наблюдался острый интерес к религиозной проблематике;

– богословие послереволюционного периода;

– богословие рубежа XX–XXI вв.

Как своеобразное явление стоит упомянуть распространившееся в России в начале XX в. имяславие со своими богословскими идеями, во многом тяготевшими к иррационализму. Оно возникло среди монахов Афонского монастыря, восходя к исихазму и неоплатоническим богословским представлениям.

К восточному христианскому богословию также относятся и некоторые иные богословские школы, хотя византийская была магистральной.

Между западным и восточным христианским богословием есть некоторые различия, в том числе и обусловленные особенностями языков и культур.

Богословие проявляло интерес к крупнейшим философам античности, подчерпнув из их концепций целый ряд представлений. Большее влияние на восточное богословие оказала философия Платона, а на западное – философская традиция Аристотеля, но представлять эти две крупные богословские ветви как «платоновскую» и «аристотелевскую» было бы упрощением. И платононизм, и аристотелизм были популярны и на Востоке, и на Западе, причём в различные периоды степень их популярности менялась.

Иногда в деятельности одного мыслителя сочетается и богословие, и религиозная философия (св. Августин, **Григорий Нисский** (IV в.), св. Фома Аквинский, П. А. Флоренский, К. Барт, **Р. Гвардини** (1885–1968), греческий богослов **Н. Ниссиотис** (1925–1986)). Богословской проблематикой порой владели религиозные философы, не бывшие богословами в строгом смысле слова (В. С. Соловьев, **Л. П. Карсавин** (1882–1952), католический философ **Ю. М. Бохеньский** (1902–1995)). Особенностью западного богословия является более чёткое разделение богословия и философии как наук близких, но не тождественных. При этом философия мыслится как умножающая познание Бога своими, именно ей присущими методами.

Церковь признает, что без рационального богословского контроля невозможно стойкое существование систематического вероучения, догматического строя. Оформление и

провозглашение догматов, определение правоверности каких–либо взглядов совершается именно с помощью арсенала богословия.

7.6. Богослужение и Таинства в христианстве

Христианство придаёт важнейшее значение богослужебным ритуалам, полагая, что нормальная религиозная жизнь без них невозможна. Сведение христианства только к моральной проповеди, принесённой Христом, считается невозможным уже потому, что для выполнения таких требований собственных сил человека недостаточно, необходима благодать, получаемая через ритуалы. Церковь неоднократно осуждала как еретические учения о том, что человек может достичь спасения своими силами, используя Христа в качестве примера.

Ритуалы описаны не только в Ветхом Завете, их в Новом Завете совершает Христос. Совершение их является и регламентированным долгом, и потребностью истинно верующего.

Исторически на разных территориях складывались разные типы богослужения, разные литургические традиции. Наиболее известными являются *литургия византийского типа,* совершаемая в православии, и *литургия римская* (латинская), практикуемая католицизмом, хотя последний допускает и использование иных христианских литургий, если они не содержат еретических элементов (этим правом пользуются все католики–униаты). Существуют и более редкие варианты как западных, так и восточных богослужений (например, *литургия армянская).*

Помимо общего выделения богослужения из строя обычной жизни, оно подразумевает использование особых литургических облачений, различающихся для отдельных ритуалов, для разных степеней священства и наделённых определенным значением. Цвет облачений меняется от характера богослужения (день или период церковного календаря, праздник, день памяти того или иного святого).

Основными элементами являются *фелонь,* или *риза* (в католицизме именуемый *орнатом), подризник* (*альба*), *епитрахиль (стола), пояс* (*цингулум*), *поручи–нарукавники.* Головным убором православного священника является коническая *камилавка,* даваемая в качестве церковной награды,

для православного и католического епископа или особо награждённого священника – *митра.*

Ритуалы делятся на храмовые и частные, домашние. К последним относятся, например, обязательные утренние и вечерние молитвы.

Молитва рассматривается как абсолютно необходимая часть религиозной жизни, рекомендуются уже вошедшие в традицию тексты, выверенные вероучительно и аккумулировавшие в себе духовный опыт, которые могут, впрочем, дополняться свободной, произвольной молитвой. Это не просто исполнение обязанности, но и следствие любви к Богу, потребности в общении с ним (церковь предписывает произносить молитвы даже в состоянии духовной вялости и кризиса). Её регулярность независимо от условий – один из принципов христианской *аскезы,* т.е. необходимого пути совершенствования и самодисциплины для обретения спасения.

Основными молитвами являются «*Отче нашь,* "*Богородице Дево радуйся*" (лат. *Ave Maria)* – прославление Богородицы и просьба к ней о молитвенном заступничестве, краткое прославление Троицы, Символ веры (лат. *Credo).*

Храмы являются основным местом совершения богослужений и представляют святыню сами по себе. Их стали активно строить после легализации христианства, когда богослужения стали свободными и открытыми. Крупные храмы называются *соборами.* В польском обиходе храм – *костелом,* в немецкоязычном – *кирхой,* что стало постепенно синонимом протестантского, особенно лютеранского, храма.

Построенный храм специально торжественно освящается. Его использование для иных целей невозможно и влечёт осквернение с закрытием до нового освящения.

В конструктивном решении храма сказалось стремление сохранить сходство с планировкой Иерусалимского храма и одновременно ввести в архитектурный план очертания креста. Кроме того, согласно одной из теорий, на формирование плана храма оказала влияние планировка римских вилл, которые тайные христиане–аристократы предоставляли для

богослужений. Скорее всего, имело место сочетание нескольких тенденций.

Храмы могли иметь разное архитектурное решение в зависимости от особенностей местной культуры, но общий принцип их организации един и остаётся таковым до сих пор (см. рис. 33, 35, 37). Они должны стилистически отличаться от обычной застройки и обычно выглядят архаически, что подчёркивает их вневременной характер.

Храм имеет трёхчастное деление: *притвор* (когда–то там находились кающиеся и только готовящиеся к крещению – *оглашенные), среднюю часть* (в ней сосредоточены молящиеся) и *алтарь* (здесь находится духовенство, он – центр богослужения).

Центром алтарной части является *престол,* на котором совершается таинство *Евхаристии.* Православный престол кубической формы, в католицизме он ближе к параллелепипеду. В храме обычно бывает несколько боковых алтарей, в крупных храмах их может быть много: *приделы* (пристройки), имеющие собственные алтари, освящаются в честь святого или некоторого события отдельно, их название не совпадает с основным названием храма.

В типичном католическом храме алтарь отделяется невысокой перегородкой, в православном – *иконостасом* (высокой «стеной» из икон, расположенных рядами в строго определенном порядке). Последний появился около IX в. как наращение иконами алтарной перегородки, а самые высокие иконостасы сформировались на Руси.

В православном храме сбоку находится своего рода стол–жертвенник, на котором приготовляются хлеб и вино для литургии.

Храм украшается священными изображениями, предусматриваются *амвон* (место для речи священника; в католическом храме он традиционно имел вид подвесного балкончика), места для хора, а в католицизме ещё и для органа. Может иметься *епископская кафедра* (особое кресло для епископа).

Атрибутом храма являются колокола, звон которых меняется в зависимости от типа совершаемого богослужения.

Храм немыслим без особого освещения с помощью свечей и лампад. Начало богослужения сопровождается их зажиганием в алтарной части. Свечи являются и формой денежного пожертвования, и символом молитвенного состояния (горения) души. Их использование связано и с особой символикой пчелы и производимого ею воска, так как пчелы издавна символизировали труд праведника. Для некоторых случаев изготовляются особые свечи. Электрический свет допускается лишь для общего освещения храма, он не имеет ритуального значения и не должен быть слишком ярким, навязчивым.

Храмовое пение строится по особым принципам. Оно должно способствовать молитвенной концентрации и не вызывать эмоциональной экзальтации, не быть сентиментальным. В основе православного и католического традиционного богослужебного пения лежат старые традиции, система *распевов.* Система западного пения, именуемая *григорианской* (по имени Папы, которому приписывается её создание), во многом похожа на мелодекламацию.

Во время богослужения священник стоит спиной к народу и лицом к алтарю, что символизирует его обращённость к Богу и ходатайствование за народ. Служение лицом к народу практикуют сторонники обновленчества (см. параграф 10.4).

Богослужебные тексты обычно строго фиксированы в специальных богослужебных книгах (особенно это относится к основным ритуалам). Важнейшими являются *Служебник* (католический вариант – *Миссал),* содержащий тексты литургии, и *Требник (Ритуал),* регулирующий ряд иных ритуалов. Для епископа предусмотрена специальная богослужебная книга.

Богослужения упорядочиваются церковным календарём, имеющим ряд циклов, периодов. Крупнейшими праздниками являются *Пасха* (Воскресение Христа), вокруг которой исторически и выстраивался весь круг христианских праздников, *Рождество Христа, Троица* (Пятидесятница, праздник сошествия Святого Духа на апостолов, т.е. день возникновения церкви). Православие выделяет двенадцать крупнейших

праздников – *двунадесятых.* Пасха к ним не относится, имея исключительный статус. Это – «странствующий» праздник, её дата определяется специальными расчётами на каждый год особо. Подвижными являются и даты праздников, отсчитываемых от дня Пасхи. Разные дни календаря, связанные с праздниками и днями святых, имеют разное иерархическое достоинство, выделяются крупные и более мелкие. В католическом календаре помимо некоторых собственных святых появились и некоторые специфические праздники (например, праздник тела Христова, акцентирующий реальность преосуществления на Мессе и пребывания Христа в Святых Дарах, праздник Скорбящей Богоматери и т.п.).

Особая святость уделяется воскресному дню, своего рода *малой Пасхе.* В этот день воспрещается тяжёлая работа и обязательно посещение храмовой службы, как и в крупные праздники.

Совершение богослужений обладает цикличностью. Важнейшими являются годичный цикл, закреплённый календарём, и суточный цикл, предусматривающий совершение в определенной последовательности малых богослужений, для которых не всегда обязательно нахождение в алтарной части храма. Порядок этих малых богослужений регулируется *Часословом* (в католической практике – *Бревиарий).* Для православия важен также недельный цикл, когда каждый день недели дополнительно посвящается определенному событию или святому.

Важнейшей составляющей христианского богослужения являются Таинства, под которыми понимаются обряды, установленные самим Христом и сообщающие при соблюдении необходимых условий их совершения благодать в момент их совершения (не до и не после, хотя действие благодати может продолжаться и далее). Понимание Таинств неотделимо от понимания всего христианства и очень важно для этой цели, особенно если учесть, что в них рельефно раскрываются особенности его вероучения и организации.

Церковь определяет седьмеричное число таинств. Прообразы таинств содержатся и в Ветхом Завете, и в ряде иных

религий (омовение водой как очищение, помазание каким–либо веществом и т.п.), но в христианстве они имеют собственную специфическую интерпретацию.

Крещение толкуется как вход в Церковь, сообщает прощение первородного греха (с оставлением, однако, его следов, которые и являются источником слабости и греховных искушений), грехов, совершенных до крещения, присоединяет к Церкви, открывая доступ к другим таинствам.

Крещение является однократным, неповторяемым таинством (повторения возможны лишь в случае серьёзных сомнений в действительности его совершения) и оставляет в душе человека след, неизгладимый никакими грехами. В исключительном (опасность смерти и отсутствие духовенства) случае крестить по кратчайшему варианту в обычной воде может и обязан любой. Необходимое условие – троекратное погружение в воду или обливание ею с произнесением троичной формулы (Во имя Отца, и Сына, и Святого Духа), т.е. оно должно совершаться во имя трёх лиц Троицы.

Крещение связано с присвоением имени (в западном христианстве их может быть несколько).

Ортодоксальное христианство утверждает необходимость крестить детей, так как иного пути присоединения к церкви для них не предусмотрено и, несмотря на отсутствие до определенного возраста произвольных грехов, они несут на себе общие последствия человеческого греха.

Миропомазание (в католицизме – *Конфирмация)* представляет получение Святого Духа, дающего укрепление для ведения христианской жизни. Предполагает помазание *миром* (особым освящённым маслом) с произнесением положенных слов. Таинство однократно и неповторяемо.

В православной практике совершается вслед за крещением, если наличествует миро. В католицизме его совершение отнесено до достижения сознательного возраста, когда человек может более сознательно принять решение о продолжении пребывания в церкви (благодать крещения считается достаточной для спасения и без конфирмации), а её совершение

почти исключительно сохраняется за епископом, конфирманты получают дополнительное имя.

Евхаристия является таинством, связанным с *Литургией* (в католицизме *Мессой,* в просторечии – *обедней*; литургию иногда понимают в широком значении как совокупность богослужебных практик и принципов их организации вообще). Первая Литургия считается совершенной самим Христом на Тайной вечере, когда и были впервые произнесены слова, ставшие центром молитвы священника. Совершать её могут священники и епископы, диакон только помогает во время Литургии.

В определенный торжественный момент при произнесении священником особых предписанных слов специально приготовленные в алтаре хлеб и вино, помещённые в особых сосудах (*потир* для вина и *дискос* для хлеба, латинские названия – *калике* и *патена)* преосуществляются. Под последним понимается невидимое, но совершенно реальное превращение хлеба и вина в тело и кровь Христа, когда сохраняется лишь внешний облик, цвет, запах, вкус, иные физические свойства хлеба и вина, но существа их более нет и не будет. Преосуществление носит характер жертвы и как бы продолжает жертву Христа на кресте, не повторяя её при этом заново, она понимается как бескровное жертвоприношение. Преосуществленные хлеб и вино – Святые Дары – величайшая святыня, когда они сохраняются после литургии в храме, на престоле, в сосуде, называемом дарохранительницей, их святость считается превышающей святость всех икон и иных святынь.

В католицизме существуют особые крестные ходы с вынесением Святых Даров. Св. Фомой Аквинским были созданы специальные гимны, прославляющие Христа в Святых Дарах.

В конце литургии священник, её совершающий, и присутствующие миряне, готовые к этому, *причащаются.* Регулярное причащение считается и долгом, и потребностью истинно верующего, а недопущение к нему – тяжким наказанием самим по себе. Важнейшее условие допуска к причастию – предварительная исповедь с отпущением грехов.

В католицизме месса совершается священником и епископом ежедневно, а с начала XX в. допускается ежедневное причащение. До недавнего времени за мессой и хлебом и вином причащался только служащий священник, все остальные получали причастие только под видом хлеба. Это мотивировалось тем, что Христос, будучи живым, одинаково и полностью присутствует в любой частице Святых Даров, а такое разделение должно подчёркивать важность различия духовенства и мирян, особенно священника, в данный момент совершающего Мессу.

Исповедь представляет таинство отпущения грехов при условии достаточного

покаяния. Подразумевает подготовку, искренний и полный рассказ священнику о сделанных прегрешениях и принятие искреннего покаянного решения всячески избегать греха и поводов к нему. Исповедь обычно завершается отпущением грехов (разрешением), даваемым властью Бога. При тяжких грехах или отсутствии подлинного покаяния оно может не даваться. Помимо наставлений священник налагает *епитимию* (то или иное душеполезное наказание). В настоящее время они обычно не являются тяжёлыми.

Практиковавшаяся в первые века христианства публичная исповедь перед общиной была заменена личной тайной исповедью перед священником с возложением на него строжайшего обязательства сохранения тайны услышанного. К исповеди предписывается прибегать часто, она считается неотъемлемым элементом духовной жизни.

Особой формой покаянной практики, близкой к епитимии, является существующее в католицизме *уделение индульгенций.* Это даруемое властью церкви сокращение положенного человеку временного наказания за грехи (тягот и бедствий на земле, страданий в чистилище). Индульгенция никогда не заменяла исповедь и таинством не являлась. Она предполагает предварительную исповедь, совершение действия, к которому она приурочена (например, посещение определенного храма или прочтение молитвы), и молитву за нужды церкви, а также искреннее отвращение ко всем грехам. Материальное

пожертвование не было обязательным, а с XVI в. отменено во избежание злоупотреблений. Грамоты, подтверждающие индульгенцию, давно вышли из обихода и не составляли её сущности.

Брак (Венчание, Браковенчание) – таинство создания христианского

супружеского союза и получения благодати для создания семьи, «малой церкви», где супруги помогают спасению друг друга и растят детей в духе церковного учения. Сожительство вне церковного брака расценивается как безусловный грех, связанный с блудодеянием.

Брак мыслится как исключительно моногамный и не допускающий никакого нарушения верности. На его заключение церковь налагает массу условий, касающихся, например, веры брачующихся, их конфессиональной принадлежности, намерения принять детей, даваемых Богом (православие и католицизм запрещают любой контроль рождаемости, кроме естественного, предусмотренного природными плодными и неплодными циклами), родства и его степени, наличия или отсутствия обетов безбрачия, прежних брачных уз и т.д. Некоторые препятствия могут быть отменены решением церковных властей. В противном случае брак будет недействительным, останется лишь его видимость и Церковь будет иметь право официально объявить о его несостоятельности, отсутствии.

Вопрос о разводе католическая церковь решает однозначно отрицательно, признавая брак нерасторжимым. Возможно лишь признание его недействительным, если доказано, что на момент совершения наличествовали несовместимые с ним обстоятельства, или разрешение на раздельное проживание (разъезд) без права вступления в сожительство или новые браки. Православие допускает, что брак может стать недействительным и после его действительного заключения, и осуществляет развод, для которого необходима церковная процедура и серьёзные основания. Его получение рассматривается как мера вынужденная и предполагающая покаяние. Число повторных браков ограничено. Для духовенства здесь второй брак невозможен.

Брак как выбор пути сам по себе не считается обязательным для всех (он обязателен для тех, кто хочет заключить супружеский союз). Пребывание в сознательно выбранном безбрачии и целомудрии рассматривается как особый благочестивый выбор и часто сопровождается особым церковным благословением и принесением обетов. Эта особая форма религиозной жизни исторически даже древнее монашества.

Священство (священническое рукоположение) предполагает возведение

человека в духовный сан с получением власти совершать богослужения, наставлять верующих и управлять ими (см. рис. 39).

Власть духовенства считается проистекающей из первосвященнической власти Христа. Духовенство, прежде всего епископы, понимается как основа и стержень церкви, критерий её наличия (принцип «Где епископ, там и церковь»). Власть духовенства, воплощаясь в земные формы, имеет сверхъестественную сущность. При её понимании неприменимы модели, напоминающие «теорию договора», предложенную для описания природы власти в обществе такими философами Нового времени, как **Т. Гоббс** (1588–1679), **Ш.-Л. Монтескье** (1689–1755) и **Ж.-Ж. Руссо** (1712–1778), когда люди просто делегируют свои властные права кому–либо, кто будет осуществлять власть от их имени.

Важнейшим элементом рукоположения является сохранение апостольского преемства, без которого священство в православии и католицизме немыслимо и которое понимается как сохранение непрерывной цепочки законных рукоположений, восходящей в итоге к апостолам, а от них – к самому Христу, совершившему первое таинство такого рода и являющемуся небесным Первосвященником.

Помимо *больших рукоположений* (в диаконы, священники и епископы) существуют *малые* (в низшие богослужебные чины).

Таинство совершается только епископом. Центр таинства – возложение им рук на голову кандидата с произнесением положенных слов. Последний должен пройти все предыдущие

степени священства. Православие и католицизм допускают к священству только мужчин, категорически исключая священство женщин.

В католицизме при рукоположении священник приносит *целибат* (пожизненный обет безбрачия), но на католиков–униатов это требование не распространяется. В православии эта практика редка. Кроме того, почти во всех православных церквах кандидат в епископы должен быть монахом, а значит, автоматически нести монашеское безбрачие.

Таинство пожизненно, хотя священнику можно официально запретить совершение обрядов. Но даже отлучённый священник сохраняет потенциальную священническую власть и при принятии вновь в лоно церкви в новом рукоположении не нуждается. Католицизм акцентирует момент возможности совершения священнодействий в особых случаях (например, над умирающим) даже отлучённым священником.

Священство меняет статус человека и весь образ его жизни, хотя само по себе не делает человека святым. Рукоположенный обязуется носить особую сословную одежду (её нельзя путать с литургическим облачением для богослужений). В православии это прежде всего *подрясник* и *ряса* (в католицизме – *сутана,* конструктивно напоминающая подрясник). Повседневный головной убор – *скуфья* (высокая шапочка, в католицизме ей соответствует черный берет).

Соборование (Елеосвящение, последнее помазание, помазание больных)

совершается над больными и умирающими. Сообщает духовные силы для перенесения болезни, прощение раскаянных грехов, почему–то по уважительным причинам не сообщённых на исповеди, возможно, но не обязательно – выздоровление (только, если оно будет сочтено Богом как полезное для спасения души). Может сочетаться с исповедью и последним причащением, для чего Церковь требует приглашать священника как можно раньше и быстрее, хотя это единственное таинство, которое можно совершить при вынужденной необходимости и в бессознательном состоянии. Неприглашение священника к умирающему приравнивается к духовному убийству. Основанием

для соборования является серьёзная болезнь, в католицизме обычно допуск к таинству более избирательный, чем в православии. Основа таинства – помазание тела больного освящённым маслом (елеем) с произнесением молитв. Соборование можно повторять.

Помимо таинств существуют иные обряды, подчас очень важные.

Прежде всего, нужно упомянуть ритуалы, относящиеся к смерти. Это и молитвы на исход души, читаемые над умирающим или даже им самим для себя при наличии угрозы, погребальные ритуалы (положение в гроб, выставление тела в храме, отпевание, погребение священником тела, панихиды – при определенных условиях церковь лишает недостойных таких почестей; в католицизме существует специальная заупокойная месса, в обиходе не совсем верно именуемая *Реквиемом,* по первому слову её текста, что значит «упокоение»), молебны, крестные ходы, освящения (посвящения предметов Богу для прямого или косвенного служения во славу Его), изгнание нечистых духов (отчитка, экзорцизм, заклинательные молитвы), благословения верующих духовенством.

Особое значение уделяется освящённой (святой) воде, которой приписывается функция отгнания нечистых духов и очищения от дурных помыслов.

Монашеский постриг есть необходимый ритуал принятия в монашество, которое может иметь разные степени, уровни. Монашество подразумевает три обета: бедность, целомудрие, послушание. Монах обязуется носить особые монашеские одежды, состав которых соотносится со степенью монашества. В католицизме особенности монашеских одежд соотносятся со спецификой монашеского ордена.

Ряд периодов и дней года являются постными, когда предписывается ограничение в пище и развлечениях с усилением покаянных молитв и размышлений.

Ортодоксальное христианство осуждает дисбаланс с акцентом лишь на пищевой стороне поста (с превращением его в диету) или только на духовной. По известному выражению «пост

не телоубийца, но грехоубийца», его цель – не истощение тела как самоцель, а покаяние и духовное обновление.

В постные периоды имеются особенности в совершении богослужений. Во время предпасхального *Великого поста* особое значение имеет последняя *Страстная неделя,* начинающаяся *Вербным воскресеньем* (праздником воспоминания торжественного входа Христа в Иерусалим как Мессии накануне страданий и смерти). К этой неделе приурочен ряд особых ритуалов. В католицизме традиционно особой важностью обладала и неделя, предшествовавшая Вербному воскресенью, образовывалось своеобразное великое двунеделие. Выделение двунеделия стало оставляться лишь в последние десятилетия.

Важной частью ритуальной и духовной жизни ортодоксального христианства является иконопочитание. Изображения, по данным церковной археологии, были в употреблении с первых веков христианства (см. рис. 28 и 29). Со временем практика иконопочитания усложняется и углубляется. После эпохи иконоборческих споров, завершившихся VII Вселенским собором, было разработано богословие иконопочитания.

Почитание икон, согласно христианской доктрине, адресуется первообразам изображённых и в итоге самому Богу как источнику любой святости, оно увеличивает прославление самого Бога, а потому не является идолопоклонством.

Вопрос об изобразимости Бога (один из главных аргументов противников иконопочитания) решается главным образом на основании того, что Бог Сын воплотился, а значит, стал видимым, Христос изобразим в силу своего реального воплощения. Таким образом, отрицание правомерности почитания икон оказывается косвенным сомнением в реальности воплощения Бога Сына, т.е. воскрешением учений, которые ещё в эпоху первых Вселенских соборов были отвергнуты Церковью как еретические. Подробное обоснование правомерности иконопочитания дал **св. Иоанн Дамаскин** (ок. 650–749).

Иные лица Троицы, Бог Отец и Бог Святой Дух, изобразимы на иконах только символически, тем более что в Библии

упоминается об их явлении в определенных образах, хотя и без воплощения. Таким же образом изобразимы и не имеющие плоти ангелы, крылья являются символом их «быстроты», способности перемещаться вне времени и пространства.

Святые оказываются достойными изображения в силу того, что причастны к божественной благодати не только душой, но и телом (см. рис. 38).

Акт небрежения или осквернения иконы затрагивает и Бога. Вместе с тем Церковь предостерегает от искажённых форм иконопочитания, когда может быть забыто их подлинное место в богослужебной жизни, в частности, когда происходит фетишизация икон или отношение к ним как к предметам более важным, чем, например, к таинствам.

В практике Православной церкви используется иконостас, который можно рассматривать не просто как упорядоченную композицию из икон, а как одну большую икону (в католицизме алтарная часть иногда тоже закрывалась, для этого могла использоваться специальная завеса).

Иконостас имеет строгую структуру, состоящую из вертикальной оси, делящей его на симметричные части, и горизонтальных рядов *(чинов).* В центре каждого ряда находится определенная икона. К рядам иконостаса относятся:

– *местный,* центром которого являются *Царские врата* – центральный вход в алтарь;

– *праздничный,* включающий иконы с сюжетами событий церковных праздников; *Деисусный,* его смысловой центр – икона Христа с боковыми изображениями Богородицы и Иоанна Крестителя, обращённых к нему (Деисус);

– *пророческий,* содержащий изображения пророков Ветхого Завета;

– *праотеческий,* содержащий изображения «праотцев» – Адама, древних ветхозаветных праведников.

Могут встречаться *Страстной ряд* (изображения сцен страданий Христа), *Святительский* (иконы отцов Церкви) и некоторые другие.

В католической практике изображения обычно сосредотачивались также в определенной последовательности,

за престолом, т.е. скорее позади алтарной части, а не перед ней. Такое сооружение именуется *ретаблем,* запрестольной надстройкой. Они также могли достигать большой сложности и высоты.

Икона создаётся по определенным правилам и не тождественна светскому изображению. В христианстве существует несколько традиций создания изображений, крупнейшие из них могут быть названы *восточной* и *западной.* Они, в свою очередь, имеют целый ряд этапов и изводов.

Восточный свод правил (канон) более строг и предполагает большее использование условно–символических деталей вроде условно–сдержанных поз, использования обратной перспективы как символ того, что изображённое на иконе видится из вечности, нимб как знак сияния святости и т.п. Святых стремятся изобразить в «преображённом» виде, преодолевшими пределы земного существования. Известнейшим иконописцем христианского Востока может быть назван канонизированный церковью **Андрей Рублёв** (конец XIV в. – 1430), написавший известную икону *Троицы.*

Западные изображения часто более реалистичны и имеют некоторые особенности. В определенные периоды (например, в эпоху Возрождения) некоторые художники теряли ощущение границы между светским изобразительным искусством и созданием священных изображений, что вызывало и негативную реакцию со стороны Церкви. На Западе интересны романские и готические изображения, иконы, написанные **Эль Греко** (1541–1614).

Христианская культовая жизнь подразумевает также почитание реликвий, т.е. прежде всего мощей, сохранившихся останков святых («нетление» мощей вовсе не подразумевает полного сохранения тела, обычно речь идёт о его фрагментах). Оно подчёркивает, что святость касается не только души, но определенным образом и тела. Практика сохранения и почитания тел святых довольно старая, в первую очередь стремились сохранять тела мучеников. Мощи хранятся в специальных хранилищах (раках), выставляются в особых сосудах, помещаются в плиты алтарей. Почитанием могут

окружаться и предметы, принадлежавшие святым. Нахождение мощей может быть основанием для признания человека святым, хотя и не является абсолютно обязательным условием этого.

Для элементарного представления о ходе литургии приводим общую схему православной и католической службы (не указываются вариации, касающиеся праздников и особых служб).

В практике православной Церкви используются чаще всего два варианта литургии (св. Василия Великого и св. Иоанна Златоуста), имеющие непринципиальные различия. Во время литургии многократно совершается каждение, для чего используется ладан – ароматная смола. Проповедь может читаться перед благословением или после чтения Евангелия.

Приведём общий порядок православной литургии.

Проскомидия.

Включает чтение духовенством начальных молитв в алтаре, облачение с соответствующими молитвами и приготовление на жертвеннике хлеба и вина, важной частью чего является вынимание частичек из хлеба – просфоры. Завершается особой молитвой.

Литургия оглашенных.

Великое славословие («Благословенно Царство…»).

Великая ектения (особый молитвенный жанр, содержащий ряд прошений, очень распространён на христианском Востоке, содержит ряд разных прошений).

Три антифона (антифоном называются тексты, которые поются двумя хорами попеременно). После каждого антифона – Малая ектения.

Малый вход с выносом Евангелия из алтаря.

Молитва Трисвятого (тайная молитва священника, читаемая во время пения «Трисвятого» («Святый…»).

Апостол (Чтение положенного на этот день отрывка из Библии).

Хвалебное пение Аллилуия.

Чтение положенного на данный день отрывка Евангелия.

Сугубая (усиленная) ектения.

Ектения об умерших.

Ектения об оглашенных, молитва об оглашенных.

Литургия верных.

Великий вход.

– Две ектении.

– Херувимская песнь, подготовляющая Великий вход.

– Великий вход – торжественное перенесение Святых Даров с жертвенника на престол.

Приготовление к преосуществлению.

– Просительная ектения как приготовление к причастию и участию в евхаристической Жертве.

– Символ веры.

Евхаристический Канон.

– Молитва, начинающаяся словами «Достойно и праведно…» и завершающаяся пением «Свят, свят, свят…» (в римской мессе, а также лютеранских и англиканских богослужениях этот фрагмент называется префацием).

– Далее следует тихо читаемая священническая молитва со Словами установления.

– Эпиклезис – призывание Святого Духа на Дары. Эта молитва содержит прошения за живых и мёртвых.

Приготовление к причастию.

– Просительная ектения с упоминанием преосуществленных Святых Даров.

– Молитва «Отче наш».

Причащение.

– Причастие духовенства в алтаре.

– Причастие мирян.

Благодарение и отпуст.

– Благодарственные молитвы.

– Благословение.

– Отпуст.

– Вынос креста для целования.

В качестве Римской литургии (мессы) приводим ритуал с древним происхождением, окончательно утверждённый в XVI в. после Тридентского собора (именуемый *Тридентской мессой).* Он без изменений совершался до 1960-х гг. Позднейший новый вариант представляет собой его сокращение с исключением

некоторых моментов, например, начальной молитвы духовенства на ступенях алтаря и чтения второго евангелия в конце службы, с сильным сокращением Канона.

Во время некоторых Месс добавляются специальные гимны – *секвенции.* Наиболее известными являются *Dies irae* (День гнева) для заупокойных месс и *Stabat Mater* (Скорбящая Мать стояла) на праздник Семи скорбей Богоматери.

Службе предшествует облачение духовенства в ризнице со специальными молитвами. Начинается она с торжественного выхода в алтарь, часто с вынесением креста. Месса может петься или читаться. Нараспев могут произноситься отдельные части (например, Евангелие). Перед началом торжественной мессы может совершаться водоосвящение и окропление святой водой с пением.

Приведём общий порядок католической мессы в том её варианте, который был определен после Тридентского собора (* отмечены части, ликвидированные литургическими реформами 1960–1970-х гг., ** – изменённые или существенно сокращённые в связи с последними).

Подготовительная молитва на ступенях перед престолом.*

Крестное знамение.

Входной псалом*.

Покаянная молитва (исповедание грехов) служащего священника*.

Покаянная молитва сослужащего духовенства и мирян (ни первое, ни второе не заменяют исповедь!)**.

Разрешительная молитва и краткая молитва в форме диалога.

Священник поднимается по ступеням к престолу и читает специальную молитву.

Молитвенное богослужение.

Входное песнопение (Интроит), отражающее особенность богослужения данного дня. *Kyrie eleison* («Господи, помилуй»)**.

Гимн «Слава в вышних Богу…».

Молитва дня (Коллекта, Соборная, т.е. общая, молитва), приуроченная к особенностям службы данного дня, в частности,

к празднику или воспоминанию святого.

Служба Слова Божьего.

Апостол (Чтение определенного на данный день фрагмента Библии).

Градуал (Молитва ступеней)*.

Пение Аллилуия.

Молитва перед чтением Евангелия.

Чтение фрагмента Евангелия, определенного на данный день.

Проповедь (традиционно произносилась со специального высокого амвона), предваряемая крестным знамением.

Чтение или пение Символа веры.

*Основная часть или Месса Евхаристической Жертвы**.*

Приношение даров.

– Снятие покрова с приготовленной пустой чаши.

– Приготовление и возношение хлеба с молитвой.

– Наполнение чаши вином с небольшим количеством воды с молитвой.

– Возношение чаши с молитвой.

– Чтение нескольких тихих молитв, часто с каждением.

– Омовение рук священником с чтением псалма.

– Тихая молитва о принятии Жертвы.

– Обращение к народу и молитва о принятии жертвоприношения Мессы (эта часть по смыслу и функции соответствует восточной проскомидии, но более сжата по времени).

– Несколько тихих молитв.

– Пение или чтение Префация (молитва, начинающаяся словами «Воистину достойно и праведно…»), завершающегося гимном *Sanctus* («Свят, свят, свят…»).

2. Евхаристический Канон.

Основная часть Мессы, в числе молитв содержится призывание Святого Духа на приготовленные дары (Эпиклезис) и произнесение Слов установления, восходящих к словам Христа на Тайной вечере. Поминаются имена святых, особенно – Богородицы, произносятся молитвы за церковные власти, за

присутствующих, за живых и усопших. Традиционно Канон читался священником тихо.

Причащение или трапеза Жертвы.

– Молитва «Отче наш».

– Тихая молитва священника.

– Молитва на соединение вина с частицей хлеба.

– Молитва «Агнец Божий» (*Agnus Dei).*

– Молитва о даровании мира.

– Молитвы священника и причащение служащего священника.

– Чтение присутствующими покаянной молитвы и разрешительная молитва священника*.

– Молитва «Господи, я недостоин…».

– Причащение мирян.

– Несколько благодарственных послепричастных молитв и молитвы на очищение священных сосудов, часть которых связана с содержанием богослужения конкретного дня.

Отпущение народа.

– Слова отпуска.

– Молитва священника о совершенном им богослужении*.

– Благословение народа.

– Чтение «Второго Евангелия"*.

– Затем духовенство удаляется из алтаря.

Можно заметить, что по структуре и составу молитв римская литургия в целом достаточно близка к восточной. При её формировании были заимствованы некоторые элементы литургических практик христиан, живших в галльских провинциях.

Христианство располагает своей символикой.

Основным символом христианства является крест. Ортодоксальное христианство требует его почитания как орудия спасения человека, освящённого смертью Бога и прославленного воскресением последнего.

В употреблении находятся разные конфигурации креста (четырёхконечный, восьмиконечный и т.д.). Крестом увенчиваются храмовые здания, он носится на шее (нательный), является атрибутом одеяния духовенства, им осеняют (крестное

знамение), а также оказывают ему акты почитания – целование креста, коленопреклонение перед ним, вынос во время крестных ходов.

Существует и культ самого креста, который служил орудием распятия (в честь его находки, обретения установлен праздник Воздвижения креста). Во многих храмах хранятся его фрагменты. В эпоху Реформации часто изобличалось более позднее происхождение части таких фрагментов, однако церковь подчёркивает, что само наличие искренней веры приносит благодать даже и в том случае, если реликвия была неподлинной.

В католицизме распространены знаки–аббревиатуры. Это сокращённые имена Иисуса, Марии и св. Иосифа, некоторые ключевые фразы, а также сокращённые названия монашеских орденов, добавляемые к имени монаха.

Католицизм широко использует символ сердца Иисуса как средоточия его любви.

Часто встречается и изображение молитвенных четок (розарий, лестовка), шнурка с бусинами для отсчитывания молитв.

Несторианство и монофизитство

Помимо трёх ветвей христианства – католицизма, православия и протестантизма (см. гл. 7) – существует ряд общин, по разным причинам рано отделившихся и образовавших свои сообщества.

Если кратко суммировать их учения, то можно отметить:

– отрицание божественности Христа, в частности *арианство,* названное по имени основателя, пресвитера Ария, согласно которому Христос сотворён, а его божественность дана ему при сотворении;

– учение, что Христос был позднее только усыновлен Богом, – *адопционизм;*

– учение о наличии во Христе двух природ, но одной общей воли – *монофелиты;* – учение об отсутствии во Христе человеческой природы – *монофизитство.*

Безусловно, среди них выделяются прежде всего несториане и монофизиты.

Несторианство возникло в V в. благодаря деятельности константинопольского патриарха **Нестория** (428–431), не соглашавшегося с преобладавшим учением о природе Христа и преуменьшающим его божественную природу. Это учение возникло в атмосфере *христологических споров* (дискуссий о природе Христа) I тыс. христианства.

Он учил, что человеческая и божественная природы во Христе разделены и, например, страдания божественную природу не затрагивали. Таким образом, единая личность Христа распадалась, а Дева Мария не могла называться Богородицей, поскольку Бога родить невозможно.

Учение Нестория было осуждено Эфесским Вселенским собором (431 г.), давшим импульс к росту почитания Богородицы. Несторианскими являются ряд общин, в частности, Ассирийская Церковь Востока, возглавляемая патриархом с титулом «католикоса» (равносильно титулу патриарха). Эта церковь признает только два первых Вселенских собора.

Монофизитство придерживается точки зрения, согласно которой Христос не имел человеческой природы. Оно возникло в

немалой мере как крайняя реакция на несторианство. В V в. его пропагандистами выступили архимандрит **Евтихий** и епископ **Диоскор**, говорившие о поглощении человеческой природы божественной, в результате чего остаётся только одна. Вариантом монофизитства является учение о единой природе Христа, пребывающей в единой личности.

Это учение в 449 г. признал собор, созванный в Эфесе. Резкий протест против его деятельности высказал представитель Римского Папы и он был объявлен незаконным, неканоническим (в итоге получил прозвище «разбойничего»). Затем монофизитство было осуждено посланием Папы **Льва** I (440–461) и Халкидонским Вселенским собором (451 г.).

Часть христианских общин, придерживающихся монофизитства, именуются дохалкидонскими (ориентальными). Это прежде всего Коптская Церковь и Сирийская Церковь, не признающие Халкидонский собор и все, следующие за ним (см. рис. 43).

К ним относится и Армяно–Григорианская Церковь, хотя её взгляды во многом не являются прямым монофизитством. Уже к V в. она начала обосабливаться. Неприятие идей Халкидонского собора было обусловлено в немалой степени различиями в понимании богословской терминологии, укоренённой в греческой культуре с присущими ей особенностями мышления. В дальнейшем возникшее различие, очевидно, имевшее и языковую природу, закрепилось, а Армянская церковь стала обособленным сообществом, тесно связанным с национально–культурным самосознанием армянского народа.

Церковь возглавляется патриархом с титулом католикоса. Его резиденция находится в Эчмиадзине (Армения). Армянское богослужение сочетает ряд восточно–византийских и западных черт (например, игра на органе), совершается на древнеармянском языке. Часть армяно–григориан заключили унию с Католической церковью (армяно–католики).

В настоящее время делаются попытки смягчить разногласия монофизитов с ортодоксальными христианами путём прояснения несогласий, возникших из–за несовпадений понимания богословских понятий.

Вопросы и задания для самопроверки

Как можно согласовать монотеистический характер христианства с учением о Троице, почитанием святых, наличием икон и чтимых предметов?

Какие основные периоды можно выделить в истории христианства? Какие события (личности) разделяют эти периоды?

Как связано учение об общении святых с практикой молитвы за усопших?

Какие черты сходства и отличия имеют, на ваш взгляд, восточная и римская литургии?

Могло ли христианство не использовать в богословии наследие античной философии? Могло ли оно обойтись без богословия вообще и какой облик имела бы в этом случае христианская религия?

Сопоставьте функцию и значение духовенства в христианстве и иных религиях.

Для чего ортодоксальному христианству Священное Предание?

Какие богослужебные элементы и принципы его организации христианство сохраняет из иудаизма? Что появляется новое и почему? Как это новое связано с особенностями христианского вероучения?

Можно ли считать Воскресение Христа аналогом «умирающих и воскресающих богов» языческих религий?

Каковы, по христианскому вероучению, причины (отдалённые и непосредственные) и последствия (также ближайшие и отдалённые) смерти и Воскресения Христа?

Что общего у всех христианских таинств? Какие признаки, на ваш взгляд, определяют таинство и отличают его от других христианских ритуалов?

Кто является совершителем литургии?

Почему именно таинства занимают высшую ступень в иерархии христианских ритуалов?

Какова роль христианства в формировании культуры разных стран и народов, включая Западную Европу, славянский мир,

Россию?

Что принципиально отличает христианскую литургию от синагогальной службы в иудаизме? А от существовавшей службы в Иерусалимском храме?

Возможно ли, на ваш взгляд, реализовать этические требования христианства? Если да, то при каких условиях?

Список литературы

Августин: pro et contra : антология. – СПб., 2002.

Арсеньеву И. Секты Европы от Карла Великого до Реформации / И. Арсеньев. – М, 2005.

Безансон А. Запретный образ: интеллектуальная история иконоборчества / А. Безансон. – М., 1999.

Браун, П. Культ святых: его становление и роль в латинском христианстве / П. Браун. – М., 2004.

Гильдебранд, Д. Сущность христианства / Д. Гильдебранд. – СПб., 1998.

Карсавин, Л. П. Католичество / Л. П. Карсавин. – Брюссель, 1974.

Лиценбергер, О. А. Римско–католическая церковь в России: история и правовое положение / О. А. Лиценбергер. – Саратов, 2001.

Лобье, де П. Социальная доктрина католической церкви / П. де Лобье. – Брюссель, 1989.

Митрополит Филарет (Дроздов). Пространный христианский катехизис православной кафолической восточной церкви / Митрополит Филарет (Дроздов). – Белосток, 1990.

Наги, С. Католическая церковь / С. Наги. – Рим – Люблин, 1994.

Поль, аббат. Замысел божий и чудеса его милосердной любви: изложение христианского вероучения / Аббат Поль. – Брюссель, 1990.

Поснов, М. Э. Гностицизм II века и победа христианской церкви над ним / М. Э. Поснов. – Брюссель, 1997.

Поспеловский, Д. В. Православная Церковь в истории Руси, России и СССР : учеб. пособие / Д. В. Поспеловский. – М., 1996.

Ранович, А. Б. Первоисточники по истории раннего христианства. Античные критики христианства / А. Б. Ранович. – М., 1990.

Религия и общество: хрестоматия по социологии религии. В 2 ч. – М., 1994.

Рожков, В. Очерки по истории Римско–католической церкви / В. Рожков. – М., 1998.

Таевский, Д. А. Христианские ереси и секты I–XXI веков: словарь / Д. А. Таевский. – М., 2003.

Уайбру, Х. Православная Литургия / Х. Уайбру. – М., 2000.

Уотс, А. Ритуал и миф в христианстве / А. Уотс. – Киев, 2003.

Христианское вероучение: догматические тексты учительства церкви III–XX вв. – СПб., 2002.

Глава 8. Ислам

8.1. Возникновение и история ислама

Ислам (от араб. – покорность; предание себя Богу) – одна из трёх монотеистических религий. Наряду с иудаизмом и христианством она входит в группу авраамических религий. Её последователи именуют себя мусульманами *(муслим* – «Предавшийся воле Бога»).

Ислам как религиозное, идеологическое и социальное явление возник в результате сложной эволюции религиозной и социальной ситуации на территории Аравийского полуострова в V–VI вв. Его основателем считается пророк **Мухаммад** (около 570–632) из клана *хашим* родоплеменной группы (племени) *курайш.*

При анализе формирования вероучения ислама разные авторы делают акцент либо на «революционном» характере проповеди Мухаммада, либо на медленных процессах эволюции политеистических верований жителей этого региона к монотеизму, которые и подготовили почву для интенсивного развития ислама. Также неизменно отмечается и географический фактор: наличие торговых путей (а также и иных связей культурного порядка), обеспечивавших связь с христианством и иудаизмом благодаря усиленным контактам населения с носителями этих религий, что сопровождалось и появлением прослойки населения, состоявшей из их приверженцев. Однако роль Мухаммада остаётся в любом случае очень значительной.

Каноническая биография Мухаммада, сохранённая мусульманской традицией, включает следующие ключевые моменты.

Мухаммад родился в Мекке в семье обедневшей знати. Оставшись сиротой после смерти отца, а затем и матери, мальчик оказался под опекой своего деда *Абд ал-Муттaлиба.* Когда тот скончался, опека перешла к его дяде, *Абу Талибу.* Детство Мухаммада было похоже на жизнь детей из бедных семей, оно проходило в работе, в том числе в виде помощи в торговых предприятиях семьи (сопровождение караванов). В возрасте 14 лет он даже принял участие в военных действиях из–за возникших межплеменных распрей. В 594 г., в возрасте 25

лет, Мухаммад поступил в качестве сопровождающего караваны на службу к *Хадид-же бинт Хувайлид,* состоятельной мекканской вдове, на которой вскоре женился. В семье родилось шесть детей: двое сыновей, умерших в младенчестве, и четыре дочери: Рукайа, Умм Кулсум, Зайнаб и Фатима.

Мухаммад был хорошо знаком с основами иудаизма и христианства. На территории Аравии к этому времени уже существовали монотеисты (*ханифы*). Исследователи предполагают, что двоюродный брат жены Мухаммада был христианином. Однако вряд ли Мухаммад воспринял некую эзотерическую традицию, когда сведения о монотеистических религиях активно и свободно распространялись. Существуют предположения о влиянии несторианства.

Исламская традиция напрямую связывает обращение Мухаммада с полученным откровением, говоря о его любви к уединению и созерцанию, в том числе о регулярном месячном уединении. Он часто ходил в пещеру горы Хира и проводил в поклонении десять ночей подряд, а порой и больше. В видении Мухаммаду явился ангел *Джабраил.* Таким образом, *Коран,* священная книга ислама, состоит из записей прямых откровений свыше, записанных со слов Мухаммада. Откровения определяли последнему роль пророка (*наби*) и посланника *(расул*) бога. Истинность пророчеств приняла и поддержала жена *Хадиджа,* а затем и сравнительно небольшая группа сторонников, в которую входили приёмный сын Мухаммада *Зайд,* двоюродный брат *Али,* купец из Мекки *Абу Бакр.* Пророческая деятельность носила скорее закрытый характер. Центральным моментом этой проповеди были монотеизм и провозглашение Мухаммадом себя в качестве пророка Аллаха.

По мере роста общины последователей, возникла возможность открытой проповеднической деятельности, что и произошло в 610 г. Однако проповедь Мухаммада была встречена приверженцами политеизма неприязненно, вплоть до высмеивания и попыток гонений, что привело даже к эмиграции части последователей пророка (они бежали в Эфиопию). Большую роль в поддержке Мухаммада сыграла позиция его дяди, Абу Талиба, который препятствовал расправе над ним,

хотя и не становился приверженцем нового учения. В итоге объявленный всем оставшимся в Мекке мусульманам бойкот был снят. Но Мухаммад не принял компромисса в виде признания верховной роли Аллаха при сохранении культа некоторых особенно чтимых мекканцами божеств, сохраняя ориентацию на последовательный монотеизм.

После смерти жены и дяди, утратив серьёзную поддержку, которую имел в их лице, Мухаммад начинает расширять аудиторию, к которой была обращена проповедь. Он обращается к паломникам, направлявшимся в Мекку, и представителям иных племенных родов, ища сторонников вне города.

Особенный успех такая деятельность имела в Йасрибе (Ясрибе). В 622 г. Мухаммад переселяется в этот город, бывший земледельческим оазисом. Успех проповеди объяснялся как её длительностью, так и располагавшей социально–религиозной обстановкой, где иудаизм, языческие верования и христианство соседствовали. Жители, разделённые по религиозному признаку (ключевые позиции в тот момент принадлежали тем, кто исповедовал иудаизм), враждовали, а новое учение становилось дополнительным фактором в этой борьбе. Миссия Мухаммада оказалась и миссией наведения порядка и установления согласия.

Уже в этот момент происходит формирование *уммы* – общины единоверцев. Роль последней в исламе станет важной. Переселение Мухаммада и уммы из Мекки считается эпохальным событием и служит точкой отсчёта новой эры в представлении мусульман.

Как часто бывает в религиозной практике, смена роли города из–за переселения Мухаммада повлияла на изменение его названия. Он получил название *Мадинат ан–наби* («Город Пророка») или *аль–Мадина* (Медина, «Город»).

Вхождение жителей Йасриба в умму имело не только религиозное значение (формирование общины), но и политическое, так как способствовало сплочению военных сил. Характерно, что согласно заключённому договору, иудеи Йасриба тоже входили в общину, хотя и сохраняли свою религиозную идентичность. Таким образом, Мухаммад

становится не только религиозным, но и политическим лидером, хотя рост его влияния происходил постепенно (на протяжении определенного времени он являлся не столько главой, сколько третейским судьей).

Из мусульман, переселившихся в Йасриб, формируется своеобразное сословие *мухаджиров,* из союзников, происходивших из коренных жителей города – *ансаров* (защитников). Эти категории и составляли основную военную и социальную силу, на которую Мухаммад мог опираться. Наличие в Медине особой оппозиции (*мунафикун*), включавшей в себя представителей разных религий, не помешало ему превратиться в полновластного правителя и расширить своё влияние за пределами города. По мере нарастания конфликта с оппозицией, она была разгромлена, толчком к чему послужила попытка покушения на жизнь Пророка. Таким образом, применение силы стало вполне возможным уже при жизни Мухаммада.

Затем началась борьба против Мекки, которая обретала черты военных набегов, проходивших с переменным успехом. Вместе с этим Мухаммад расширял своё влияние и дипломатическими методами, результатом чего было заключение ряда межплеменных договоров. Одновременно росло число мекканцев, принимавших новую религию.

В 628 г. Мухаммад собрал большое войско и двинулся на Мекку. В местечке ал-Худайбийа мусульмане согласились на перемирие с мекканцами на условиях возможности совершения *ал–хаджж* (паломничества) в Мекку и Мухаммад и его сподвижники совершили *умра* (малое паломничество). В 630 г., после нового вторжения мусульман в Мекку, был заключён договор, позволявший мусульманам совершать туда паломничества каждый год; таким образом доступ в город был в принципе открыт. За древним святилищем Каабой, которое было почитаемо Мухаммадом ещё в начале его деятельности, сохранили статус храма, однако он перестал быть языческим культовым зданием, произошло уничтожение идолов.

В 632 г. произошло последнее *хиджжад ал–вада* (прощальное паломничество) Мухаммада в Мекку. В том же году он умирает.

К этому времени он являлся главой уже довольно большого объединённого государства, ориентированного на достижение единой религиозно–политической цели – распространения ислама. Жизнь и кончина Мухаммада сделали Мекку и Медину священными городами ислама, освящёнными пребыванием самого пророка Аллаха. Тело Мухаммада погребено в главной мечети Медины, получившей название *Мечетъ Пророка.*

Мединский период имел принципиальное значение для истории ислама, поскольку именно тогда формируются вероучение, организация уммы и ритуальный комплекс. По мере этого происходит обособление ислама от иных религий, с представителями которых сперва был заключён союз, а у последователей Мухаммада формируется ярко выраженное сознание своей религиозной самостоятельности и уникальности. Осложнение отношений с носителями иных религий только способствовали этому, в результате чего приверженцы двух других монотеистических религий попадают в категорию заблуждающихся, а ислам оказывается учением, исправляющим искажения этих религий и восстанавливающим истину.

Чётко оформляются необходимые различительные признаки, хорошо выраженные в ритуальных особенностях. Выделяется особый священный день – пятница, *ал–Кааба* становится центральным священным местом, заменившим собой Иерусалимский храм, чем и мотивировалось требование поворачиваться во время молитвы именно в его сторону. Формируются каноны обязательных молитв, очистительных ритуалов, постов, пожертвований. Нормируется семейная и бытовая жизнь, что необходимо и для социальной стабильности, оформляется и система запретов (пищевых – свинина и спиртное, а также распространявшихся на иные сферы быта, например, запрет азартных игр). Начинается строительство собственных культовых зданий.

Представления ислама о браке были освящены самим Пророком, который после смерти первой жены заключил ещё десять брачных союзов. Однако из–за ранней смерти сыновей, потомков–мужчин он не оставил. Мухаммада пережила его дочь *Фатима.* Её брак с двоюродным братом Мухаммада, *Али бен*

Аби Талибом, даёт начало особым династиям, восходящим к сыновьям Фатимы: *тарифов* (происходящих от *ал–Хасана*) и *сайидов* (происходящих от *ал–Хусайна).*

Смерть Мухаммада поставила его приверженцев в затруднение: никаких распоряжений относительно возможной передачи власти и иных действий он не оставил, а исчезновение Пророка предполагало прерывание контакта с Аллахом, поскольку он оказывался уникальным связующим звеном между богом и уммой. Политическое преемство могло перейти как к ансарам, так и к мухаджирам, которые имели свои обоснования этого. Ситуация осложнялась появлением «лжепророков», пытавшихся присвоить себе эту функцию в спонтанном, харизматическом порядке. Двойственный характер лидерства Мухаммада делал неизбежным и религиозное преемство, хотя миссия самого пророка была уникальной. Однако возникновение династии его преемников было возможным.

Победа осталась за мухаджирами, а умма избрала преемника, которым стал **Абу Бакр ас–Сиддик** (572–634). Именно он получил титул халифа – преемника *(халиф расул Аллах* – «заместитель посланника Аллаха»). Таким образом, управление уммой становится уделом халифов, в истории ислама начинается новый период. Халифы наследовали как политическую власть, возглавляя государство, обретшее название *Арабского Халифата,* так и религиозную миссию, продолжая реализацию перешедшей в их руки религиозной программы.

Абу Бакр продолжил курс на расширение государства. Смятение, вызванное смертью Мухаммада, вызвало и такое явление, как отпадение от ислама (*ар-рида*), что обусловило потребность обращения в ислам не только изначально не принадлежавших к нему, но и отпавших. Первый халиф взялся и за выполнение этой задачи. Важным деянием Абу Бакра было распоряжение о формировании текстов Корана.

После смерти Абу Бакра практика избрания была возобновлена. Таким способом был избран следующий халиф, **Умар Бен ибн ал–Хаттаб ал–Фарук** (ок. 585–644). И он, и его предшественник выдали в своё время за Мухаммада своих

дочерей и приходились Пророку родственниками. Халиф Умар не только продолжил завоевательные войны (в числе завоёванных оказались, в частности, Ирак, Сирия, Ливия, Армения, Антиохия), но и предпринял меры для внутреннего укрепления единства государства – отменил практику раздела завоёванных земель между теми, кто участвовал в завоевательной войне. Вместо этого вводились *ата* (жалованье) и *ризк* (паек). Подобные меры имели административное и экономическое значение. Также была упорядочена система налогообложения, установлены новый календарь и летосчисление. Последние меры указывали на формирование нового культурного и государственного самосознания.

Третий халиф, **Усман (Осман) ибн Аффан** (ок. 575–656), также находился в родстве с пророком – был женат на двух дочерях Мухаммада. Именно при нем стала открыто осуществляться практика покровительства родственникам халифа, которые начали превращаться в прослойку своеобразной знати, что вызвало в итоге раздражение и протесты. Попытка Усмана расправиться с недовольными, подавшими жалобу на одного из его родственников, спровоцировала переворот и убийство халифа. В правление Усмана продолжалась унификация текстов Корана.

Насильственная смерть Усмана привела к многочисленным внутренним раздорам, страна оказалась в положении гражданской войны, поэтому условия правления следующего халифа, **Али бен Аби Талиба** (?–661), были особенно сложными. Возник конфликт между разными ветвями родственников Мухаммада.

Правление первых четырёх халифов, называемых в исламской традиции «праведными», завершилось в 661 г. Между халифом Али, бывшим мужем Фатимы, дочери Мухаммада, и Муавией, братом халифа Усмана (принадлежавшего к роду *Омейядов),* сирийским наместником, возникла борьба за власть, перешедшая в вооружённый конфликт. Появилась и третья сила – хариджиты (вышедшие), часть войска Али, не принявшая условий компромиссного перемирия между двумя претендентами на власть. В результате покушения Али умирает.

Важнейшими последствиями оказались:

– раскол мусульман на две ветви с появлением шиизма и суннизма;

– прекращение практики выбора халифов с заменой её наследованием;

– уменьшение темпов роста арабского государства.

Однако, несмотря на прекращение первоначального очень интенсивного расширения исламского государства с поглощением целого ряда народов и культур, к моменту смерти халифа Али исламский мир уже сформировался, причём ислам оказался важнейшим фактором формирования новой культуры. При этом все же не происходило полной исламизации и арабизации народов, включённых в халифат. Ситуация поменялась в XIII–XIV вв., когда не принадлежащие к исламу превращаются в религиозные меньшинства. При этом в религиозных и политических судьбах исламского мира наблюдается единообразие. Раскол ислама на суннитскую и шиитскую ветви совпадает с распадом халифата с последующим формированием отдельных мусульманских государств.

Сделанные выше упоминания о родственниках Пророка затрагивают вопрос об их статусе. Родственники получали определенные выгоды, это положение возникло ещё при жизни Мухаммада. Равным образом, возможность получения привилегий появилась и у его потомков, линии которых восходят к браку Фатимы. Но только третий халиф стал откровенно покровительствовать своим родным, предоставляя им неумеренные привилегии. Имелись как сторонники, так и противники особых притязаний потомков пророка (а мужчины могли, помимо прочего, претендовать и на власть), отношение к ним становилось одним из поводов для раздоров между разными династиями, борьба которых началась после смерти четвёртого «праведного халифа». В VIII в. их права были официально подтверждены и закреплены. Родство влекло как материальные (освобождение от налогового бремени), так и моральные (почётное положение) выгоды. Однако в среде самих потомков началась борьба, обусловленная разной степенью близости к Мухаммаду. Наряду с собственно потомками Пророка

выделилась особая категория людей – потомки «праведных халифов», образовавшая ещё одну элитную группу с наследуемой принадлежностью. Однако ввиду возможности передачи родства как по мужской, так и по женской линиям, число потомков Мухаммада выросло настолько, что они разместились на всех ступенях социальной лестницы, при этом особенности их положения стали зависеть от условий жизни в конкретном государстве. В ряде стран представление о праве потомков Мухаммада на власть сохранилась до XX в.

8.2. Вероучение и ритуалы ислама

В отличие от христианства, ислам не знает официальных институтов провозглашения и утверждения догматов. Согласно весьма распространённой точке зрения (изменения отдельных воззрений в зависимости от направления будут рассмотрены в параграфе 9.3), укоренившейся среди мусульман–суннитов, сущность этой религии (ар. *ад–дин*) состоит:

– из *ал–Ислам* как совокупности пяти *аркан* – основных религиозных правил;

– *ал-иман* («вера») как веры в истинность Аллаха и всех откровений, ниспосланных через Мухаммада;

– *ал–ихсан* как полного принятия всех догматов и предписаний веры.

Догматика ислама включает в себя ряд положений. Обычно насчитывают пять основ веры:

– вера в единого бога;

– вера в справедливость Аллаха;

– вера в пророческую роль Мухаммада;

– вера в воскресение, загробную жизнь и День суда;

– признание имамата–халифата.

Ислам строго монотеистичен, подчёркивает непостижимость бога. Это предполагает отвержение возможности его воплощения, в том числе и в том виде, в каком это знает христианство. Христианское учение о Троице отвергается как отрицающее единство бога. Для представления о замыслах бога характерно преобладание фаталистических настроений, в большей степени акцентирующих покорность перед неизреченной волей Аллаха.

Человек создан Аллахом из глины, сгустков крови и души – частицы Аллаха в человеке. После его смерти душу встречают два ангела – *Накир* и *Мункар,* которые определяют дальнейшее её пребывание в *ал-джанна* (рай) или *джаханнам* (ад). Эсхатологические представления ислама имеют ряд особенностей. Рай, согласно Корану – сад, где все наслаждаются изобилием и счастьем, там протекают три реки из воды, молока, вина и мёда, деревья постоянно плодоносят, нет

недостатка в пище, праведников в раю услаждают вечно молодые и прекрасные гурии. Господин рая – ангел *Редван.* Ряд исламских авторов предлагает считать такие материальные образы не прямым описанием, а условным отображением небесной радости. Ад – огромная яма, состоящая из семи ярусов, к которым ведут семь ворот. Здесь грешников в зависимости от их преступлений и грехов ждут страшные муки железом, огнём, кипятком, гнойной водой и холодом. Управляет адом ангел *Малик.*

При толковании божественной справедливости акцент также делается на абсолютной непостижимости воли Аллаха.

Первый аркан, «столп веры» ислама, Аш–шахада («свидетельство») – важнейшее положение исламской догматики, выражаемое формулой Ла илаха илла Ллаху ва Мухаммадун *расулу Ллахи* («Нет никакого божества, кроме Аллаха, и Мухаммад – посланник Аллаха»; произнесение этой формулы является условием принятия ислама). Эта формула содержит два первых и наиболее важных догматических положения ислама:

– *Ат–таухид* (исповедание единобожия): Аллах – единственный бог, и других не существует. Он – творец мира и человека, господин Судного дня, всезнающ, незрим и не имеет обличия;

– *Ан–нубувва* (признание пророческой миссии Мухаммада): с сотворения человека Аллах ниспослал людям тысячи пророков (Коран непосредственно именует 28), наиболее важными из которых являются: *Адам, Нух* (Ной), *Юнус* (Иона), *Гарун* (Аарон), *Ибрагим* (Авраам), *Мусса* (Моисей), Иса ал–Масих (Иисус Христос) и т.д., но наиболее могучим и последним из всех пророков является Мухаммад. Сама деятельность более ранних пророков была предсказанием появления Мухаммада. Несмотря на то, что чисто пророческая функция Мухаммада не допускает его обожествления, признать за ним (а также за иными пророками) особый статус необходимо. По отношению к Мухаммаду это выражается в признании его безошибочности. Вера в особую миссию Пророка сливается в единый комплекс с верой в Аллаха, становясь вероучительным ядром ислама.

Мухаммад может выступать и заступником, который осуществит эту функцию в конце времён.

В исламе существует эсхатологическая концепция *йаум ал–кийама* («Дня воскресения»), которому будут предшествовать множество эсхатологических предвестников: упадок веры в виде возврата к язычеству, падение нравов, эпидемии и землетрясения, появление 30 лжепророков, последний из которых, *Даджаль,* падёт от руки *Исы ал–Масиха* (Иисуса Христа). Здесь имеют место параллели с христианским учением о Страшном суде и предшествующем явлении Антихриста. Основа эсхатологических представлений находится уже в самой проповеди Мухаммада. Перед концом света архангел *Исрафил* протрубит в трубу *Суур,* от звука которой погибнет все живое, разрушится земля и перестроится мироздание. После второго гласа трубы воскресшие прибудут на поле *Махшар,* где будут судимы Аллахом. Каждый будет иметь при себе кирамен катибин (книгу, в которой записаны все его деяния), по которой будет осуществлён суд. На весах *Мизан* будут взвешены деяния каждого, и обиженные смогут забрать добрых дел из чаши весов обидчика. Потом судимые пройдут по мосту *Сират*, тонкому как бритва, и грешники погибнут, а праведники, благодаря сделанному ими добру и жертвам, пройдут беспрепятственно, причём они могут надеяться и на заступническую помощь Мухаммада.

Позднее к учению классического ислама о последнем суде стали добавляться представления и о непосредственном суде сразу после смерти. Некоторые направления в исламе признают перспективу особого тысячелетнего царства, связанную с наступлением конца времён. В исламе существуют погребальные ритуалы, но места захоронений обычно не рекомендуется окружать избыточной заботой. Надгробия должны быть лапидарными и не содержать изображений, хотя порой под влиянием смежных культур они входят в обиход.

Также необходимо отметить и иные вероучительные особенности ислама, некоторые из которых разработаны преимущественно в предании, а некоторые имеют существенно различающиеся трактовки в разных направлениях.

Вера в ангелов, джинов, шайтанов, демонов.

Представления о сотворении мира, человека, ангельских духов напоминают библейские. Ислам предполагает веру в ангелов, сотворённых Аллахом. Наиболее значительными являются Джабраил (Джибрил), *Асрафил, Азраил, Микал, Харут, Марут* и т.д. Однако часть их отпала от Аллаха и стала злыми духами, демонами и шайтанами. Их возглавляет *Иблис* (Шайтан). Он ослушался Аллаха и не стал поклоняться человеку. Учение об ангелах в значительной мере схоже с имеющимся в иудаизме и христианстве. И ангельские, и нечистые духи организованы иерархически. Демонологические представления ислама порой дополнялись через народную демонологию, из местных религиозных традиций.

2. *Вера в несотворенность, извечность и святость Корана, основной священной книги.*

Коран, Ал–Куран («чтение вслух, наизусть») – запись пророческих откровений Мухаммада, передававших непосредственную речь Аллаха или его мысли через ангела Джабраила. Их фиксация была осуществлена в правление халифа Усмана комиссией, возглавляемой *Зайдом бен Сабитом* в 650–х гг. (при жизни самого Пророка текст передавался преимущественно в устной традиции). Процесс выверения канонического текста продолжался более двух столетий. Текст Корана содержит 114 сур (глав), состоящих из айатов (стихов). В расположении сур используется количественный принцип: убывание длины глав. В сюжетно–тематическом отношении Коран содержит много аналогий, восходящих к Библии: как к Ветхому, так и к Новому Заветам. Его основная идея – проповедь единобожия, предупреждение о Судном дне, поучительные рассказы, в том числе о наказании за многобожие, напоминающие библейские. Коран считается предвечным и несотворенным словом бога. Такое представление о том, что Коран существовал извечно и только позднее явился в записанном виде, напоминает представления иудаизма об извечно существующей Торе.

Однако последовательно придерживаться принципа «одной книги» не удалось. Возникает предание – *Сунна* – как толкование

Корана. Необходимость в толковании, а значит, в упорядочении этого толкования – общая необходимость для всех религий, опирающихся на священные книги. Устная традиция интерпретации Корана сама начала фиксироваться письменно, складываются целые школы его комментаторов–экзегетов. Традиция толкования текста Корана развивается вплоть до современности. Помимо собственно религиозного, Коран имеет, как и Библия, общекультурное значение, а развитие методов его толкования оказывало влияние на развитие логических, лингвистических и герменевтических идей.

Основа Сунны – *хадисы,* дополнительные устные рассказы, которые после отсеивания некоторых из них и были собраны в несколько канонических сборников. Хадисы повествуют о тех или иных событиях жизни Пророка. Сунна оформлялась в условиях конкуренции разных религиозных группировок, в связи с чем по поводу одних и тех же текстов могли высказываться совершенно разные мнения, их подлинность и признавали, и отвергали. Отбор хадисов предполагал развитие текстологических навыков (начиная с умения сверять версии повествования об одних и тех же событиях). Период активного формирования состава Сунны происходит с VII по XIII в.

Вера в ал-кадар (божественное предопределение) является одним из аспектов

представлений о всемогуществе и справедливости Аллаха.

Акцент на покорности абсолютной предвечной воле отражён в самом названии данной религии. В силу безграничной власти Аллаха, жизнь человека, все его помыслы и дела предопределены, в силу чего ислам часто именуют религией фатализма. С этим представлением связан вопрос о свободе воли человека, многократно обсуждавшийся в исламском богословии.

Вера в бессмертие души.

При создании человека Аллах вдохнул в человека душу, которая является вечной и неуничтожимой божественной субстанцией.

Основные предписания закреплены в пяти *столпах* ислама, которые были сформированы уже в ранний период

существования уммы.

Первый – исповедание веры, о чем говорилось выше.

Второй – Ас–салат («Молитва») – молитва мусульман, восходящая к практике Мухаммада, но чётко зафиксированная позднее, в Сунне. Ежедневный молитвенный цикл состоит из пяти *фард:* первая – *салат ас–субх* (на рассвете), вторая – *салат аз–зухр* (в полдень), третья – *салат ал–аср* (предвечерняя), четвертая – *салат ал–магриб* (на закате), пятая – *салат ал–иша* (с наступлением ночи). Помимо этого, обязательной является коллективная молитва в мечети в священный день недели – пятницу. Молитва предполагает ритуальную чистоту; так, место, где она произносится, должно быть ритуально чистым. Ислам вообще сохранил представления о ритуальной чистоте и очистительные ритуалы. Очистительной способностью наделяется вода, но при необходимости, например в условиях пустыни, она может быть заменена песком.

Все элементы молитвы зафиксированы в VIII в. **Мухаммадом аш–Шайбани** (749–804). Основой ас–салата является *ракат* – распорядок строго определенных молитвенных поз и движений, сопровождаемых молитвенными формулами. Для исключения ошибок молящиеся должны ориентироваться на действия стоящего перед ними духовного лица. Он совершает следующие действия:

– после *вуду* (ритуального омовения водой), не надевая обуви, становится лицом к

кибле (по направлению к Мекке), и, опустив руки вдоль тела, произносит *такбир* (формулу возвеличения Аллаха);

– *кийам* (взяв левую руку в правую, и прижав их к груди) читает *Фатиха* и суру Корана, совершает *руку* (поясной поклон с упором рук в колени) и произносит хвалу Аллаху;

– выпрямившись с руками вдоль тела, произносится *тасми* («Да услышит Аллах того, кто восхвалил его»);

– опускаясь на колени, верующий совершает суджуд (земной поклон, касаясь лбом земли);

– выпрямившись и *джилса* (садясь на пятки) произносится фраза «Велик Аллах»;

– повторяется земной поклон и формула восхваления Аллаха, после чего верующий поднимается на ноги и становится, опустив руки одна в другой.

При повторении *раката* все действия воспроизводятся в той же последовательности. При завершении *ас–салата,* молящийся, выпрямившись и *джилса* (садясь на пятки), произносит формулу *шахады,* и, повернув голову к правому плечу, произносит формулу «Мир вам и милосердие божье».

Молитва сводится к восхвалению Аллаха и исключает просьбы. Все молитвенные формулы обязательно должны произноситься на арабском языке. Мусульмане также, помимо основной молитвы, читают *дуа* (араб, мольба, молитва) – произвольную молитву, произносимую в различных жизненных ситуациях, не привязанную к определенному времени и состоянию чистоты. Она может произноситься на национальном языке. Её часто читают после совершения намаза.

Культовым зданием является *мечеть,* архитектура которой имеет ряд традиционных особенностей, в том числе наличие особых башен – минаретов, с которых особый человек – *муэдзин* – призывает к молитве, особое углубление в стене, ориентированное в сторону Мекки – *михраб,* куда направляются взгляды молящихся (см. рис. 36). Здание мечети может использоваться и для некоторых иных целей, помимо ритуальных, связанных с отправлением культурных нужд и делами милосердия. Архитектура мечетей со временем стала очень развитой и породила целое направление исламского религиозного искусства. В исламе нет организации приходского типа, верующие не приписаны к определенному храму.

Духовное лицо в исламе не является аналогом христианского священника, как часто полагают. Это, скорее, наиболее авторитетный член общины (только в шиитской ветви бытует представление об особой сверхъестественной роли служителей культа). Служитель, возглавляющий коллективную молитву в мечети, именуется *имамом.* На его выбор влияет авторитет и полученное религиозное образование, включая знание исламского права.

Ислам запрещает создание изображений человека и животных, полагая, что такой акт равносилен акту творения, а значит, противоречит первому вероучительному положению. Поэтому никаких изображений в мечетях нет, а изобразительное искусство ислама разрабатывало искусную орнаментику (при этом народы тех стран, где ислам распространялся под влиянием арабской культуры, создавали собственные варианты религиозного искусства с тем, чтобы отличить его от восходящего именно к арабской традиции). Вместе с тем в отдельных исламских культурах данный запрет соблюдается менее строго. В мечети предусмотрена специальная кафедра для проповеди, которую произносит имам. Инструментальная музыка отсутствует, хоровое пение не практикуется. Женщины в мечети отделяются от мужчин.

Культ святых получил значительное распространение в исламе, что вызвало отрицательное к нему отношение со стороны некоторых приверженцев чистоты религии (см. параграф 8.3). Святые считаются не только примером, за ними признаются функции ходатаев, что вызывает закономерные возражения, ведь посредническая функция пророков уникальна. Почитание святых возникало обычно стихийно, причём потребность в нем испытывали в большей мере народные массы, для которых святой, обладавший зримым обликом и чисто человеческими чертами, мог оказаться более близким «представителем» потустороннего мира. При этом в религиозные ритуалы и общекультурные традиции, связанные с празднованием дней, посвящённых святым, часто привносились и светские, и безрелигиозные элементы. Подчас празднества могли превращаться в не только светское по содержанию, но даже несовместимое с религиозными требованиями действо.

Некоторые направления ислама вели целенаправленную борьбу с почитанием святых, некоторые, например, суфии, сами активно его насаждали. Если соотносить культ святых с учением классического раннего ислама, то его следует признать появившимся вторично.

Места, связанные с жизнью святых, включая и их могилы, становятся особыми, посещаемыми местами. Иногда их могилы

становятся центром, вокруг которого вырастает кладбище; существует представление, что такой святой будет особо покровительствовать погребённым рядом. Особенно распространён культ святых в суфизме (см. параграф 8.3).

Частью ритуалов являются праздники, однако официальными и полноправными являются только два: праздник жертвоприношения *Куйран–байрам* (от араб. *Ид аль–адха*) и *Ураза–байрам* или *Рамадан–байрам* (от араб. *Ид аль–фитр),* узаконенные традиционным исламом. Остальные, в частности день рождения Мухаммада, а также дни памяти святых и праведников, не являются общепринятыми и канонически утверждёнными. При отсчёте праздничных дат используется лунный календарь.

Курбан–байрам – Великий праздник жертвоприношения, связанный с паломничеством в Мекку. Важной частью этого праздника являются жертвоприношения животных в память о жертвоприношении Ибрагима (Авраама). Рамадан–байрам отмечает завершение обязательного поста в месяц рамадан. Оба празднования обычно растягиваются на несколько дней.

К праздникам можно отнести и священный день – пятницу. Иные распространённые праздники (помимо упомянутого дня рождения Мухаммада): *Лайлат аль–кадар* (Ночь могущества, Предопределения), отмечающий первое откровение, полученное Мухаммадом, *Лайлат аль–исра ва–ль–мирадж* (Ночь путешествия и вознесения) – праздник в честь чудесного путешествия Мухаммада из Мекки в Иерусалим.

Третий – Ас–саум («Пост») – обязательный пост, возводимый к самому Мухаммаду. Заключается в полном воздержании от приёма пищи, питья, вдыхания табачного дыма, употребления наркотических средств, исполнения супружеских обязанностей и всего, что отвлекает от благочестия в светлое время суток в течение 30 дней девятого месяца Рамадана. Это связано с тем, что 27 Рамадана 610 г. Мухаммад начал получать откровения Аллаха. С наступлением темноты запреты снимаются, однако и тогда не рекомендуется придаваться излишествам.

От поста освобождаются в случае чрезвычайных обстоятельств (путешествие, война, болезнь), тогда, когда человек не может отвечать за свои поступки, старики, беременные и кормящие женщины (все, кому пост может причинить вред). К посту не допускаются люди, находящиеся в состоянии ритуальной нечистоты (женщины во время менструации, преступники, осквернившиеся и т.д.). Однако такой пропущенный пост подлежит восполнению в иное время или компенсации в виде уплаты жертвенного выкупа. Окончание Рамадана становится праздником окончания поста.

Помимо обязательного предписанного поста рекомендуются и иные, добровольные.

Четвертый – Аз–закат – обязательный налог в пользу бедных и нуждающихся мусульман, благое деяние, материальная помощь, милостыня (закат, или закят). Его выплачивали только взрослые дееспособные мусульмане. Им облагались посевы, виноградники и финиковые пальмы, скот, золото и серебро, товары. *Нисаб* (облагаемый минимум) продуктов земледелия составляет: урожай сельскохозяйственных культур не менее 975 кг, наличие 5 верблюдов, 20 коров, 40 овец, золото, серебро и товары на сумму не менее 20 динаров или 200 дирхамов. Размер налога – 1/10 урожая или скота, с золота, серебра и товаров – 1/40.

Закат находился в распоряжении *кади* (судья, назначаемый правительством, и отправляющий правосудие на основе *шариата)* и расходовался в течение года в провинции, где был собран. Право на получение помощи имели неимущие, бедняки, сами сборщики заката, лица, заслужившие поощрения, *мукатабы* (рабы, подписавшие соглашение о самостоятельном выкупе), несостоятельные должники, приезжие, не имеющие средств для возвращения. Помимо обязательного налога существует добровольное пожертвование.

Пятый – Ал–хаджж – паломничество в Мекку. Хаджж обязателен для каждого мусульманина. В том случае, когда человек не способен совершить его самостоятельно, он может послать вместо себя *вакил ал–Хаджж* (заместителя). В процессе хаджжа и в состоянии *ихрама* запрещено заниматься торговлей,

сексом, проливать кровь, стричься, бриться, использовать косметику.

Ритуалы хаджжа считаются установленными Мухаммадом во время «прощального паломничества», а в итоге возводятся к деяниям Ибрагима (Авраама), которому приписывают и восстановление Каабы. До въезда в Мекку верующие обязаны пройти обряд принятия *ихрама* – состояния, в котором совершается паломничество (этим же термином называется и вся территория Мекки). Паломник должен совершить очистительные процедуры: омовение, стрижка волос и ногтей, надеть *ихрам* (особая одежда из двух кусков белой материи), голова у мужчин остаётся непокрытой, в качестве обуви используют сандалии. Вступление в состояние ихрама сопровождается чтением специальной формулы, после чего паломник может посещать все святые места Мекки. Выход из состояния ихрама осуществляется через обрезание пряди волос. Главной святыней считается храм Кааба, в одну из стен которого вмурован «*черный камень»,* почерневший из–за грехов людей; рядом находится священный источник.

Существуют два вида паломничества – *ал–умра* (малое паломничество) и *ал–хаджж ал–кабир.*

Первое может произойти в любое время года и заключается в совершении *тавафа*: семикратного обхода Каабы, поклонения «черному камню» и прижиманию к священным стенам, молитв, употреблению воды из источника и *сай* (семикратного обхода между холмами *асСафа* и *ал–Марва).*

Второе может совершаться только один раз в году в месяц *Зу–л–хиджжа.* Оно длится несколько дней.

В первый день проводятся все процедуры, исполняемые при совершении умра. На следующий день происходит посещение долины *Арафат* и молитвенного бдения в течение ночи: *вакуф* (стояние) у горы Арафат до захода солнца и ночная молитва в долине *Муздалифа.* На третий день паломники направляются в долину *Мина,* где бросают семь камней в столб, символизирующий *Иблиса,* преградившего путь Мухаммада, затем следует обряд жертвоприношения животных. После этого, обрив волосы или отрезав прядь волос, они возвращаются в

Мекку для совершения последнего *тавафа* и несколько следующих дней совершают жертвоприношения, вновь посещают долину *Мина,* побивают камнями три столба, символизирующих демонов и языческих божеств.

Совершивший хаджж, получает звание *хаджи* (символом чего является право носить зелёную чалму), повышая тем свой социальный статус.

Иногда не вполне обоснованно к пяти столпам ислама прибавляют ещё один – *джихад* (усилие) – борьба за веру.

Первоначально под джихадом понималась борьба в защиту и за распространение ислама. Позднее этот вид получил название «*малого джихада*», тогда как «*великий джихад*» подразумевал «*джихад сердца*» (борьбу с собственными дурными наклонностями), «джихад языка» (одобрение разрешаемого и порицание запрещённого в исламе), «джихад руки» (наказание преступников).

Согласно *фикху* (доктрина о правилах поведения мусульманина) выделяется несколько категорий людей, с которыми возможна вооружённая борьба.

Догматика ислама тесно переплетается с правовыми нормами. Вся жизнь мусульманина, вплоть до деталей, строго регламентирована:

– *ал-фикх* (глубокое понимание, знание) – доктриной о правилах поведения;

– *аш-шариа* (прямой, правильный путь) – совокупностью правовых, моральных и этических норм ислама, имеющих божественное установление.

Религиозное право является ядром исламского богословия.

Шариат – это *таклиф*, свод предписаний и запретов, которые обязаны соблюдать все *мукаллаф* (совершеннолетние дееспособные мусульмане). Несоблюдение предписаний должно караться *худуд* (наказаниями). Собственно, богословие ислама вытекает из шариатского права. Особенность шариата в том, что он одинаково последовательно нормирует все сферы жизни, а не только непосредственно религиозную. В связи с этим в нем существует два разрядов норм: регулирующих отношения с богом и регулирующих отношения с людьми и различными

социальными общностями. Мусульманское право опирается на Коран и Сунну (последняя необходимо расширяет и интерпретирует первый). Систематическое развитие законодательства начинается с VIII в. Разные школы исламского права расходились в вопросах о том, насколько в уточнении норм можно отходить от строго понимаемой буквы Корана и толковать его расширительно, о том, насколько необходимо согласие разных авторитетов при выяснении спорного вопроса.

Нормативность предписаний ярко проявляется в том, что все действия и поступки мусульманина делятся на группы *(афаалъ–улъ–мукаллафин):*

– *фарз* – действия, обязывающие к их строгому исполнению, за невыполнение действий следует строгое наказание (обязательные поступки). Они делятся на два вида: *фарз айн* – обязанности мусульманина (54 действия), *фарз кифая* – обязанности общины (15 действий);

– *важиб* – обязательные действия, за выполнение которых человек будет вознагражден Аллахом, за невыполнение – наказан (44 действия);

– *сушат* – желательные действия, за выполнение которых приобретают заступничество Мухаммада в Судный день (92 действия);

– *мустахаб* – желательные действия, за невыполнение которых человек не является грешником и не будет отвечать в Судный день (150 действий);

– *мубах* – нейтральные действия, за которые не следует ни награды, ни наказания (60 действий, но в принципе – все, что не запрещено шариатом);

– *хорам* – категорично запрещаемые действия, за выполнение которых следует наказание. Они бывают двух видов: *харам зулми* – вред, наносимый окружающим (100 действий) и *харам гайри зулми* – вред, наносимый себе (144 действия);

– *макрух тахрими* – действия, запрещаемые Мухаммадом, за отказ от них – заступничество Мухаммада и награда, за свершение – незначительное наказание (320 действий);

– *мустакрух* – действия, не являющиеся грехом, но нежелательные, скорее – правила этикета (70 действий).

Таким образом, в шариате выделяются 1049 обязательных, запретных и нейтральных действий. Такая тщательная регламентация всех сторон жизни делают шариат средством унификации исламской культуры, вне зависимости от этнической принадлежности и места проживания.

8.3. Направления и течения в исламе

Поскольку в исламе не существует нормативной догматики, различия между основными школами и направлениями проще всего определяются через их сопоставление.

Во второй половине VII в. сформировалось три течения ислама: сунниты, шииты и хариджиты. Происхождение этих ветвей ислама связано как с политическими процессами в исламском обществе, так и со спорами по богословским вопросам, в том числе связанными с фундаментальными проблемами толкования Корана.

Суннизм (ахль ас–сунна – люди Сунны) – преобладающее направление. Около 90% мусульман принадлежат именно к нему. Характерным для него является признание Сунны, предания, с отвержением добавлений.

Сунна представляет собой жизнеописание Мухаммада, состоящее из *фил* (описания поступков), *каул* (высказываний) и *такрир* (невысказанного одобрения). В какой–то мере Сунну можно сопоставить с христианским Священным Преданием, она выполняет функции дополнения и интерпретации Корана. Из хадисов вытекает разрешение той или иной ситуации, поскольку Мухаммад сам указывает на неё либо словами, либо действиями.

Пестрота текстов, образующих Сунну, возможность её разнообразной интерпретации вызвали появление богословско–правовых школ, *мазхабов,* разрабатывавших разные версии толкования и Корана, и Сунны. Появление таких школ относится к VIII в. В вопросах толкования, определения статуса Корана и Сунны и их соотношения стали прибегать к рациональному осмыслению проблем, внимательному анализу текстов. Можно говорить о формировании богословских традиций. Суннизм базируется на выводах нескольких мазхабов: маликитской, ханифитской, шафиитской и хамбалитской школ. Суннитская традиция использует шесть сборников хадисов, признаваемых подлинными и авторитетными.

Как и любая религиозная община, мусульмане должны были определиться с характером власти в ней, представлениями о её

источнике, конкретном способе выражения и нормировании. Смерть Мухаммада лишила их лидера с харизматическим авторитетом, не подвергавшимся сомнениям. Здесь у суннитов возобладал общинный принцип: в центр власти была поставлена умма, а авторитет каких–либо посредников между ней и Аллахом отвергнут. Соответственно, отвергнуто и представление об особой, божественной функции халифа Али и вытекающее отсюда особое положение его потомков. Все четыре халифа (имама) были признаны праведными. Умма получала право выбирать главу самостоятельно, но происходить он должен был из курейшитов. В суннизме отсутствует нечто подобное преемству у традиционных христиан. Возобладало представление о коллективной общинной власти. Конкретизация суннитской доктрины происходила в процессе полемического противостояния шиизму.

Шиизм (шиа – группа приверженцев) появляется в VII в. и вызывает оформление суннизма, выступившего в качестве оппозиции. Внутренне шиизм не столь консолидирован, как суннизм и включает несколько более мелких направлений.

Основным вопросом, сделавшим шиизм отдельным направлением, был вопрос о власти. Идеолог шиизма **Абдалла ибн Саба** развивал идею преемничества пророческой власти. Пророк не передаёт власть, равную собственной, но избранный им помощник обладает своей властью, ставящей его в особое положение.

Халиф Али выступал как помощник Мухаммада. При этом указывалось на наличие аналогичных помощников у других пророков (Моисей и первосвященник Аарон, Иисус и апостол Петр). Признавалась его особая власть и проистекающее из неё особое право на власть, принадлежащее его потомкам. Роль уммы при этом уменьшается, власть династии Али в шиизме стала признаваться самодостаточной и не требующей, в частности, согласия уммы для обретения ею полноты законности. Однако порядок передачи власти от одного потомка Али (имама) к другому не был чётко определен, что сразу создало условия для внутреннего дробления шиизма.

Последовавшая насильственная смерть Али придала ему ореол мученика и укрепила тенденции его своеобразного «обожествления» (полного приравнивания его не только к Богу, но даже к самому Мухаммаду не происходило). В результате изречения Али становятся особо чтимым текстом и фигурируют в виде сборника. Шиизм развил свою традицию интерпретации Корана, чтобы убедительно восполнить отсутствие в нем упоминания об Али, что вызвало даже критику наиболее распространённой версии Корана, отрицание подлинности некоторых его сур и появление преданий, компенсирующих отсутствие в Коране указаний на передачу власти.

Не отвергая Сунну, шииты подчёркивают божественную авторитетность четвёртого из «праведных халифов», Али и имамов, принадлежащих к его роду. Все, что восходит к исламским авторитетам, бывшим противниками этого Халифа, отвергается.

В результате такого понимания института имамов (имамата) возникает не только интенсивное их почитание и строгое подчинение им, но и сакрализация, так что фактически роль имама порой начинает приближаться к роли самого Мухаммада. Это получило и своеобразное мистико–философское объяснение, согласно которому имамат является воплощением божественного света, своеобразным явлением божественного начала в тварный мир. Имамат признается необходимым для спасения, имам получает функции толкователя закона. Шиитская традиция насчитывает 12 имамов, а подлинность Сунны определяется по тому, восходит ли какой–либо её фрагмент именно к ним.

В шиизме выделились умеренная и крайняя разновидности. Для крайних шиитов характерны стремления к все большему обожествлению Али, что входило в противоречие с установками ислама. Несмотря на различение исламским богословием разных видов обожествления человека, из чего можно было сделать вывод о допустимости определенного вида обожествления при абсолютном запрете иных. Провозглашение Али наместником Аллаха становится частью вероучения.

Ещё одна характерная черта шиизма – вера в особого «скрытого имама», последнего исчезнувшего имама, который должен вернуться и явить себя в апокалиптический период, выступая в роли эсхатологического посланника и вестника. Возвращение скрытого имама связано не только с концом истории, но с установлением особого царства справедливости (милленаризм). Письменные распоряжения (*фетвы*), издаваемые шиитскими авторитетами, должны признаваться продиктованными божественной волей.

Поскольку смерть почитаемого халифа Али была мученической, в шиизме сильно развилось почитание праведников, особенно мучеников, что выражается в особом почитании святых мест, связанных с их жизнью (например, *Хусейн*, сын Али). В плане моральных предписаний шииты признали возможность тайного исповедания веры, если её открытое провозглашение угрожает жизни.

Шиизм начал дробиться прежде всего из–за споров о правах наследования, принадлежащих разным потомкам Али. Наиболее крупными разновидностями шиизма являются:

– *кайсаннты* – наиболее рано обособившаяся группа, придерживающаяся крайнего шиизма;

– *зайдиты* – признали пятым имамом *Зайда*, правнука Али. Воздерживаются от обожествления имамов. Это направление относится к умеренному шиизму;

– *имамиты* – признают 12 имамов, считают обязательным признание власти имама как непосредственно и недвусмысленно установленной самим Пророком. После исчезновения последнего имама имамат не прекращается, наступает его новый, «скрытый» период. Соответственно, возрастает роль особых духовных авторитетов, передающих волю скрытого имама, продолжающего невидимое управление общиной. Указанные выше эсхатологические представления формировались именно в имамитской среде. В то же время умеренные взгляды на саму личность имама приближают имамитов к суннизму.

Крайний шиизм – совокупность разрозненных общин последовательно выступающих за обожествление Али и его

потомков. Порою в этой среде появляются и несвойственные исламу вероучительные новшества, вроде представлений о переселении душ (например, исмаилиты, друзы, алавиты).

Хариджиты, представляющие третью крупную ветвь ислама, обособились наиболее рано, ещё во время правления четвёртого халифа Али, их община выделилась, будучи недовольна его компромиссной политикой в борьбе против претендентов на власть. Отделившись, они избрали собственного халифа, признав Али утратившим дарованное богом право быть халифом. Именно из их среды происходил человек, устроивший покушение на Али. Как и при всех крупных разделениях, основным вопросом был вопрос о передаче и способах осуществления власти. Халиф, по мнению хариджитов, выбирается общиной, его происхождение значения не имеет, община сохраняет право не только лишить его власти, но и покарать смертью. Власть халифа была только делегированной властью общины. Хариджиты предъявили и более строгие требования к личным качествам халифа, требовали от него подлинной религиозности. Социальные взгляды хариджитов отличались демократичностью: идеи социального и этнического равенства.

В отношении возможной эволюции вероучения и обрядности ислама хариджиты выступили как консерваторы, негативно относящиеся к нововведениям.

Названия ветвей хариджизма указывает на имена их лидеров.

Азракиты – названы по имени **Нафи ибн аль–Азрака**, руководителя восстания хариджитов в 684–699 гг. в Ираке, которое потерпело поражение из–за межэтнических разногласий восставших – арабов и персов. В конечном счёте оно было жестоко подавлено. Азракиты последовательно применяли жестокие методы по отношению к противникам, в том числе и выходцам из самой хариджитской среды.

Ибадиты. Движение возникло в Басре, название получило по имени руководителя **Абдаллаха ибн Ибада**. К началу VIII в. центр ибадитского движения перемещается в Оман. Территорией

распространения были Ирак, Иран, Аравия, Йемен, Северная Африка.

Ещё одной ветвью хариджизма являются *суфриты.*

К XX в. хариджиты стали малочисленными и утратили своё влияние.

Также следует указать на ветви ислама, имеющие смешанное происхождение или включающие элементы, несвойственные классическому исламу.

Ваххабизм (по имени основателя – **Ибн Абдаллла Аль–Ваххаба** (1703–1797)) – является государственной идеологией Саудовской Аравии. Он возник в XVIII в. как реакция на нововведения в исламе и попытка очистить его от чуждых элементов, своеобразная «исламская реформация».

Основной акцент ваххабизм делает на возвращении к первоначальному исламу как в области вероучения и ритуала, так и культуры и жизненного уклада. Подчёркивается необходимость строгого исполнения коранических предписаний и запретов. Как позднейшие привнесения, противоречащие монотеистической сути ислама, отвергаются почитание святых, музыка и танцы как часть ритуалов, использование молитвенных чёток, почитание святых мест. Для ваххабизма характерна активность, требование деятельного воплощения в жизнь учения ислама, строгое соблюдение традиционного бытового уклада.

О крайних шиитах было сказано выше.

Исмаилиты (VIII в.) являются, по мнению ряда религиоведов, не столько течением в исламе, сколько синкретическим культом. Исмаилизм разделён на ряд ветвей, некоторым из которых присущи специфические взгляды, в том числе скрытое, эзотерическое учение, составляющее суть религиозной доктрины и передаваемое только избранным. Как во всех общинах с эзотерическим учением, познание истины становится постепенным, делится на семь ступеней. В исмаилитские верования входят мистические представления о боге как об абсолютно непознаваемом, но являющем себя миру в виде своих эманаций, что во многом напоминает идеи Каббалы и некоторых христианских мистиков. Исмаилиты заимствовали ряд идей гностиков, активно пользовались философией

античных авторов, допускают возможность переселения душ. Поскольку целый ряд исмаилитских воззрений плохо совместим с Кораном, они развили способы его аллегорического толкования. Допускается появление иных пророков, помимо Мухаммада. В ритуальный уклад исмаилитов также были внесены значительные изменения.

Наличие в доктрине исмаилитов синкретических включений сделало более лёгким приспособление исмаилитов к современным культурным условиям, их движение является очень активным.

Друзы (*ад–дурузийя, алъ–мувахиддун, хакимиты).* Их возникновение связано с именем халифа *аль–Хакима.* Халиф отличался экстремистской религиозной политикой, направленной, в частности, против христиан, однако вскоре радикально поменял взгляды и начал притеснения самих мусульман. В 1017 г. он объявил себя богом, а в 1021 г. исчез при неясных обстоятельствах (возможно, был убит). Немногочисленные сторонники халифа в итоге и образовали данную общину. Из–за переселения сторонников исчезнувшего халифа община сформировалась на территории Ливана.

Община друзов является закрытой, это касается и распространения вероучения, и вступления в неё. Как и все общины эзотерического толка, она подразумевает деление на посвящённых (*уккаль*) и непосвящённых (*джуххаль*). В основу вероучения друзов легла исмаилитская версия ислама.

Объявление аль–Хакимом своей божественности друзы рассматривают как новый момент истории, наступление нового периода, который был подготовлен предыдущими. В свете такого учения даже миссия Мухаммада является подготовительной. Именно аль–Хаким отождествляется с мессией, приход которого ожидается. Поэтому друзы проповедуют напряженное эсхатологическое ожидание. В качестве священных текстов выступают «*Послания мудрости*» (письма аль–Хакима и его учеников).

Представления о космологии друзы во многом заимствовали у крайних шиитов, в том числе идею абсолютной непознаваемости бога и творения мира при посредничестве

божественных эманаций. Многие установления ислама друзы трактуют очень своеобразно: например, пост оказывается воздержанием от передачи истины непосвящённым. Вообще истина является одной из центральных ценностей мировоззрения друзов. Они отказались от ритуала обрезания как знака принадлежности к исламу, многожёнства, от запретов на поедание нечистой пищи. Изменены взгляды на посмертную участь человека: количество душ, существующих в мире, постоянно, поэтому они переселяются в разные тела, накапливая добрые и злые поступки, итог же человеческой жизни будет подведён на суде в конце времён, а привычные представления об аде и рае отвергаются. Взгляды на природу души выразились и в представлениях о путях пополнения общины – в неё может входить только тот, кто родился в семье друзов, так как к нему перешла душа умершего друза.

В богослужение друзы внесли целый ряд изменений, сам ритуал закрыт для непосвящённых. В практику молитвы широко проникла медитация, мало характерная для ислама. Календарь праздников сильно сокращён. Моральная доктрина друзов допускает сокрытие своей религиозной принадлежности под угрозой опасности.

В настоящее время общины друзов сохранились в Израиле, Иордании, Ливане и Сирии.

На раннем этапе развития ислама в нем возникло мистическое учение *суфиев (суф* – грубая шерстяная ткань, накидка). Их часто именовали *дервишами* (нищими). Их отличие от классического ислама состояло в акцентировании мистического познания бога и возможности приближения к нему. Они отказываются, с одной стороны, от рациональных путей богопознания, с другой же – от присущего классическому исламу представления о предельной удалённости бога. В молитвенных практиках суфиев большое место занимают созерцание и достижение экстаза. Экстаз даёт возможность и непосредственного слияния с богом – мысль, чуждая классическому исламу. Одним из крупных проповедников суфизма является **аль–Хасан–аль–Басри** (642–728).

В суфизме существовало огромное количество различных школ и направлений, сильно различающихся по вероучению и методам достижения искомого совершенства. В целом его цель можно определить как освобождение от личностного бытия и достижение слияния с богом. Бог является единственной реальностью, тогда как мир – иллюзия и обман (здесь суфии отходят от традиционной исламской концепции творения мира), все существующее существует только в боге, последний самим существом своим скрывается за видимостью предметной реальности, окружающей человека. Эти взгляды распространяются и на человека, который должен стремиться к наиболее полному слиянию с богом, так как утрата индивидуального бытия станет моментом обретения бытия подлинного. Ряд мотивов учения суфиев напоминают хасидизм и взгляды некоторых мистиков, принадлежавших к христианству, это своеобразный мистический пантеизм. Не случайно в суфизме развита и мистика света, озарения. Достижение этого идеала является конечной целью, все, что ведёт к нему обозначается как путь (*шарик*). Ввиду сложности такого пути, в суфизме большую роль играет институт особых духовных наставников. Поступающий в распоряжение наставника для начала духовного пути именуется *мюридом.* В результате возникло противопоставление наставников официальным духовным лицам. В суфизме нет понятий прошлого, будущего, поскольку эти категории принадлежат только вещественному миру, являющемуся видимостью, нет традиционных представлений о загробной жизни, поскольку все может жить только в боге, а рай и ад предполагают бытие в полной или относительной отделённости от него.

Суфии различали понятия шариата и истины, не абсолютизируя буквальные требования религиозного закона. Шариат является началом пути богопознания, а истиной является только сам бог. В центр духовной жизни становится не строгое исполнение правил, а глубоко личная, даже выстраданная праведность, дающаяся строгим самоограничением и выраженная в мистически понимаемой любви.

Более частные представления о пути могут меняться в зависимости от того или иного варианта суфизма. Он делится на несколько этапов, «стоянок» (*макама*), куда относились покаяние, осмотрительность, воздержание, нищета. В итоге достигается слияние с богом, оно же – обретение подлинной реальности (*хакикат*). Путь настолько сложен, что исключает самостоятельное прохождение, необходимо руководство опытного наставника при условии строгой дисциплины. Созерцание–медитация и экстаз допускают выражение в виде пения, танцев, выкриков. Важное место может занимать регуляция психофизического состояния. Сложность прохождения пути сделала необходимой выработку сложной системы аскезы, в том числе и сохраняющей стремящегося к совершенству от опасных утончённых соблазнов. Одним из них является самонадеянность и самодовольство. Во избежание появления таких опасных настроений предписывается воздерживаться от любого самолюбования, в частности, не давать окружающим повода восхищаться собой. Поэтому среди суфиев распространены такие средства достижения смирения как демонстративное нарушение религиозных запретов, долженствующее вызывать у окружающих осуждение и пренебрежение. В этом выражается своеобразная мистическая диалектика: чем больше нарушаются видимые предписания закона, тем больше возрастает подлинная внутренняя святость. Но не во всех направлениях суфизма такое парадоксальное поведение однозначно одобряется. В суфизме существует и концепция тайной святости, когда святость скрыта от взоров мира, но достигший её пребывает в мире.

Как особенность ритуальной жизни суфизма следует отметить развитое почитание святых, что было совершенно чуждо раннему классическому исламу. Возникновение такого культа у суфиев вполне объяснимо: поскольку суфизм в принципе учит о приближении к богу, фигура святого как и достигшего приближения к богу, и как заступника, сокращающего «расстояние» между богом и верующим, не выглядит противоречиво. Празднуются дни памяти святых, существует почитание их захоронений. Такой развитый культ был одним из

основных объектов критики со стороны апологетов классического ислама. Прохождение духовного пути отмечается особыми обрядами инициации, часто используются практики экстатической молитвы.

Часть суфиев не отвергала полностью рациональное знание, проповедуя соединение мистического и рационального путей богопознания.

Образ жизни, предписанный суфизмом, предусматривает коллективную изолированную жизнь, что и воплощается в общине, братстве. Община суфиев жила в соответствии с системой предписаний и стремилась к обособлению и минимальной зависимости от внешнего мира, включая и независимость экономическую. Ввиду этого общины суфиев обладали собственной микроэкономикой, напоминающей, в частности, микроэкономику христианских монастырей. В то же время суфии не стремились к полной и абсолютной изоляции, так как это затруднило бы проповедь учения и несение истины, часть из них вела страннический образ жизни.

Для всех суфийских орденов характерна строгая внутренняя иерархия. Во главе стоят особо почитаемые наставники – *пиры, шейхи, мюршиды.* Главенство над суфийским братством обычно передаётся по наследству, после смерти руководителя его сменяет проверенный и опытный человек, способный осуществлять подлинное наставничество. Он имеет право утверждения иных, подотчётных ему наставников. Обращённый суфий (мюрид – «ищущий»), должен во всем беспрекословно повиноваться наставнику, что превращало ордена в значительную политическую и военную силу. Суфийский орден включал и людей, заведомо не выполнявших требования аскетики в полном объёме и имевших иной статус.

Суфизм привлекал как представителей малообразованного простонародья, которых привлекала праведность суфийского образа жизни, так и интеллектуалов, привлечённых мистическими построениями, а также тем, что суфийские идеи выражались в самой разной литературной форме, с помощью системы сложных образов–намеков, что породило целую утончённую литературную традицию. Порой проникнутая

мистикой символика была настолько сложна или неожиданна, что создавала иллюзию текста совершенно нерелигиозного, светского. По мнению исследователей, следами суфийской символики отмечены знаменитые четверостишия **Омара Хайяма** (1048–1122), хотя его поэзию в целом вряд ли можно считать типично суфийской. Образы вина, опьянения и любви, наводящие неискушённого читателя на мысль о воспевании примитивных удовольствий, являются частотными в символике суфизма. Кроме того, суфийская мысль выразилась в мистикофилософских сочинениях, также привлекавших интеллектуально рафинированную публику.

Несмотря на ряд расхождений с классическим исламом, суфии все же не входили с ним в острый конфликт, хотя и сохраняли свою обособленность. Значение суфизма важно ещё и потому, что им сформирована собственная, довольно оригинальная культура, в основе которой лежат именно религиозные взгляды и религиозные практики.

Взаимодействие ислама с культурой и пути влияния на неё достаточно сложны, хотя подчас представляются очень односторонне.

С IX в. ислам ощущает потребность в развитии богословской традиции, необходимой для развития и систематизации вероучения. Богословская мысль оказалась тесно связана с исламской философией. Специфика исламской богословской мысли состояла, помимо прочего, в решении проблемы различения правоверных и неправоверных воззрений. Поэтому критерии определения безусловного заблуждения, подлежащего однозначному осуждению, здесь неизбежно иные, чем в христианстве. Однако по мере формирования богословских школ (с возможностью аргументированно отстаивать свою позицию), оснований настаивать на своей правоте у их представителей становилось все больше.

Как и во всех религиях, опирающихся на свод священных текстов, возникала проблема интерпретации Корана, возможности многозначного прочтения и количества законно допустимых способов такого прочтения. Так развивалась герменевтика священных текстов.

Возник и такой феномен, как религиозное вольнодумство, вольная интерпретация вероучения, выборочное признание религиозных истин. Исламское вольнодумство в целом было похоже на вольнодумство, возникавшее в пределах других религий. Немалый след оставила и светская философия, порождённая исламской средой. Она вошла во взаимодействие с еврейской средневековой философией, а косвенно и с европейской.

Своеобразным направлением в богословско–философской мысли являются *мутазилиты*, придерживавшиеся рационалистической традиции и широко привлекавшие для осмысления мировоззрения ислама наследие античной философии. В частности, в дискуссии о предопределении и свободе воли человека, они отстаивали существование свободной воли. Также мутазилиты развили морально–богословские проблемы, прежде всего целую концепцию греха.

Иная линия представлена *ханбалитами* – сторонники предельно строгой религиозной трактовки всех вопросов, с опорой только на Коран и Сунну. Они отстаивали представления о предопределении, отрицая свободу воли, сужали возможность иносказательного толкования священных текстов. Это типичная позиция традиционного ислама суннитского типа. Вообще влияние античной философии, особенно школы Аристотеля, на исламскую мысль не стоит недооценивать. Расцвет исламской философии приходится на XII в.

Структура современного ислама (с поправкой на то, что некоторые общины имеют смешанное происхождение) представлена на рис. 21.

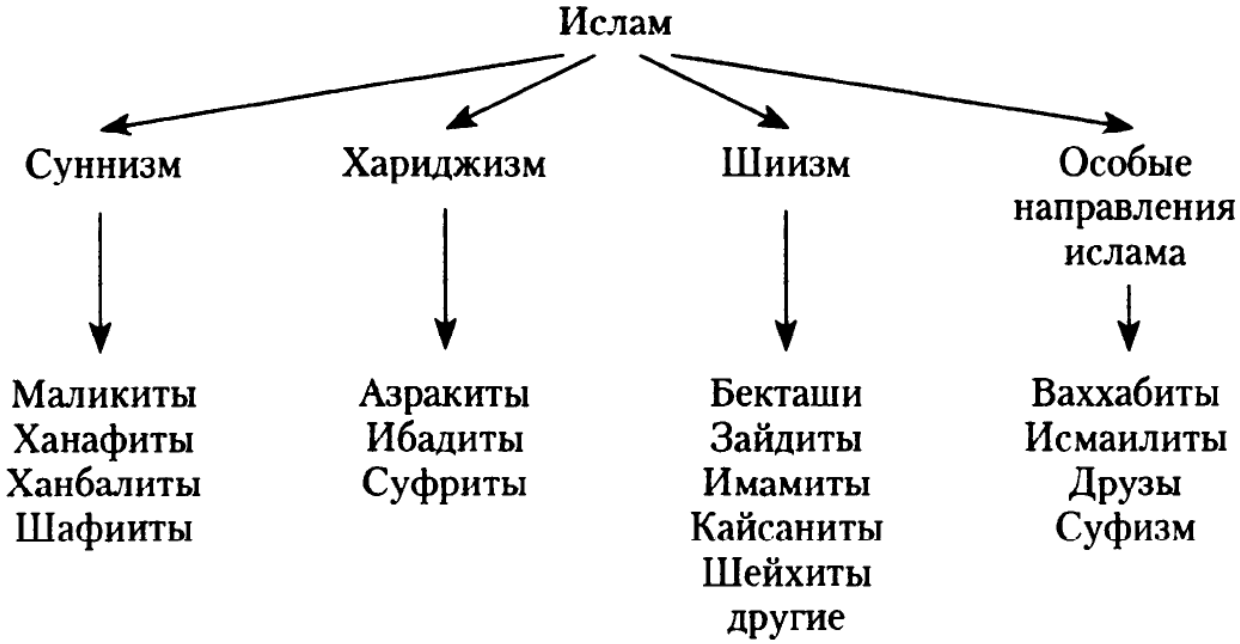


Рис. 21.

Структура современного ислама

В XIX в. возникло реформаторское движение в исламе, направленное на преодоление жёстких религиозно–культурных границ для того, чтобы сделать ислам более узнаваемым и престижным для Запада, но без отказа от его принципов, а скорее под лозунгами возврата к более раннему его варианту (**Джамаль ал–Дин–аль–Афгани** (1839–1897), **Мухаммад Абдо** (1849–1905) и др.). Это было во многом обусловлено социальными причинами, изменением облика культуры. Сюда относится так называемое арабское Возрождение. Оно непосредственно подготовило собственно реформаторское направление. Сторонники реформаторского курса выступали за большую рационализацию исламского богопознания и осознанную активность верующего в современном мире, что влекло смягчение представлений о предопределении, фатализма. Предшественниками реформаторов были мутазилиты. Происходила все большая теологизация исламской доктрины, что было более приемлемым и для западного общества, привыкшего к стандартам теологии христианского типа, устранялись возможности для конфронтации ислама и научного знания в виде концепций гармонии веры и науки. Происходило возрождение богатых традиций средневековой

арабской философии, находившейся под сильным влиянием античности и традиций мутазилитской мысли. «Традиционный» образ ислама и исламской культуры подлежал изменению, а его престиж должен был повыситься, результатом чего должна была быть постепенная интеграция ислама в активно текущую культурную и общественную жизнь, выход за границы культурной изоляции.

Сегодня ислам насчитывает около 1,1–1,2 млрд приверженцев в приблизительно 170 странах. Это наиболее молодая и динамично развивающаяся монотеистическая религия. В исламе слабо выражены модернистские тенденции. Главным образом они сводились к смягчению некоторых традиционных запретов для облегчения активных действий в условиях современности. Можно указать и на стремления акцентировать именно культурную, а не строго религиозную роль ислама, со всяческим подчёркиванием его культуро–формирующей функции. Указанное выше реформаторское движения вряд ли может быть расценено как последовательно модернистское. Кроме того, в ряде стран, где шариатское право не имело статуса государственного, приходилось сужать его значение до сферы религиозной и согласовывать требования шариата и светского права. Теории «исламского государства» вытекают из присущих исламу тенденций к слиянию религиозной и политико–государственных сфер жизни. Эти теории подчёркивают актуальность для современного мира именно исламских представлений об организации общества. Сторонники «исламского социализма» отстаивают изначальное сродство исламу именно социалистической модели общественного устройства.

Актуальным является стремление к отстаиванию традиционных исламских представлений о вере и образе жизни, чистоты вероучения, безусловного авторитета шариата с внедрением его норм в качестве государственных (что иногда обозначают нечётким словосочетанием «исламский фундаментализм»). Неудачность этого термина связана и с тем, что он частично заимствован из христианской культуры и

заставляет делать слишком поспешные и не всегда верные сопоставления двух религий.

Характерной чертой современного ислама является широкое использование исламских лозунгов и идей политическими силами различной направленности, использующих требования возврата к исламским нормам во всех сферах жизни и построения общества на исламских началах. В ряде государств ислам стал основой культурной жизни и критерием национальной и культурной идентичности, что не всегда совпадает с полной государственной легализацией.

В последней трети XIX в. под влиянием **Намык Кемаля** стала формироваться идеология панисламизма, восходящего к **ал–Дину–аль–Афгани**, подразумевавшая объединение исламских народов в одно государство на основании общности веры. При этом на первый план выходили все культурные функции ислама как религии. Исламские принципы должны были обеспечить развитие и конкурентоспособность такого государства. Поскольку это предполагало определенную открытость иным культурам (уже в силу самой специфики организации современного всемирного сообщества, включая и тесные экономические связи), то панисламизм стал закономерно сближаться с реформаторским движением. В дальнейшем панисламизм с его идеями всемирного исламского братства уступил место локальным идеологиям внутреннего объединения конкретных народов и этносов, скреплённых религией ислама, а объединение исламских народов стало обычно мыслится скорее, как солидарность. Движение исламской солидарности представлено, в частности, «Лигой исламского мира».

Реальностью современного Запада является рост влияния ислама. Если не считать естественного роста числа исповедующих ислам за счёт общих процессов миграции, в том числе и трудовой, неизбежно влияющих на религиозный состав населения, причины этого явления можно видеть в следующем. Распространяющийся в христианской среде во второй половине XX в. модернизм делает для ряда людей привлекательными строгость ислама и его бескомпромиссность по отношению к меняющимся социальным и культурным условиям. Некоторых

привлекают не столько идеи классического ислама, сколько исламская мистика (суфийского типа), которая воспринимается как альтернатива плоскому рационализму секулярной, обмирщённой культуры. Распространение модернизма в христианстве создало свободную культурно–религиозную нишу, которая заполняется и за счёт повышенного интереса к исламу.

8.4. Бахаизм

Бахаизм – религиозное движение, первоначально возникшее как секта в шиизме, но впоследствии отошедшая от шиизма и ислама, позиционирующее себя как новую, универсальную религию монотеизма.

По мнению современного исследователя **Ю. А. Иоаннесяна**, бахизм можно считать полноценной религией, так как он имеет собственных пророка–основателя, священные писания, «завет» с богом, календарь, святыни и места паломничества, киблу, праздники, ритуалы и административное устройство [84]. Но эта точка зрения является спорной, так как перечень религиозных характеристик, представленных Ю. А. Иоаннесяном, применим практически к любой секте и частному направлению.

Действительно, рассматривая бахаизм, можно выделить значительное количество черт, характерных для секты: наличие харизматических лидеров, достаточно жёсткая система членства, претензии на универсализм и идейное превосходство, неразработанность догматики и ритуала, отсутствие установленного культа, активный, но глубоко законспирированный прозелитизм и т.д. Отметим, что с точки зрения исламской теологии, бахаизм считается шиитской сектой.

Бахаизм возник в середине XIX в. в Иране. Его основателем считается **Мирза** Хусейн **Али Нури**, **Бахаулла** или **Баха–Аллах** (Слава Божья) (1817–1892). Религиозные, социальные и политические идеи Баха–Аллаха основывались на учении бабизма.

Бабизм – шиитская секта, основателем которой является **Мирза Али Мухаммад**, или **Баб** (Ворота) (1819–1850). Его учение пользовалось большой популярностью среди шиитских кругов Ирана и Оттоманской империи. Священной книгой бабизма был *Персидский Байт.*

В основе этого учения лежат эсхатологические по своей сущности идеи, связанные с приходом двенадцатого (скрытого) имама и верой в *махди* (мессию). В основе учения бабизма лежат следующие положения:

– законы Корана и шариата недействительны;

– должны быть установлены новые законы на основе равенства всех людей и соблюдения их прав;

– отмена всех налогов;

– установление священного царства бабидов;

– изгнание из царства всех не бабидов, конфискация их имущества и его раздел между бабидами;

– равенство полов (полемический выпад против семейных традиций ислама, предусматривавших, например, ограничение прав женщины при разводе).

В 1848 г. в Иране вспыхнуло бабидское восстание. К 1852 г. оно было жестоко подавлено, Мирза Али Мухам–мад был казнён, а большинство его приверженцев покинуло Иран и переселилось в Оттоманскую империю, где они так же подверглись преследованиям со стороны властей. Приемником Баба и руководителем общины бабидов был **Мирза Яхъя** или **Собх–и–Азал** (1830–1912), брат Бахауллы. Последний вслед за братом переселился в Багдад и в 1856 г., оттеснив его от власти, возглавил общину.

В 1863 г. Бахаулла провозгласил себя божественно–избранным имамом (махди), появление которого было предсказано верующим в пророчествах Баба. Окончательный раскол между братьями и разделение общины на *бахаитов* (приверженцев Бахауллы) и *азалитов* (приверженцев Собх–и–Азала) произошел в 1867 г. в связи с присвоением Бахауллой основной святыни бабидов – мощей Баба.

В 1868 г. община бахаитов была сослана в Акку (современный Израиль), где серьёзно укоренилась. Отказ Бахауллы от всех радикальных идей бабизма, помог ему снискать расположение у османских властей, а ориентация на либеральные идеи привлекла к нему внимание Запада. Это позволило общине значительно улучшить условия пребывания в Палестине, заняться скупкой земель и активной прозелитистской деятельностью на Ближнем Востоке, в Европе и США.

Во второй половине XIX в. бахаиты укрепили свою организационную структуру и пересмотрели элементы вероучения. С 1863 г. труды Бахауллы *«Сокровенные слова», «Семь долин», «Четыре долины», «Книга достоверности»*

приобретают статус *луах* (скрижалей). Написанная в 1873 г. «*Китаб–и–Акда»* (Священнейшая книга), становится программным текстом бахаизма.

Своим духовным преемником Бахаулла назначает сына **Абд–уль–Баха** (1844–1921). Политика последнего и его сына, следующего вероучителя бахаизма **Шоуки–Эффенди Раббани** (1897–1957) отличалась умеренностью, отказом от радикализма и прозападными настроениями. Благодаря финансовой поддержке из США и Англии, к середине XX в. бахаизм получил практически неограниченные возможности для прозелитизма и миссионерской деятельности в странах Ближнего Востока, Центральной Азии, Западной Европы и Америки. Особенно эта деятельность усилилась после объявленного Шоуки–Эффенди в 1953 г. *Десятилетнего всемирного крестового похода*. В 1960–х гг. наблюдается резкий рост популярности бахаизма в Европе и США. Он имел значительную поддержку со стороны шаха Ирана Мохаммада Реза Пехлеви, но после революции 1979 г. и бегства шаха бахаиты подверглись преследованиям и вынуждены были покинуть страну.

После смерти бездетного Шоуки–Эффенди, линия прямых «хранителей веры» прервалась. Управление общиной перешло к *Вселенскому Дому Справедливости,* находящемуся в Хайфе (Израиль) на горе Кармель в комплексе «бахайских садов». Вселенский Дом Справедливости состоит из девяти человек и избирается национальными ассамблеями бахаев тайным голосованием раз в пять лет. В его обязанности входит интерпретация священных текстов и финансово–административные решения, обязательные для исполнения всеми местными общинами.

Священные писания бахаизма – работы Баба, Бахауллы, Абд–уль–Баха. Вступление в общину свободное, ритуалы, таинства, институт священничества отсутствуют. Вся культовая деятельность сводится к молитвам, медитациям, посту и празднованию первого дня каждого месяца, когда проходят собрания духовных ассамблей. Нормы поведения ограничиваются отказом от алкоголя, наркотических средств, табака и многоженства. Культовые сооружения бахаитов –

маширик–ал азкар (место восхода славословий богу), представляют по существу клубы для общения, они открыты для всех желающих, в них ведётся активная «просветительская» и благотворительная деятельность. Первый *маширик* был открыт в Ашхабаде в 1907 г.

В основе учения бахаитов лежит представление о существовании единого бога, единого человечества и единой религии.

Первый – трансцендентный и непостижимый творец мира и человечества. Он являет себя через посланников (пророков), которых в бахаизме восемь (*Авраам, Кришна, Заратуштра, Моисей, Будда, Христос, Мухаммад, Бахаулла).*

Человек является высшим творением бога, потому обязанность каждого заключается в самосовершенствовании, так как человеку необходимо стать достойным творца. Вся история человечества – бесконечный процесс «воспитания» человечества, которого бог добивается через ниспослание своих пророков. Тело и душа человека считаются равноправными творениями божьими. Подобный подход предполагает недопустимость любого аскетизма и воздержаний как унижающих божественное творение. Все естественные желания и инстинкты позитивны, сдерживать их – значит нарушать естественный порядок вещей, что вредно, разрушительно и нарушает волю и замысел творца. С точки зрения бахаитов, все преступления и отклонения от нормы – есть либо заблуждение и невежество, либо болезнь. Таким образом, происходит отход от концепции греха как сознательного нарушения воли бога. Бахаиты выступают за равенство полов, отказ от всяческих предрассудков, стремятся активно участвовать в решении всех глобальных проблем человечества.

В бахаизме крайне слабо разработаны представления о мессианстве, отсутствует эсхатология, представления о загробном мире и грехе. Это учение ориентировано на реальность и повседневную жизнь. Зло как таковое не существует ни на субстанциальном, ни на личностном уровне.

В основе идеологии бахаитов лежит идея космополитизма и религиозно осмысленные либеральные идеи. Отрицается

этническая принадлежность, патриотизм и т.д. По существу, бахаизм является эклектической религиозной организацией с либеральным уклоном. Активные заимствования из различных религиозных традиций мира, их совмещение со светской западной идеологией и философскими системами, гибкость в интерпретации священных писаний позволяют бахаизму пользоваться популярностью в среде западноевропейской и американской интеллигенции. Численность на начало XXI в. – около 5 млн человек.

Вопросы и задания для самопроверки

Найдите параллели между Библией и Кораном (персонажи, события, мотивы, образы).

Перечислите и расшифруйте понятие «столпы ислама».

В чем проявляется сходство и различие ислама с иудаизмом и христианством?

Раскройте соотношение Корана и Сунны.

Какие направления существуют в исламе?

В чем состоят особенности исламской мистики?

Укажите существенные отличия исламского культа от иных известных вам религий.

Правомерно ли считать бахаизм религией? Обоснуйте ваш ответ.

Список литературы

Абдуллахи Ахмед Ан–Наим. На пути к исламской реформации. Гражданские
свободы, права человека и международное право / Абдуллахи Ахмед Ан–Наим. – М., 1999.

Басилов, В. Н. Культ святых в исламе / В. Н. Басилов. – М., 1970.

Беляев, Е. А. Арабы, ислам и Арабский халифат в раннее Средневековье / Е. А.
Беляев. – М, 1965

Васильев, В. С. История религий Востока / В. С. Васильев. – М., 1983.

Грюненбаум, Г. Э. фон. Классический ислам. 600–1258 / Г. Э. фон Грюненбаум.
– М, 1988.

Грюненбаум, Г. Э. фон. Основные черты арабо–мусульманской культуры / Г. Э.
фон Грюненбаум. – М., 1981.

Еремеев, Д. Е. Ислам: образ жизни и стиль мышления / Д. Е. Еремеев. – М., 1990.

Журавский, А. В. Ислам / А. В. Журавский. – М., 2004.

Журавский, А. В. Христианство и ислам. Социокультурные проблемы диалога /
А. В. Журавский. – М., 1990.

10. *Иоаннесян, Ю. А.* Вера бахай / Ю. А. Иоаннесян. – СПб., 2003.

11. Ислам в истории народов Востока. – М., 1981.

12. Ислам. Энциклопедический словарь. – М.: Наука, 1991.

13. *Ланда, Р. Г.* Ислам в истории России / Р. Г. Ланда. – М., 1995.

14. *Малашенко, А. В.* Исламское Возрождение в современной России / А. В. Малашенко. – М., 1998.

15. *Матвеев, К. П.* История ислама / К. П. Матвеев. – М., 2007.

16. *Мец, А.* Мусульманский Ренессанс / А. Мец. – М., 1996.

17. Основные положения социальной программы российских мусульман / Совет муфтиев России. – Ярославль, 2001.

18. *Пиотровский, М. Б*. Коранические сказания / М. Б. Пиотровский. – М., 1991.

19. *Родионов, М. А.* Ислам классический / М. А. Родионов. – СПб., 2008.

20. Религии мира: учеб, пособие / ред. М. М. Шахнович. – СПб., 2003.

21. Религиоведение. Энциклопедический словарь. – М., 2006.

22. *Степанянц, М*. Г. Мусульманские концепции в философии и политике (XIX–XX вв.) / М. Т. Степанянц. – М., 1982.

23. *Степанянц, М. Т.* Философские аспекты суфизма / М.Т. Степанянц. – М., 1987.

24. *Суворова, А. А.* Мусульманские святые Южной Азии XI–XV веков / А. А. Суворова. – М., 1999.

25. *Шах, И.* Суфизм / И. Шах. – М., 1994.

Часть 4. Религия в новое и новейшее время. Религия и культура современности

В результате изучения материалов части студент должен:

знать

религиоведческую специфику религиозного либерализма и консерватизма;

конфессиональную структуру христианства;

основные течения в других мировых религиях;

тенденции изменения в современных религиях;

сущность и проявления культуррелигиозности;

уметь

определять факторы секуляризирующего влияния культуры Нового и Новейшего времени на религию;

аргументировано различать консервативные, модернистские и фундаменталистские тенденции современной религиозности;

использовать религиоведческие знания в преподавательской деятельности;

обосновывать ценность религиозной толерантности;

владеть

религиоведческой компетентностью, достаточной для анализа религиозных процессов, происходящих в современном обществе;

критериями выявления новых религиозных движений;

критериями и способами выделения трансформаций культуры в контексте секуляризации и постекулярности;

способностями выделения элементов новых религиозных практик в культуре современности.

Глава 9. Христианство в новое время

9.1. Реформация

В конце эпохи Возрождения меняется культурная ситуация, в христианстве происходят существенные изменения, результатом которых стало появление протестантизма.

Под *протестантизмом* обычно понимают совокупность большого числа разнородных общин, толчок к появлению которых был прямо или косвенно дан *Реформацией.* Этим общинам присуща особенность порождать друг друга (сецессионизм).

Среди предшественников Реформации обычно называют чешского священника **Яна Гуса** (1370–1415) и англичанина **Джона Уиклифа** (1320?–1384), осужденных Констанцским собором по обвинению в ереси.

Вопрос о более общих причинах Реформации до сих пор является предметом споров. Обобщённо разные точки зрения можно определить так:

– действие субъективного фактора, т.е. деятельность самих реформаторов, в первую очередь М. Лютера;

– ситуативная обусловленность произошедшего: кризисные явления в церкви в период Ренессанса;

– действие внутренних закономерностей хода истории, в том числе, возможно, определенных циклов или фаз культурного процесса;

– разного рода сочетания предыдущих концепций.

По мнению исследователей, причины Реформации многочисленны и неодинаковы по значимости, они могут быть объединены следующим образом.

Во–первых, это *объективные причины культурно–государственного характера*: изменения культурного характера, вызванные влиянием идей Возрождения, в частности, антропоцентризм (стремление перенести человека в центр мира), индивидуализм, подчёркивание индивидуальной свободы), стремление ряда государств, в том числе немецких княжеств, к независимости, в том числе и от Рима, стремление сократить расходы на содержание всего церковного аппарата с соответствующим перераспределением финансов.

С культурологической точки зрения, Реформация обычно считается завершением Возрождения с его культом человека и представлениями о самоценности и самодостаточности человеческой личности (откуда можно вывести и утверждение, что человек в состоянии сам общаться с Богом без посредничества Церкви и входящих в неё духовенства и святых или без определяющего влияния такого посредничества).

Однако она содержала и черты реакции на последнее. Интересно, что крупнейшие представители немецкого Возрождения, которых считают во многом подготовившими реформационные настроения, Эразм Роттердамский и И. Рейхлин остались в лоне Католической церкви, не присоединившись к Реформации.

Отношение к знанию и образованности в реформационной среде было разным.

Так, М. Лютер перевёл Библию на немецкий язык, пользуясь текстом на языках оригинала, но подверг критике утончённо–интеллектуальное богословие средневековой схоластики. При этом его отношение с самой философии средневекового типа было вовсе не столь однозначным, особенно в начале его деятельности. Он выступал против той её линии, которая восходит к Св. Фоме Аквинскому, но сам был приверженцем **У. Оккама** (1285–1349), т.е. другой линии той же философии.

Среди анабаптистов открыто культивировалось невежество и отрицание рационального знания и образованности.

Во–вторых, это *объективные причины внутри–церковного характера*: упадок церковной жизни в эпоху Возрождения, снижение морального уровня части духовенства, низкая грамотность ряда клириков, ряд злоупотреблений, например, при уделении индульгенций, которые стали восприниматься некоторыми как отпущение грехов (в том числе и бесконтрольное взимание денежных пожертвований, воспринимавшееся порой как фактическая продажа).

В–третьих, это *субъективные причины*: убеждения и обусловленная ими деятельность *реформаторов,* идеологов и организаторов реформационного процесса (М. Лютер, **Ж. Кальвин** (1509–1564), **Т. Мюнцер** (1490–1525), **Н. Шторх**, **М.**

Буцер (1491–1551), **У. Цвингли** (1484–1531)), предлагавших собственные варианты понимания христианства, видения его подлинности и собственные программы реформ (см. рис. 42). Успех их деятельности сплошь и рядом зависел от поддержки государственной власти, например, князей и городских магистратов.

Реформация не была однородным течением. Уже в самом XVI в. она образовала ряд направлений, порою резко различавшихся. Так, М. Лютер резко выступил с критикой понимания причастия Ж. Кальвином и У. Цвингли, осудил анабаптистов.

Можно выделить умеренную и радикальную ветви (в зависимости от умеренности программы реформ), аристократическую, бюргерскую и народную реформацию (в зависимости от того, какие социальные слои были инициаторами и на кого преимущественно опирались те или иные реформаторы), наконец, применим и географический принцип: выделяют континентальную и островную Реформацию (Англия), а также позднюю (Скандинавия), куда реформационные настроения пришли вторично и где они отличались умеренностью, например, без изъятия икон, полного отказа от традиционных облачений и т.п.

Реакцией на Реформацию были *Контрреформация* (совокупность мер по противостоянию протестантизму) и *католическая реформа* (мероприятия по проведению взвешенных реформ в самой католической церкви). Эти два процесса часто объединяют, хотя они все же явления разные, контрреформация – скорее часть католической реформы.

Вершиной контрреформационных событий был Тридентский собор. Он, безусловно, осудил все нововведения реформационно–протестантского характера, квалифицировав их как ересь и окончательно объявил их приверженцев находящимися вне Церкви. Традиционное католическое вероучение было подтверждено, некоторые богословские формулировки уточнены, сделаны более чёткими.

Важнейшими результатами собора (в виде его итоговых решений и мероприятий по их реализации сразу после него)

были:

– создание вероучительного свода – «Римского катехизиса», излагавшего вероучительные истины в ясной форме, удобной для запоминания. Катехизис имел официальный характер и являлся основой для создания любых иных;

– унификация богослужения. Чин Римской Мессы был объявлен неизменным и вековечным папой **св. Пием V** (1566–1572). Он сохранялся в неприкосновенности до второй половины XX в.;

– ряд организационных реформ, в частности, упорядочение уделения индульгенций, введение обязательного обучения в семинариях для кандидатов на принятие сана, строгая церковная дисциплина.

В послереформационный период начинает играть большую роль Общество Иисуса (орден иезуитов), одной из целей которого было повышение уровня образованности среди духовенства.

Реформация привела к вероисповедному, политическому и культурному разобщению Европы. В странах с преобладанием протестантизма стала складываться культура с рядом особенностей (в дальнейшем они наиболее ярко отразились в США).

Весьма сложен вопрос о связи Реформации со становлением капиталистического индустриального общества. Существует точка зрения, согласно которой Реформация и протестантизм просто двигались в русле объективного процесса становления буржуазно–капиталистических отношений. С другой стороны, немецкий социолог М. Вебер полагает, что именно протестантизм (прежде всего, кальвинизм) сам повлиял на становление капитализма своим отношением к труду как к священному религиозному долгу. Ряд других авторов считают, что М. Вебер недооценил роль в этом процессе католицизма, слишком противопоставляя протестантизм и католицизм, что определенную экономическую отсталость ряда стран с преобладанием католицизма (Италия) и бурный экономический рост стран с заметной представленностью протестантизма (США) нельзя трактовать прямолинейно. Традиционное

христианство не поощряло праздность и не осуждало благополучие само по себе (скорее, порицало злоупотребление им, превращение в самоцель и идолопоклонство перед деньгами), но и не возводило получение прибыли в непременный религиозный долг.

Термин «протестантизм» является устоявшимся, но не вполне удачным, так как не всем ясно его происхождение. Название возникло из–за исторического эпизода, когда от нескольких немецких князей–приверженцев реформации последовало возражение, протест против решения Рейхстага 1529 г. об отказе в праве свободно выбирать для себя и подданных вероисповедную принадлежность. Но нередко слово «протестантизм» истолковывается как протест в целом, в том числе протест против традиционной церкви, и в таком понимании тоже есть доля смысла.

Поскольку сообщество протестантов очень неоднородно, некоторые исследователи вообще предлагают отказаться от этого термина, в чем есть резон, однако по устоявшейся традиции он продолжает широко употребляться. Вместе с тем, ряд иных авторов настаивают на том, что протестантизм – вполне цельное, хотя и внутренне разнообразное явление. Отсюда понятно, почему много сложностей связано с классификацией протестантизма.

Условно протестантизм в зависимости от степени отхода от традиционной модели христианства делят на консервативный, или умеренный (прежде всего – лютеранство, англиканство, ряд кальвинистских общин) и крайний или радикальный.

Можно привести, разумеется, с большой степенью условности, общие черты протестантизма:

– подчёркивание роли Библии вплоть до полного отвержения Священного Предания (правда, с созданием собственных «преданий»); поощрение индивидуальных её интерпретаций;

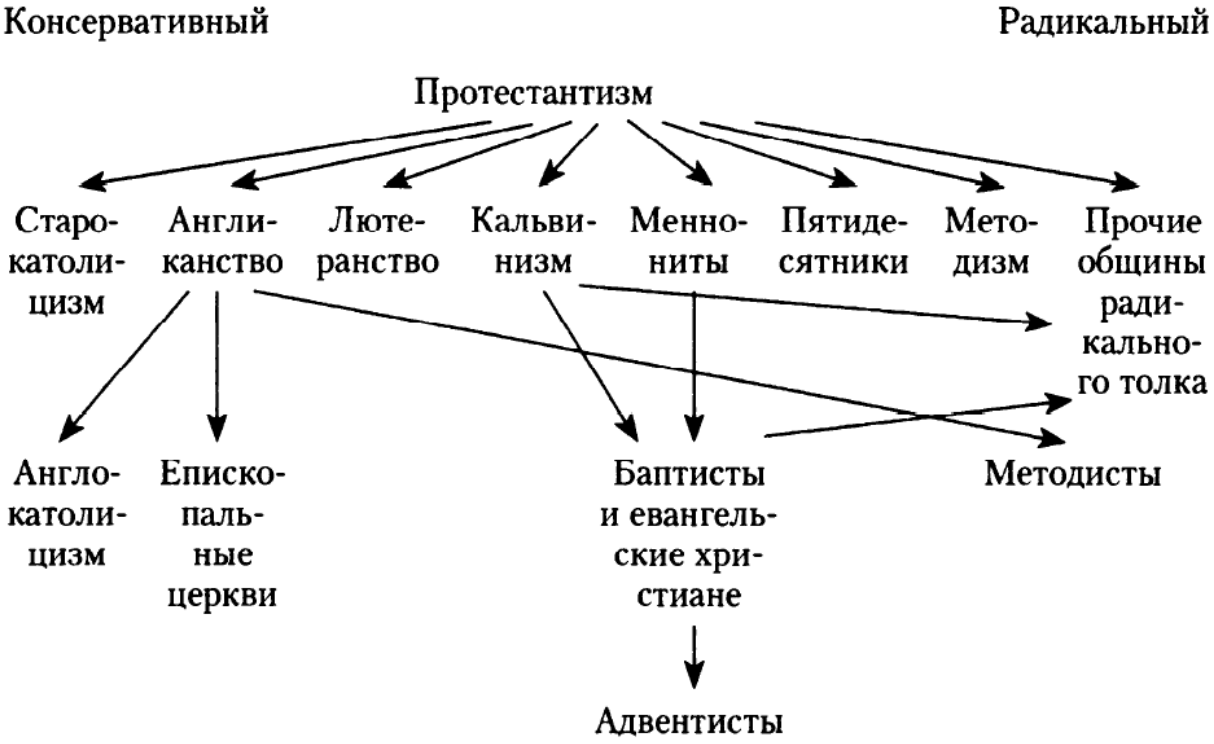
– индивидуализация веры (особенно концепция «оправдания верой») и уменьшение роли и прав духовенства и подчёркивание «всеобщего священства»;

– упрощение богослужения и введение произвольных, не предписанных жёстко его форм; сокращение числа Таинств, изменение их понимания и снижение их важности;

– отрицание культа святых или сведение его к минимуму;

– отвержение почитания мощей, икон, реликвий или признание его не имеющим значения.

Конечно, этот перечень является очень обобщённым и не заменяет рассмотрения каждой религиозной группы. В разных ветвях протестантизма эти тенденции выражены в очень разной степени, понимание некоторых моментов менялось с течением времени, что лишний раз делает правомерным вопрос о том, существует ли протестантизм как внутренне абсолютно единое явление.



Схематично представим основные направления протестантизма (рис. 22).

Рис. 22. **Основные направления протестантизма**

9.2. Консервативный протестантизм

9.2.1. Лютеранство

Лютеранство возникало в XVI в. и формировалось как умеренное переосмысление традиционного христианства. Основателем считают немецкого монаха и священника, доктора теологии Мартина Лютера (хотя сами лютеране рассматривают его не как основателя новой конфессии, но реформатора позднесредневекового католицизма). Его ближайшим сподвижником был **Ф. Меланхтон** (1497–1560).

М. Лютер первоначально выступил с критикой ряда средневековых католических практик, в частности, злоупотреблений при уделении индульгенций (сформулированной в некоторых из оглашённых им 95 тезисах), а позднее и собственно богословских вопросов. Затем он перешёл к их альтернативному видению и проектам реформирования церкви, а после провозглашённого отлучения полностью порвал с католицизмом. Эмоциональные заявления М. Лютера о том, что Папа является антихристом, большинством современных лютеран серьёзно не воспринимаются.

Ф. Меланхтон предложил в качестве одного из путей лютеранской Реформации принцип *адиафоры* (обычно адиафорой именовался поступок, безразличный в моральном отношении), согласно которому могли быть сохранены обряды и практики, не указанные напрямую в Библии, но и не противоречащие ей однозначно. Вопрос о том, что можно отнести к адиафоре, решался различно. Папский примат не считается богоустановленной истиной, хотя допускается возможность потенциального признания власти папы «как человеческого установления», основой спасения считается оправдание верой, помимо дел (именно с обсуждения вопроса о соотношении веры и дел началась деятельность Лютера).

Лютеранское учение суммировано в *Книге согласия*, которую большинство лютеран считают точным изложением основ христианского вероучения, Библии же принадлежит высший богословский авторитет. Происходит упрощение богослужения с переводом его на национальные языки, хотя теоретически не исключается и латынь, но с сохранением

немалого числа католических элементов (и даже нередким названием основного богослужения мессой).

Реформация в Скандинавии проходила «второй волной» и была более мягкой. В частности, более осторожно реформировалось богослужение, отсутствовали иконоборческие акции, сохранился епископат с внешним преемством, т.е. получивший посвящение от католических епископов.

Устройство храмов во многом схоже с католическим, сохранились иконы и скульптуры в значительном количестве, обычно присутствует заалтарный крест или икона. Осталась алтарная часть, отгороженная перегородкой (но более узкой, чем в католических храмах, поскольку обычно на лютеранском богослужении в алтаре не присутствует большое число духовенства и прислуживающих). Во время богослужения используются свечи, реже – лампады. Сохранились и алтарные покровы разных литургических цветов, определяемых церковным календарём.

Количество праздников сократилось, но сохранилась их градация на дни большей и меньшей важности. Из новых праздников был введён День Реформации, празднуемый 31 октября в день оглашения Лютером «Тезисов».

В богослужебной музыке сформировались собственные традиции. Наиболее известный композитор, писавший музыку для лютеранских служб, – **И. С. Бах** (1685–1750). Ему принадлежат и *Пассивны,* музыка для особых служб последней недели Великого поста, перед Пасхой.

Изменения коснулись церковного пения.

Во–первых, стали обильно создаваться гимны на немецком и вообще национальных языках, а их пение церковным хором и всеми верующими стало частью богослужения (в католицизме параллельное пение прихожан на национальном языке допускалось только в определенные моменты, например, после причастия) и не являлось в строгом смысле частью мессы. Свободное пение на национальных языках без ограничений разрешалось во внебогослужебное время, в порядке частной молитвы в храме.

Во–вторых, изменился стихотворный характер гимнов, ставший более простым и светским, возросла и длина гимнов, более приблизившая их к обычной песне.

В–третьих, были упрощены многие мелодии и стали адаптироваться мелодии светские, в том числе относившиеся к песенной культуре городской среды.

В–четвертых, тексты гимнов стали образовывать отдельные сборники, из которых можно было выбирать материал, в то время как в католических служебниках текст для пения жёстко указывался для каждой службы и никакой произвольной замене не подлежал. Соответственно, возросла роль органиста и кантора–управляющего хором, на усмотрение которого стали отдаваться многие тексты, предназначенные для богослужения, а в должность органиста стали специально *посвящать* (обычно такое посвящение осуществляет сам пастор).

В некоторых приходах практикуются некоторые службы суточного круга, прежде всего вечерняя и утренняя службы (упрощённый вариант католических малых суточных богослужений). Богослужение проводится по богослужебным книгам.

Из семи таинств остаются два обязательных для всех христиан – Крещение и Причастие. Число таинств как таковое не оговаривается, допускается рассмотрение как таинства, например, венчания. Многие лютеранские теологи склонны считать таинствами также исповедь и пасторское рукоположение (пастор – наиболее частотное наименование духовных лиц в лютеранстве, кроме лютеран–скандинавов, и вообще в протестантизме, обращение «отец» в лютеранстве возможно, но не распространено).

М. Лютер отверг учение о мессе как о возобновлении Жертвы Христа, о бескровном жертвоприношении и переосмыслил жертвенный характер мессы, рассматривая её как жертву хвалы и молитвы. Также он отказался от догмата о преосуществлении, заменяя его учением о «реальном присутствии», согласно которому в причастии Христос реально присутствует в хлебе и вине, но это присутствие прекращается после обряда причастия (поэтому в лютеранских алтарях нет

дарохранительниц). Причащение начало совершаться под двумя видами (хлебом и вином).

Крещение детей сохраняется в обязательном порядке. Причащение детей не практикуется, право на причастие предоставляется после торжественного публичного исповедания веры в сознательном возрасте – Конфирмации (в отличие от католицизма, где первое причастие и таинство Конфирмации между собой жёстко не связаны, первое причащение обычно происходит ранее).

Как и в традиционном католицизме, принимать причастие обычно принято в коленопреклонённой позе, хотя в последние десятилетия стала распространяться практика причащаться стоя.

Апостольское преемство не считается обязательным (сам М. Лютер, не будучи епископом, рукополагал новых пасторов), но епископские должности почти везде сохранены, хотя большую роль в управлении играет епархиальный совет. Сохраняется обычно и епархиальный порядок устройства. В некоторых случаях функции управления выполняет коллегиальный орган – синод, возглавляемый должностным лицом («президентский тип» управления). Сословная одежда упрощена и не везде обязательна.

Увеличены права мирян в выборе духовенства. При этом в ряде общин при сохранении трёхступенчатого устройства духовного сословия (епископ – пастор – диакон) во многом сгладились различия между ними, в частности, диакон может совершать все то, что входит в обязанности пастора, но при условии необходимости.

Культ святых почти упразднён, но сохранены многие праздники в их честь, допускается и их молитвенное призывание. Церковные молитвы за мёртвых в целом упразднены, но они дозволены как часть личной молитвы и встречаются нередко, хотя существование чистилища полностью отрицается.

Многие храмы сохранили большое число католических элементов (украшенные алтари, кресты, иконы и статуи, колокола (см. рис. 28)). Литургическая одежда упрощена, но

местами она близка к католической. В немецкой версии лютеранства укоренились черный талар, по конструкции близкий рясе православного священника, с белым раздвоенным галстуком и берет в качестве головного убора.

Сохранились погребальные ритуалы со своими специальными чинопоследованиями, например, обрядом освящения гроба и т.п. Посты не являются обязательными и интерпретируются преимущественно как «духовные».

Монашество было упразднено как излишнее, а имущество монастырей реквизировано светской властью, однако сохранились отдельные общины монашеского типа. Целибат отменен, но за пасторами и епископами оставлено право самим решать вопрос о семейной жизни.

В лютеранстве не только сформировалась собственная богословская традиция, но и своя схоластика, имеющая ряд общих черт со схоластикой раннего и позднего Средневековья. Лютеранское богословие было систематизировано **М. Хемницем** (XVI в.).

Поскольку чинопоследования лютеранской службы варьируются (например, немецкая литургическая традиция заметно отличается от шведской), мы приводим один из вариантов литургии.

В начале происходит облачение пастора в ризнице.

I. Литургия слова.

1. Входной гимн.

2.Исповедание грехов с разрешительной молитвой (более сжатое, чем в католицизме). Пение *Kyrie eleison* («Господи помилуй»).

3. Интроит (Входное песнопение).

4. Гимн «Слава в вышних Богу…».

5. Коллекта – Молитва дня, отражающая особенность богослужения данного дня.

6. Чтение положенного на данный день Апостола.

7. Пение Аллилуйя или отрывка из Библии.

8. Чтение положенного на данный день Евангелия.

9. Символ веры.

10. Гимн перед проповедью.

11. Проповедь (произносится в обязательном порядке, обычно с кафедры католического типа).

12. Молитва верных (приблизительный аналог православной ектении, но с большими возможностями для импровизаций).

II. *Причастное богослужение.*

2. Приготовление хлеба и вина.

3. Префаций.

4. Чтение или пение *Sanctus* («Свят, свят, свят…»).

5. Молитва «Отче наш».

6. Слова установления (обычно с крестообразным осенением хлеба и вина; в ряде регионов и приходов могут добавляться текст–воспоминание о евангельских событиях (анамнезис) и призывание Святого Духа (эпиклезис).

7. Причащение мирян с произнесением кратких назидательных слов, взятых из Библии.

8. Причащение пастора.

9. Благодарственная молитва.

10. Благословение верующих (обычно даётся по ветхозаветному образцу, а не так, как в католицизме).

В конце службы пастор покидает алтарь.

Часто литургия служится без причастия, с опущением соответствующих частей. В определенных моментах хором и верующими исполняются те или иные гимны из отдельных сборников.

В лютеранстве образовывались и маргинальные ветви. Это, прежде всего, пиетисты и братские общины.

Пиетизм (от лат. *pietas* – благочестие) возникает в XVII–XVIII вв. в Германии. Его основным идеологом был **Ф. Я. Шпенер** (1635–1705). Пиетисты делали акцент на личной, «живой» праведности, строгой и методичной благочестивой жизни и уменьшали значение вероучительных тонкостей, богослужебных ритуалов и богословского знания (т.е. для них были характерны антиинтллектуалистские, фидеистические тенденции). Благочестивая жизнь пиетистов включала целый ряд запретов, например, на развлечения, употребление алкоголя, ношение дорогой одежды.

Пиетизм, тесно связанный с лютеранством, многие считают все же нетипичным, маргинальным для него явлением. Он сильно повлиял на возникновение методизма. Пиетистам бросали, помимо прочего, упрёки в том, что они отходят от лютеранского учения об оправдании верой, делая столь большой акцент на праведности, и возвращаются на традиционный путь систематической строгой аскезы. Вместе с тем, в среде пиетистов были распространены увлечения мистикой, подчас странного толка. Влияние пиетистов и мистики пиетистского типа было заметно в России при дворе Александра I, в том числе благодаря баронессе **А. фон Крюденер**.

Одним из течений пиетизма является *вюртембергский пиетизм,* представленный **И. А. Бенгелем** (1687–1752), отстаивавшим идеи внеконфессионального толкования Нового Завета (хотя в результате такой интерпретации должно получиться новое конфессиональное прочтение, а за ним, скорее всего, и новая конфессия).

К пиетизму восходит и движение *гернгутеров* (г. Гернгут – «Град Господень», основан в Саксонии в 1727 г.). Оно возникло как община, объединившая лютеран и *моравских братьев* (община, появившаяся в XV в. в Чехии в рамках движения сторонников Я. Гуса). В его появлении большую роль сыграл граф **Н. фон Цинцендорф** (1700–1760). По его учению, духовное созерцание распятия и осознание жертвы Христа рождает духовную общность верующих, для которой несущественны конфессиональные границы. Гернгутеры сочетают элементы гуситской идеологии, учения классического лютеранства и типичного пиетизма. Они сохранили трёхступенчатую иерархию. При вступлении в общину не требовали в обязательном порядке смены конфессии.

Братские общины составляли в основном выходцы из деревенского населения с невысоким уровнем грамотности, часто находившиеся под влиянием баптистских и им подобных объединений. Они отказывались от упорядоченного богослужения, строгого иерархического устройства, требовали особого покаяния перед общиной после крещения в младенчестве, что абсолютно несовместимо с лютеранским

учением, признающим достаточность и спасительность крещения детей. Как и пиетисты, они насаждали бытовой аскетизм, строгость и даже показную небрежность в одежде как знак смирения. Нередко их общины отличались от баптистских только сохранением детокрещения. Братья частично соединились с баптистами, частично исчезли в результате восстановления обычной церковной жизни и религиозного просвещения, кое–где остались в виде реликта.

Отчётливо наблюдаемое усиление консервативных тенденций во многом связано с разочарованием в церковном либерализме.

С конца XIX в. в лютеранстве стали усиливаться консервативные настроения, получившие название *высокоцерковных.* Их приверженцы стремятся восстановить в богослужении и организации большее число католических элементов. Особое неприятие высокоцерковных лютеран вызывает практика посвящения в пасторы женщин, возникшая в послевоенный период XX в. Их представители говорят о желательности сближения с католицизмом. В последние годы предпринимаются попытки смягчить противоречия с католицизмом таким образом, чтобы выработать богословские формулировки концепции оправдания, которые не попадали бы под осуждение Тридентского собора.

Наряду с высокоцерковными тенденциями конец XIX в. охарактеризовался и консервативным движением в сфере церковной музыки за возвращение к более старым музыкальным традициям. Сюда относится, в частности, *Органное движение,* в котором участвовал пастор, музыкант А. Швейцер.

Лютеранство преимущественно распространено в Скандинавии, ряде областей Германии, Латвии, Эстонии. Общины лютеран – потомков эмигрантов из Германии есть в США. Численность лютеран ныне, по разным данным, от 76 до 85 млн верующих.

9.2.2. Кальвинизм

Кальвинизм возникает в XVI в., основатель – Жан Кальвин. Его идеи отчасти перекликались с идеями голландца У. Цвингли, последователи которого вскоре слились с кальвинистами, хотя и не были столь радикальными. Крупнейшим центром нового учения стала Женева. Вероучительными книгами считаются *Вестминстерское исповедание, Каноны Дортского синода* и ещё несколько текстов. Теологические основы изложены Ж. Кальвином в *Наставлениях в христианской вере*.

Кальвинизм предпринял более радикальную реформу, чем лютеранство. Фактически он во многом является переходной формой к радикальному протестантизму.

Из богослужения было удалено все, что напрямую не упоминается в Библии, оно свелось к проповеди, пению гимнов или ветхозаветных псалмов и молитве. Богослужебных книг зачастую нет. Облачения упразднены или упрощены до крайности. Из церквей обычно удаляется все, кроме скамей и кафедры проповедника, часто нет органа и креста. Иконы и статуи целенаправленно уничтожались.

Календарь сильно упрощён, в некоторых общинах отменялось даже празднование Рождества.

Кальвинизм сохраняет крещение детей, причастие же понимает как духовное единение с Христом без какого–либо его присутствия в хлебе и вине (лютеранская концепция кажется им компромиссной, «полукатолической»). Попытки достичь соглашения с лютеранами по вопросу о причастии остались безрезультатными ввиду принципиальной позиции М. Лютера.

Причастие совершается с редкой периодичностью, без особого торжественного ритуала, причащаются обычно стоя, а иногда и сидя, чтобы подчеркнуть, что имеют дело лишь с предметами, в которых Христос не пребывает. Очень часто хлеб и чашу с вином каждый берет сам, а не принимает причастие из рук священника, подобно практике, утверждённой в православии, католицизме и распространённой у многих лютеран.

В кальвинизме возобладала тенденция к отказу от епископата как третьей ступени иерархии. Кальвинистские общины автономны, в их управлении соучаствуют пастор, пресвитер и диакон, функции которых разделены. Последний выполняет роль не помощника на литургии, а скорее лица, ответственного за благотворительность и хозяйственные вопросы.

Важнейшей догматической особенностью классического кальвинизма является учение об абсолютном двойном предопределении, согласно которому Бог изначально предназначил одних людей, независимо от их веры и дел, к спасению (рай), а других – к гибели в аду. Христос же умер не за всех, а лишь за избранных к спасению. Изменить предопределение невозможно, даже Крещение ничего не меняет, следует лишь признать волю Бога. Судьба каждого человека ему самому неизвестна, но о ней можно догадываться по важному признаку – успеху в делах и склонности к благочестивой жизни. Отсюда вырастает концепция праведности в миру, фактически приравнивающая труд к храмовому ритуалу и ликвидирующая принципиальную границу этих сфер жизни (этот момент был подробно исследован М. Вебером).

Ранний кальвинизм тяготел к идеям теократии, т.е. безусловного главенства духовной власти, осуществляемой от лица Бога, над светской. Эта модель была частично реализована Ж. Кальвином в Женеве. В XVII в. возобладали теории, предполагающие свободное установление отношений церкви и государства. Ряд кальвинистов (например, в Англии, где они подвергались гонениям со стороны более умеренных англикан) стали вынашивать идеи независимости от государства и умеренной веротерпимости.

Для раннего кальвинизма был характерен идеал строгой жизни и целый ряд бытовых запретов и ограничений.

В кальвинизме выделяются три ветви:

– реформатство (формировалось на континенте, нередко сохраняет институт епископов, хотя и с ограниченными правами);

– пресвитерианство (островной, английский вариант, восходящий к деятелю шотландской реформации Джону Ноксу;

пресвитер, т.е. священник, пастор является главой общины, епископат отсутствует);

– конгрегационализм (основная особенность в том, что отдельная община, «конгрегация» может самостоятельно решать ритуальные и вероучительные вопросы, не подчиняясь ни епископам, ни коллегиальным органам управления); некоторые общины этого типа решаются на очень значительные вероучительные новшества.

В кальвинизме второй половины XIX–XX вв. стали отмечаться тенденции к либерализации, как, например, допущение женщин к участию в управлении церковными делами, возвращение некоторых отвергнутых ритуальных элементов (многие кальвинисты используют не только орган, но и современные музыкальные инструменты), попытки смягчить учение об абсолютном предопределении. Децентрализованная структура кальвинизма облегчает подобные попытки.

Кальвинизм распространён в Голландии, Швейцарии, ряде областей Германии, Венгрии, США, а также в Шотландии. Благодаря миссионерской деятельности пресвитерианские общины возникли в Корее. В XIX в. в Германии была сделана попытка объединения лютеран с кальвинистами, вызвавшая протесты многих лютеран и даже их эмиграцию из страны. Массовая эмиграция кальвинистов и близких к ним общин в Америку (особенно из Англии) положила во многом начало формированию американской культуры с рядом её специфических особенностей. Численность, по разным данным, от 62 до 65 млн, причём реформаты и пресвитериане составляют около 50 млн.

9.2.3. Англиканство

Англиканство является плодом островной реформации, протекавшей в Англии в XVI в., причём с рядом особенностей. Она была частью Английской буржуазной революции, а её религиозные составляющие перемешались с политическими.

Англиканство формировалось медленно, в несколько этапов, при этом происходила борьба сторонников умеренных и крайних реформ, что порою было вызвано интересами политического момента. В начале король Генрих VIII особым актом объявил о неподчинении английской церкви Папе (среди погибших за протест против этого оказался и философ **Т. Мор** (1478–1535), позднее провозглашённый Католической церковью святым). Затем реформы углублялись, но не всегда были последовательными. В итоге англиканство сохранило много католических элементов.

В подобной ситуации трудно говорить о внутреннем единстве церкви и наличии устойчивой догматики (колебание в определении количества таинств – это результат компромисса между прокатолически настроенной религиозной партией и кальвинистами ещё в период Английской революции). Существовал произвол и в богослужении: в англиканских храмах отправлялись самые разные обряды: от «высокой» мессы, восходящей во многом к деятельности **Т. Кранмера** (1489–1556), до богослужений в духе кальвинизма и даже баптизма. Наличие единой официальной богослужебной книги («Книга общих молитв») на эту ситуацию практически не влияло.

Вероучение было в целом разработано епископом Т. Кранмером, а в 1571 г. Парламент утвердил вероучение из *39 пунктов,* своеобразно соединявшее элементы католицизма, кальвинизма и лютеранства. Англиканство стремилось сохранить умеренный, «третий путь», в результате чего в стране долго длились репрессии как против католического населения, так и против радикальных протестантов, многие из которых эмигрировали.

Главой церкви является английский монарх. Не случайно во время коронации ему вручается особый меч церковного

правосудия. Фактически церковь представляет архиепископ Кентерберийский. Епархиальная структура сохранена. В англиканстве сохранен епископат с апостольским преемством. Католическая церковь признала это преемство недействительным, хотя в последнее время наблюдаются попытки трактовать его как неполное. К последнему мнению склоняется и Православная церковь, хотя в начале XX в. было достигнуто соглашение о евхаристическом общении (взаимном причащении) между Англиканской и Румынской православной церковью, ставшее в настоящее время неактуальным.

Относительно числа таинств в англиканстве нет окончательного мнения: многие настаивают на сохранении семи, некоторые на оставлении только Крещения и Причастия, можно встретить мнение, что два упомянутых являются высшими наряду с пятью низшими, и иные суждения.

Богослужение упрощено, но имеет ряд католических элементов, например, сохраняется облачение. Не был полностью упразднён суточный круг богослужений. Храмы сохранили трёхчастное деление, чаще всего – отгороженную алтарную часть, устроенную так, что обычно предполагается служение спиной к народу, используются свечи и колокола. Церковный календарь упрощён, однако распорядок церковного года существует. Пасхальная служба во многом напоминает католическую.

Крещение детей прочно оставлено в обиходе, преосуществление отвергнуто и причастие понимается скорее в кальвинистской трактовке.

В течение длительного периода службы с причастием совершались редко, порою до одного раза в квартал, стремление к более частому причащению наблюдается в XIX в. с ростом движения англо–католиков. Причастие уделяется и хлебом, и вином, детей к нему не допускают.

Культ святых сокращён. Иконопочитанию и почитанию мощей в итоге перестало придаваться значение.

Несмотря на создание единой богослужебной книги (первая редакция в 1549 г., последняя – в 1979 г.), в разных приходах богослужение давно имеет значительные отличия. Под влиянием

Оксфордского движения были внесены изменения, вновь приближающие богослужение к католическому образцу, но приняты они не повсеместно.

Литургические облачения в ряде мест близки к католическим, сословная одежда духовенства часто упрощена и сведена к черному костюму. Монашество сохранилось только в виде отдельных монастырей, но большая их часть была распущена с реквизированием имущества.

Далее приводится типичный распорядок англиканской литургии (без учёта значительных местных вариаций). Её общее деление похоже на лютеранскую литургию. Так же в определенных моментах хор и верующие поют те или иные гимны.

Перед службой духовенство облачается. Выход в алтарь может быть торжественным, с вынесением креста.

Литургия слова.

Вступительная молитва.

Может читаться «Отче наш».

Гимн «Слава в вышних Богу» (в общинах, не старающихся ориентироваться на порядок католической Мессы, поётся после причащения).

Пение Kyrie eleison («Господи, помилуй»),

Молитва дня, приуроченная к дню церковного года.

Чтение Декалога – библейского текста десяти заповедей.

Чтение ряда молитв.

Покаянная молитва – исповедание грехов с разрешительной молитвой.

Чтение положенного на данный день Апостола.

Чтение положенного на данный день Евангелия.

Проповедь (произносится обычно с кафедры, может помещаться после общей молитвы).

Символ веры.

Общая молитва.

Благословение.

Приношение даров (с молитвами священника над хлебом и вином).

Причастный канон.

Чтение отрывков из Библии.

Чтение Префация, заканчивающейся молитвой Sanctus («Свят, свят, свят…»).

Освящение хлеба и вина с воспоминанием евангельских событий (анамнезисом).

Произнесение Слов установления.

Эпиклезис – призывние Святого Духа на дары.

IV. *Причащение.*

Молитва «Отче наш».

Предпричастные молитвы и пение.

Молитва Agnus Dei – «Агнец Божий…».

Причащение духовенства.

Причащение верующих.

Послепричастная молитва.

Благословение народа.

Затем духовенство покидает алтарь.

Затем духовенство покидает алтарь.

В англиканском богословии возникла «теория трёх ветвей», популярная и в дальнейшем, согласно которой христианство состоит из трёх ветвей: православия, католицизма и англиканства. В результате англиканство перестаёт считать себя протестантизмом, а претендует на «третий путь», причём основная роль отводится сохранению в англиканстве епископата без разрыва внешней линии преемственности.

Фактически англиканство разделилось на «высокую», тяготеющую к католицизму, «низкую», ориентирующуюся на кальвинизм и баптизм, и «широкую», компромиссную фракции.

В XIX в. в среде «Высокой церкви» появилось движение *англокатоликов.* В какой–то мере англокатолицизм обозначил кризисные явления не только в англиканстве, но и в британской культуре в целом. Почвой для появления этого движения являлась «рыхлая» организация самой Англиканской церкви, что вызвано её формированием в процессе смены различных политических режимов в Англии, каждый из которых имел собственное представление о церкви, и пытался изменить её в соответствии со своими политическими целями, взглядами на религию, мировоззрением.

Англокатолицизм стал наиболее известной частью *Оксфордского движения* (именуемого также *трактарианством* – указание на особенность деятельности в виде издания небольших полемических богословских трактатов). Последнее возникло в результате осознания ряда внутренних проблем и непоследовательности англиканства.

В 1833 г. **Дж. Кибл** (1792–1856) оспорил правомерность вмешательства государства в епископские назначения. Эта практика подчёркивала несамостоятельность, вторичность церковной иерархии, как будто она не имеет самостоятельного значения. Такую ситуацию он очень резко оценил как «национальное отступничество».

С работами на эту тему выступил **Дж. Г. Ньюмен** (1801–1890). Им была поставлена под сомнение исходная идея английской Реформации, восходящая к Генриху VIII. Ему принадлежит ещё целый ряд высказываний в католическом духе, в том числе указание на пренебрежение богослужением, редкое совершение таинств, религиозное безразличие и внешний религиозный формализм, широко распространившиеся в английском обществе, пренебрежение церковными таинствами, как будто они не существенны для спасения.

Дж. Г. Ньюмен и **Э. Б. Пьюзи** (1800–1882) начали издание острополемичных работ по религиозно–церковным проблемам – «трактатов», которые задели столь болезненные точки, что вызвали широкую реакцию с разным спектром мнений. В 90–м трактате было заявлено, что вероучение англиканства не противоречит католическому (Дж. Г. Ньюмен в тот момент ещё находился на умеренных позициях, считая англиканство равноправной по отношению к католицизму и православию ветвью христианства). Поскольку это заявление грозило теоретически подорвать саму осмысленность существования англиканства, его сочли вызывающим и издание было запрещено. Позиция Ньюмена сделалась более чёткой, он утверждал, что «третий путь» между католицизмом и типичным протестантизмом невозможен, а позиция англиканства в таком случае оказывается странной и сомнительной. Было высказано яркое полемическое суждение, что ни один из воскресших Отцов

церкви не отправился бы на службу ни в один из протестантских храмов. Работа Дж. Г. Ньюмена о догматическом развитии утверждает идею невозможности половинчатой Реформации. Его основная мысль: «Либо все принять, либо все отвергнуть».

В дальнейшем многие участники Оксфордского движения пришли к убеждению, что иллюзии «третьего пути» несостоятельны, а выбор неизбежен.

Некоторые представители движения пытались соединиться с Православной церковью, для начала в виде причащения за православной литургией, но получили отказ, поскольку им было предложено отказаться от ошибок англиканства и присоединиться общим порядком к православию. В то же время это создало культурный прецедент для дальнейших контактов англикан и православных.

Контакты с католицизмом осложнялись его строгим отношением к рукоположению и роли в нем апостольского преемства, что и выразилось позднее в специальном послании Папы **Льва** XIII (1878–1903), окончательно признавшего англиканский епископат недействительным. **Г. Мэннинг** (1808–1892) и Дж. Г. Ньюмен официально перешли в католицизм (1845 г.), желая не оставлять пастырскую деятельность, приняли сан католических священников и через некоторое время стали кардиналами (книга Дж. Г. Ньюмена *Apologia pro vita sua* («Оправдание моей жизни») подробно описывает его духовный и жизненный путь). К 1864 г. в католицизм перешли более 1000 англиканских священников и мирян.

Оставшиеся либо стали добиваться максимального сближения с Римом и полного официального воссоединения с ним в конечном счёте (Э. Б. Пьюзи), либо активизировали деятельность «Высокой церкви», проводя своеобразную «англиканскую контрреформацию»: возвращение в богослужение элементов католической литургии (каждение, использование сложных и богато декорированных облачений, регулярное проведение малых суточных богослужений, регулярное причащение) и ликвидация кальвинистских обрядовых заимствований. Благодаря этим усилиям местами удалось

воссоздать монастырские общины, более похожие на традиционные христианские, и оживить монашескую жизнь.

Оксфордское движение показало глубинную проблематичность так называемого «высокоцерковного англиканства», опирающегося на непрочную идею благополучия государственной церкви, в то время как это благополучие покупается ценой вмешательства государства в церковные дела и отходом от традиционной модели соотношения властей. Англокатолицизм расшатал и миф о британской культуре и её особой миссии (англоцентризм, очень популярный в XIX в., сторонники которого доходили иногда даже до идей о расовом превосходстве англичан), указав, что в самом ядре английского общества гнездятся масштабные противоречия, вроде анормальных отношений государства и церкви и непоследовательности церковной догматики и организации. Некоторые прогнозы англокатоликов вполне оправдались уже в XX в.

Позиции англокатоликов сильны и сейчас, особенно после того, как Англиканская церковь признала рукоположение женщин во все степени духовного сана и допустила однополые браки, что вызвало новую волну переходов и большее обособление консерваторов–высокоцерковников.

В ряде консервативных англиканских приходов и общин делаются попытки возвращения к богослужебной практике традиционного типа или более прочному закреплению её оставшихся элементов, например, частое причащение, сохранение хлеба и вина на алтаре после богослужения, более регулярное отправление малых богослужений суточного круга, прежде всего утренних и вечерних.

Попытки сближения с православием заметных результатов не принесли, а после либеральных нововведений, в том числе и упомянутых, стали вообще маловероятными.

Часть англиканских общин, организационно отделившихся при разных обстоятельствах от государственной церкви Англии, но сохранивших вероучение и богослужение, стали именоваться епископальными (что подчёркивает принципиальность сохранения епископата). Ряд таких епископальных церквей

характеризуется заметным распространением либеральных и обновленческих тенденций. Англикане регулярно, с десятилетним интервалом, проводят особые съезды – Ламбетские конференции, но для всех, кто организационно не относится к государственной церкви Англии, их решения обязательными не являются. Численность англикан – около 70 млн. Скандинавские лютеране и англикане имеют полное церковное общение – обоюдное участие в богослужениях, взаимное причащение.

9.2.4. Янсенизм и старокатолики

Янсенизм возник в XVI в. как направление в католицизме. Идеологами выступили епископ **К. Янсений** (1585–1638) и аббат **де Сен–Сиран**.

Его основные особенности лежат в области учения о благодати и её действии, где янсенисты склонялись к кальвинизму, в частности, принимая идею о строгом предопределения и о том, что Христос умер не за всех, а только за избранных. Сохраняя католическое богослужение, ряд специфически католических представлений (ритуалы поклонения Богу, пребывающему в причастных Святых Дарах), янсенисты ужесточили аскезу и дисциплину, запрещали даже невинные развлечения, не осуждаемые официальной церковью, акцентировали гнев и правосудие Бога (такая строгая мораль какое–то время оказывала влияние и на часть католического духовенства).

После официального осуждения Папой и жёстких мер со стороны французского короля янсенисты отделились от Католической церкви, сохранив епископов, и быстро обрели черты протестантской конфессии, прежде всего введя богослужебные изменения протестантского типа.

Старокатолики – совокупность групп, отделившихся от католицизма в силу несогласия по ряду вопросов, в первую очередь касающихся роли и власти Папы.

Наиболее крупная старокатолическая организация – *Утрехтская церковь.* Начало её формированию было положено янсенистами.

Епископат, важный для старокатоликов как консервативных протестантов, был заимствован от янсенистских епископов. Старокатолики отвергли папскую безошибочность, догматы о Богородице в их католической трактовке, почти отказались от иконопочитания, упростили мессу, перешли на употребление национального языка при богослужении, упразднили целибат, в некоторых церквях ввели женское священство.

После I Ватиканского собора к старокатоликам примкнула некоторая часть духовенства, отказавшаяся принять догмат

папской безошибочности (однако наиболее известный представитель этой партии, священник **И. Деллингер** (1799–1890), не примкнул к новой общине).

Их попытки сблизиться с православием успехов не принесли, и в настоящее время старокатолицизм все больше принимает черты типичного консервативного протестантизма.

Численность – более 440 тыс. верующих.

9.3. Радикальный протестантизм и пограничные общности

9.3.1 Радикальный протестантизм

Анабаптизм возник в Германии и Голландии в XVI в. как радикальный вариант Реформации. В нем слились недовольство умеренными реформами М. Лютера и желание слить церковную реформу с социальным переустройством вплоть до построения «царства Божия на земле». Одним из ранних центров движения стал город Цвиккау (Германия).

Основным требованием этого учения было отрицание крещения детей и перекрещивание всех новых приверженцев (откуда и название, анабаптизм буквально переводится как *перекрещенство*). Все традиционное богослужение полностью упразднялось.

Право толкования Библии, и так расширенное М. Лютером, давалось без ограничений любому. В связи с этим единого вероучения у них не было, то тут, то там возникали самые необычные нововведения и толкования библейского текста. Однако знания и образованность считались вредными для «истинного христианина».

Появились анабаптистские *пророки* (Н. Шторх и др.), напрямую возвещавшие *«божественные откровения».* Поскольку последние ничем надёжно не подтверждались, то возникали условия для своего рода «конкуренции пророков».

Очень быстро религиозный экстремизм слился с политическим, вдохновителем чего стал Томас Мюнцер. Анабаптисты провоцировали погромы церковных зданий, акции уничтожения икон, издевательства и убийства духовенства (как католического, так и приверженцев реформ). Они стояли у истоков кровавых событий Крестьянской войны (1524–1525). При этом анабаптисты тяготели к анархизму и стихийному тоталитарному лидерству, ярким примером чего является *Мюнстерская коммуна* (1534–1535) под руководством «пророка», когда город был разграблен и в нем установился режим террора.

М. Лютер резко выступил против анабаптистов как по причине их теологических заблуждений, так и по причине дезорганизации ими жизни общества и государства. Отношение к

ним со стороны Ж. Кальвина и У. Цвингли также было негативным. В результате действий как лютеранских, так и католических светских властей анабаптисты были разгромлены.

Меннонитство представляет собой умеренный вариант анабаптизма. Остатки анабаптистских общин, отказавшихся от социального радикализма и политических доктрин *(мирные анабаптисты)* были объединены и организованы **Менно Симонсом** (XVI в.). Их численность на современный момент – около 500 тыс. верующих.

Они сохранили предельное упрощение богослужения, отказ от облачений и крещения детей. Главы общин – пресвитеры, а также проповедники, которым доверялась проповедь, становились выборными, хотя и проходили обряд рукоположения. Общины контролировались конвентами (коллегиальными органами), что не спасало меннонитов от образования все новых толков.

Для них характерна замкнутая жизнь, изоляция от «греховного мира», отсутствие контакта с другими христианами. Некоторые меннониты (например, *амиши)* доходят до почти полной социальной изоляции с сохранением бытового уклада образца XVIII–XIX вв. В XIX в. среди российских меннонитов (в основном иностранцев, приглашённых во времена Екатерины II для колонизации новых земель) возникло *братское направление* учения, сторонники которого требовали для крещения не только достижения взрослого возраста, но и особого публичного покаяния. Братские меннониты сблизились с баптистами и даже затем частично с ними объединились.

Баптизм возникает в Англии в XVII в. и довольно долго распространяется большей частью в пределах англоязычного мира. Бурное распространение баптизма в Европе, России, ряде других стран связано с оживлением его деятельности в XIX в., в том числе благодаря немецкому проповеднику **Г. Онкену**.

Значительное число основателей баптизма были выходцами из англиканства, но в вероучительном и организационном плане его появление было подготовлено меннонитством и кальвинизмом. Их вероучение и организация почти не отличаются от меннонитских. От кальвинистов они отличаются

полным отрицанием детокрещения и более умеренной позицией в вопросе о предопределении.

Баптистские общины в вероучительном отношении делятся на *общих баптистов (генеральных),* признающих, что жертва Христа была принесена за всех людей, и *частных,* придерживающихся кальвинистских взглядов на предопределение.

Важной особенностью баптизма является *ривайвелизм* (от англ, *revival* – возрождение). Его сущность сводится к тому, что условием получения спасения является возрождение человека «в Святом Духе», даруемое однократно через публичное покаяние. Только после этого он может быть допущен к крещению, которое просто подтверждает уже полученное спасение. Возрождённый считается абсолютно преобразившимся, «родившимся свыше», святым и не совершающим более грехов. Другие христиане считаются *невозрожденными.* При этом внешних критериев, которые могли бы подтвердить подлинность возрождения, в баптизме нет. Зачастую в общинах длятся споры относительно того, возрождён ли тот или иной человек.

Ривайвелизм – это не только практика *рождения свыше,* обязательная для баптистов и родственных им общин, это целая религиозная установка, повлиявшая и на религиозную жизнь современности. Он возникает в XVIII в. среди протестантов Англии и Америки.

Особенно известно *Великое пробуждение* 1720–1750-х гг. в английских колониях Северной Америки, сопровождавшееся волной публичных покаяний, приобретавших подчас странные формы. Оно охватило множество американских протестантских общин; появилась организованная практика специальных мероприятий с призывами к покаянию, разработанная кальвинистом **Ч. Финни** и баптистом **Д. Муди**. Такие мероприятия предполагали использования возбуждающей музыки и песен, длительных напористых проповедей.

Ривайвелизм выступил одновременно и против учения лютеранского типа об оправдании верой, и против традиционной обрядности. Подлинный христианин должен был пробудиться и

возродиться. Спасение должно быть получено (точнее, заслужено, в чем ривайвелисты резко расходились с лютеранами) мгновенным актом *рождения свыше,* полностью меняющим природу человека и дающего ему способность не грешить.

Крупный теоретик ривайвелизма **Д. Эдвардс** (XVIII в.) сформулировал идею об особой миссии американского протестантизма, долженствующего принести обновление миру и построить новое общество, преодолевшее и социальные, и религиозные недостатки прежних обществ. Так начал формироваться *американский культурный миф,* а ривайвелизм мыслился как отличительная черта этой обновлённой религиозности. В атмосфере однообразной жизни Америки XIX в. ривайвелизм оказывался средством психологической разрядки и переживания новизны, а потому мог рассчитывать на популярность.

Ривайвелизм оказал влияние на позднейшие протестантские общины, например, на пятидесятников и харизматическое движение, а кроме того, объявил незавершённым дело реформаторов и поставил тем самым под сомнение состоятельность консервативных протестантских конфессий.

В XIX в. баптизм стал акцентироваться на процессе *освящения,* т.е. постепенного совершенствования в христианской жизни, а в XX в. почти полностью возвратилось к признанию необходимости для спасения добрых дел.

В XIX в. под влиянием секты *Плимутских братьев* среди баптистов распространяется новое учение о *восхищении,* согласно которому все возрождённые верующие будут взяты на небо живыми ещё до Страшного Суда, а на земле останутся грешники, чтобы подвергнуться гонениям Антихриста. Кроме того, хилиастические доктрины (тысячелетнее царство Христа) обязательно присутствуют у баптистов, откуда они заимствованы адвентистами.

В организационном плане баптистские общины относительно автономны. Отдельную общину возглавляет пресвитер (реже именуемый пастором). Старшие пресвитеры (иногда именуемые даже епископами) есть не везде, т.е. преобладает тенденция к

пресвитерианскому и даже конгрегациональному устройству (см. параграф 9.2).

Нет и единого, обязательного для всех текста вероучения. Несмотря на подчёркивание индивидуального получения спасения и отсутствия духовенства в традиционном смысле, баптизм предписывает строгую дисциплину, посещение всех богослужений (именуемых *собраниями),* а полномочия пресвитеров очень велики.

В России формируются две формы баптизма: южнорусская, активно складывавшаяся на украинских территориях и называвшаяся *штундизм* (от нем. *Stunde* – час, из–за практики регулярно устраивать собрания с чтением Библии), и северная (петербургская), носившая название *евангельских христиан* (а также *евангелистов* и *пашковцев,* прозванных так по имени одного из активных деятелей этого движения).

Первый представлял плохо организованные общины, хаотически сочетавшие черты православия, лютеранства, меннонитства и даже некоторых традиционно русских сект. Штундисты не переставали посещать православные службы. По мере вероучительного и организационного оформления появляется *штундобаптизм,* а затем из него выделился баптизм, а штундизм, будучи переходным явлением, исчез. Тем не менее развитие этого течения представляло проблему для Православной церкви, что отразилось в классической русской литературе (например, у **Н. С. Лескова** (1831–1895)). Основным средством борьбы с ним церковные власти считали систематическое религиозное просвещение, хороший уровень религиозной грамотности не только среди мирян, но и духовенства.

Последние придерживались «общей» доктрины, отвергали частичное предопределение и придавали меньшее значение обрядам рукоположения пресвитеров и проповедников, а также были склонны считать членами общины *родившихся свыше* ещё до принятия крещения.

В 1944 г. баптисты и евангельские христиане объединились, взяв название *евангельских христиан–баптистов* (к ним примкнули и некоторые иные течения радикальных

протестантов, несмотря на сильные различия, удалось привлечь на компромиссных условиях даже часть пятидесятников), но в 1990–е гг. эта организация стала постепенно распадаться.

Для баптизма характерен последовательный фундаментализм, т.е. предельно буквальное истолкование Библии с преобладанием её дословного понимания и отвержение любых иных авторитетов и источников в вопросах веры, в том числе Священного предания, мнений Отцов церкви и богословов, самой богословской традиции, которая объявляется человеческим умствованием и измышлением. В Библии пытаются находить ответы даже на научные вопросы, хотя Отцы церкви ещё в первые века христианства высказывали мысль, что Библия не ставит целью провозглашение научных теорий («учит не тому, как устроено небо, а как на него попасть»). Несмотря на то, что в баптизме распространены попытки находить в данных науки свидетельства в пользу правоты Библии (точнее, их истолкования этой книги), например, в вопросе об эволюции, можно говорить и о присутствии фидеистических тенденций.

Вместо традиционного причастия баптисты практикуют *хлебопреломление,* трактуя принятие хлеба и вина (или сока) как условное воспоминание страдания и смерти Христа. Оно совершается нечасто (в среднем раз в месяц). Хлеб и вино съедаются обычно стоя или сидя, в знак того, что Христос в них никаким образом не присутствует.

Проповедники часто допускаются к проповеди и без рукоположения. Брак считается важным ритуалом, заключается только между единоверцами, вопрос о разводе так и не решён окончательно, но этот шаг не одобряется.

В общинах баптистов часто существует отрицательное отношение к высшему образованию и всегда резко отрицательное – к светским развлечениям, запрет на употребление табака и алкоголя, как и у меннонитов (инициатива баптистских кругов во многом привела в своё время к введению «сухого закона» в США). Характерны и пацифистские тенденции.

Баптисты практикуют активное миссионерство, в том числе в виде массовых проповедей с призывом к покаянию и *рождению*

свыше.

Баптизм распространён во многих странах, но исторически наиболее ярко представлен в США, где во многом стал частью фундамента американской культуры. Численность баптистов, по разным данным, от 36 до 75 млн верующих.

Квакеры, или *Общество друзей,* возникает в XVII в. в Англии, широко распространяется в англоязычных странах. Основатель – **Дж. Фокс** (1624–1691).

Квакеры являются общиной мистико–иррационалистического типа, полагая источником откровения «внутренний свет», которым Бог может озарить человека. У них нет систематического вероучения, строгой организации, духовенства и традиционного богослужения даже в кальвинистском или менонитском варианте. Библию они не считают полным и окончательным выражением откровения, считая, что оно может быть получено и лично. Они склонны подчёркивать равенство всех людей, что отражается на бытовом укладе и общении, являются пацифистами, но в их среде, тем не менее, укоренились основы ведения хозяйства, близкие кальвинизму.

Численность – около 500 тыс. верующих.

Методизм возникает в XVIII в. в Англии как реакция на умеренность реформ в государственной Англиканской церкви. Основатели – братья **Дж. Уэсли** (1703–1791), его брат **Ч. Уэсли** (1707–1788), **Дж. Уайтфилд** (1714–1770).

Первоначально в методизме акцент делался на оживлении духовной жизни, личном обращении, снижении значимости богослужения и вероучительных тонкостей. После разгоревшегося конфликта с властями Англиканской церкви, методисты образуют собственную организацию. Происходит упрощение англиканского вероучения и богослужения (последнее постепенно утрачивает единообразие), акцент в духовной жизни начинает делаться на личной праведности и строгом систематичном исполнении всех религиозных требований (отсюда, по распространённой версии, и название методизм).

Методисты ввели институт мирян–проповедников.

Кальвинистское учение о предопределении большинством методистов было отвергнуто, стала подчёркиваться необходимость переживания внутреннего обращения, *пробуждения,* что сближает методистов с баптистами и сильно отличает от лютеран, для которых спасение гарантируется верой, а не переживаниями и озарениями. Раннему методизму были присущи ривайвелистские идеи, противопоставлявшему *пробуждение* религиозности Англиканской церкви.

В 1784 г. на Балтиморской конференции была образована *Методистская епископальная церковь.* Организационные принципы не вполне чётки, поскольку существует как епископское управление, так и пресвитерианская организация. Жизнь общины строго регламентируется, верующие образуют группы, над жизнью человека устанавливается контроль. Внутреннего единства в методизме нет. Он прошёл через большое число расколов и размежеваний. От него отпочковались некоторые иные общины: ряд *свободных церквей*, отвергающих организационную подчинённость и регламентированные ритуальные формы; *Армия спасения,* своеобразная полувоенная организация, основанная методистом **Д. Бутсом** (1829–1912), деятельность которой сводится к благотворительности и организации публичных мероприятий с проповедями и призывами к покаянию.

Методизм изначально отличался высокой проповеднической активностью, исходя из принципа «Весь мир – мой приход».

На современном этапе методисты, часто именуемые епископальными церквями, распространены в англоязычных странах, странах Балтии, около половины их проживает в США. Численность – около 60 млн верующих.

Адвентизм (от лат. *adventus* – пришествие) возник в США в XIX в. в баптистской среде. **У. Миллер**, исследуя библейскую числовую символику, предположил дату Второго пришествия. Когда два предсказания не сбылись, он и его последователи были изгнаны из баптистских общин и основали собственную организацию. Её название подчёркивает ориентацию на ближайший приход Христа, хотя точных предсказаний адвентисты сейчас стараются не делать.

Вероучение и ритуал адвентистов почти не отличаются от баптистов. Они отрицают бессмертие души, полагая, что она не существует отдельно от умершего тела, а по пришествии Христа воскреснут только возрождённые праведники, все же прочие вместо ада будут просто уничтожены. Адвентисты вместо воскресенья почитают субботу (за исключение очень небольших групп), считая отход от её почитания страшным грехом всех христиан. В богослужении к чисто баптистскому образцу добавилось взаимное омовение ног, считающееся у адвентистов обязательным.

Адвентистская организация укрепилась благодаря деятельности пророчицы **Э. Уайт** (1827–1915), сборники откровений которой чтимы большинством адвентистов. Она пропагандировала запрет не только на табак и алкоголь, но на чай, кофе, свинину (в духе нечистой пищи Ветхого Завета), ряд медикаментов и некоторые иные продукты.

Адвентизм является более структурированной организацией, чем баптизм, у него более жёсткое административное деление. Как и баптистам, им свойственно активное миссионерство.

Количество верующих – порядка 18 млн. Численность наиболее крупной ветви – *Адвентистов седьмого дня* – более 5 млн верующих.

Пятидесятничество возникло в самом начале XX в. в среде кальвинистов, искавших новых путей *духовного возрождения,* и быстро распространилось в протестантском мире.

Пятидесятники учат, что все христиане оставили прошение о получении особых *даров,* упомянутых в Библии и якобы являющихся обязательными. Наиболее известный из них – говорение на языках (*глоссолалия*), т.е. экстатическое произнесение неясных звуков, являющихся будто бы *языками ангельскими.* Они любят ссылаться на библейский фрагмент, описывающий событие, известное как *Пятидесятница,* откуда и название учения. Среди других даров объявляются также дары исцеления и пророчества.

Только *возрождения* в баптистском понимании, с точки зрения пятидесятников, недостаточно. К типичному баптистско–

адвентистскому ритуалу пятидесятники добавили особые экстатические радения, в результате которых и происходят явления, напоминающие указанные дары. Соответственно, практикуются различные средства, позволяющие достичь экстаза.

Пятидесятничество делится на множество мелких направлений со своими особенностями. Так, некоторые пятидесятники отрицают Троицу и совершают крещение только во имя Иисуса. На территории Восточной Европы пятидесятничество начало наиболее интенсивно распространяться на украинских территориях.

Численность – более 50 млн верующих (подсчёты сложны из–за невозможности отделить пятидесятников от новых общин пятидесятнического типа).

9.3.2. Пограничные религиозные общины

Унитариями обобщённо называют разнообразные движения, объединённые отрицанием учения о Троице. Они ссылаются на то, что ясно сформулированного учения о триединстве Бога в Библии нет, а само оно было позднее навязано церковью на Вселенских соборах. Порою унитарианские настроения возникают и среди протестантских общин, традиционно этого догмата придерживавшихся (например, среди кальвинистов–конгрегационалистов). Поскольку догмат о Троице является краеугольным для христианства, возникает вопрос о правомерности причисления таких общин к типичному христианству.

По традиции вместе с протестантами в трудах по религиоведению рассматривают обычно также мормонов и Свидетелей Иеговы, хотя они не должны быть относится к христианству. В этих учениях сочетаются элементы христианства с инородными привнесениями.

Основателем *общины мормонов* (самоименование – «Церковь Иисуса Христа святых последних дней») является **Дж. Смит** (1805–1844), заявивший о явленной ему *Книге Мормона* – своеобразном дополнении к Библии.

Организация и ритуалы мормонов отдалённо напоминают общины радикальных протестантов. Они фактически образовали американский штат Юта. Организация централизована, её возглавляет президент.

Учение мормонов включает ряд совершенно нетрадиционных элементов, как–то: признание телесности Бога (а не телесности только воплотившегося Христа!) и возможности для человека обрести божественность (а не совершенствоваться и приблизиться к Богу с помощью благодати, как в традиционном христианстве), существование душ ещё до вселения их в тела. Грех первых людей истолковывается как необходимый, фактически – как благо, потому что иначе не возник бы человеческий род (для сравнения следует указать, что некоторые христианские Отцы церкви допускали возможность порождения потомства в раю и до грехопадения, поскольку при

этом отсутствовал бы момент греховной страсти). Мормоны принимают идею эволюции, прогресса общества, распространяя её и на все, что связано с религией. Они признают многоженство (отменяя его формально, во избежание конфликтов с гражданским законом), а также крещение умерших и заключение духовных браков с умершими для включения их таким образом в мормонское сообщество.

Свидетели Иеговы возникают в 1870–х гг. благодаря деятельности **Ч. Рассела** (1852–1916), выходца из среды радикального протестантизма.

Основной особенностью этой секты является отрицание Троицы, почитание единого Бога, именуемого на ветхозаветный манер Иеговой, отрицание божественности Христа и бессмертия души (как у адвентистов, черты учения которых они заимствовали).

Как и адвентисты, Свидетели Иеговы не только напряженно ждут конца света, но и вполне чётко рисуют себе его картину. Невидимое пришествие Христа на землю уже произошло, а вскоре состоится последняя битва с Сатаной – *Армагеддон.* Будущее царство Божие мыслится как земное, со всеми чисто земными благами, только 144 тыс. избранных будут пребывать на небе.

Собрания сводятся почти исключительно к разбору статей из официального журнала *Сторожевая башня*, который необходимо распространять. Секта централизована, возглавляется пожизненным президентом, резиденция которого находится в Бруклине (США). Миссионерская активность очень интенсивна и навязчива.

Численность – около 3 млн верующих.

9.4. Православие в Новое время

9.4.1. Начало патриаршего периода. Русские еретические движения

В XVI–XVII вв. происходит ряд значимых событий и в Русской Православной Церкви. Она автономизируется, обретает самостоятельного главу, в 1589 г. она получает право возглавляться патриархом и уже юридически освобождается от связи с константинопольским патриархом, которому до этого подчинялась. Первым патриархом становится **св. Иов** (1525–1607).

Но ещё ранее, приблизительно с XIV в., начинают активизироваться еретические движения, которые принято делить на два основных типа: *рационалистические* (в чем– то близкие крайнему протестантизму) и *мистические.*

Для первых характерно соответствующее критическое осмысление всего вероучения и церковной практики. К ним относятся *новгородско–московская ересь* и *ересь Башкина и Косого.* Всплеск этих движений приходится на XVI в. В качестве предшественников выступало *движение стригольников.*

В духе свободной рациональной критики, право на которую признавалось за каждым (единого вероучения не существовало), приверженцы этих движений не только отбрасывали традиционную догматику и организацию, включая власть духовенства, богослужение, таинства, но и подвергали критическому осмыслению саму Библию и основополагающие для христианства догматы, включая бессмертие души, божественность Христа и даже учение о Троице. Последнее являлось крайним результатом рационалистического прочтения Библии, где учение о Троице в прямой формулировке не содержится, и давало повод к обвинениям в тяготении к иудаизму (по всей видимости безосновательным). Кроме того, в их деятельности был и социальный протест, выражавшийся в идеях о равенстве людей. Постепенно складывались предпосылки для социально–политических реформ.

Движения, где преобладали мистически настроения, нередко именуются общим термином *духовные христиане* (в литературе

используется термин *старое русское сектантство).* Основными причинами их появления были: недостаточная грамотность ряда верующих, недовольство официальной церковью, социальный протест, отождествлявший церковь с существующей в обществе системой. Для мистической ветви в качестве социальной базы выступали малообразованные слои населения, преимущественно деревенские жители.

В XVII в. в его среде начинается дробление, приведшее в итоге к выделению обособленных групп, в том числе молокан и духоборов.

Молоканство возникает в XVIII в. Его основателем был **С. Уклеин**.

При отсутствии систематического вероучения оно было близко к радикальному протестантизму. Признается только авторитет Библии, которая при этом может толковаться весьма произвольно, принцип спасения без посредников (т.е. прежде всего без церкви и духовенства), преимущественная важность добрых дел. Молокане старались сохранить основные догматы христианства, но ввиду бессистемности вероучения и общего недоверия к интеллектуальному постижению Бога туда вкрадывались изменения, например представление о неравенстве лиц Троицы.

Постепенно общины молокан стали более организованными, богослужение приблизилось к баптистскому. В XIX в. происходит дробление молоканских общин. У некоторых появляются экстатические радения пятидесятнического типа, у молокан «донского толка» появляется стремление к возвращению к традиционным формам церковной жизни и отказу от пассивно–отрицательного отношения к государству.

Учение *духоборов* (борющихся за дух) в большей степени проникнуто мистико–пантеистическими мотивами.

Библии уделяется меньшее значение, чем у молокан, ценится устное, полуфольклорное предание, записывавшееся в собственных текстах. Чтение Библии было исключено из порядка собраний духоборов.

Бог понимается не как личность, а как некая благая сила, присутствующая везде, в том числе и в людях, что позволяет

человеку самому сделаться богом. Это вызвало к жизни практику поклонения друг другу как *живым иконам* взамен обычных, отвергнутых вместе со всем богослужебным строем.

Несмотря на то что вся религиозная жизнь была перенесена в сферу чувств и эмоций, а также делания добрых дел, духоборческие общины стали обретать достаточно строгую организацию. Предпринимались попытки реализовать идею всеобщего равенства путём обобществления имущества. Духоборы отличались пассивным, мирным анархизмом и последовательным пацифизмом с отвержением насилия, особенно военного. Этими чертами учения (пацифизм, акцент на морали, а не догматике, размытые представления о Боге) духоборы вызывали симпатию Л. Н. Толстого, находившего у них общность со своим пониманием религии. Он оказывал духоборам помощь, когда в конце XIX в. началась их массовая эмиграция из России.

В XVII–XVIII вв. распространяется и такой вариант духовного христианства, как *христововерие* (распространённое наименование – *хлысты,* хлыстовство).

Его основные особенности состоят в следующем. «Духовное», т.е. расплывчато–мистическое понимание христианства. Элементы пантеизма, предполагающие представление о том, что человек может реально стать Христом или Богородицей. Экстатические действа с достижением изменения сознания и пророчествами, понимавшимися как прямой контакт со Святым Духом.

Практики самокалечения как извращённый аскетизм (*скопцы*, понимавшие Библейские слова о безбрачии примитивно буквально). Первоначально христововерие призывало к отказу от брака, но позднее он был все–таки допущен.

Для христововеров характерно рационалистическое переосмысление вероучения и культа, часто с созданием собственных необычных обрядов, акцент на внутренних религиозных переживаниях и откровениях, первенство личного религиозного опыта над священными книгами. Частой практикой являлись особые экстатические «радения». Верования духовных христиан, несомненно, окрашивались фольклорно–языческими

представлениями и даже включали элементы языческих верований и ритуалов. Кроме чисто религиозных взглядов, они выражали и социальные – в виде смутных чаяний уравнительного общества.

В течение XIX в. христововерие подвергается сильному дроблению. Церковь относилась к этим движениям резко негативно и в борьбе с ними использовала помощь государства. Позднее часть духовных христиан вошла в общины баптистов, подготовив почву для его распространения; в незначительном количестве они существуют и до сих пор.

Ряд авторов (например, крупный религиовед **А. И. Клибанов** [85]) рассматривают эти еретические и сектантские движения как отечественный аналог Реформации, а в таком случае её уже нельзя рассматривать как явление чисто западное, присущее именно западному христианству.

9.4.2. Реформы патриарха Никона и старообрядцы

В XVII в. в русском православии в результате реформ патриарха **Никона** (1605–1681) возник раскол, после которого появилась новая ветвь православия.

Реформы Никона были обусловлены несколькими основными причинами:

– культурные предпочтения патриарха, особенно его любовь к греческой культуре и тяготение к интеллектуализму (некоторые исследователи говорят и об интересе к некоторым особенностям западного христианства, особенно к сильной и независимой духовной власти);

– ситуация низкой религиозной и, в частности, богословской грамотности немалой части населения, включая и часть духовенства, особенно сельского. В результате чёткие представления о вероучении, смысле обрядов, их важности и иерархическом отношении отсутствовали, христианство исподволь перемешивалось с элементами языческих пережитков, появлялись «собственные», изобретённые ритуалы, отличающиеся от предписанных церковью, а кроме того, стало распространённым обрядоверие – приписывание ритуалу магической роли при непонимании его вероучительного содержания. Например, известны случаи, когда духовенство избивали и даже убивали, предварительно сняв с него одежду, полагающуюся по сану, как будто благодать сана сосредоточена в ней, а не в человеке;

– наличие в некоторых кругах Русской Православной Церкви недовольства сильным преобладанием светской власти над духовной. Например, мысли о том, что духовная власть церкви должна по природе своей преобладать над светской высказывал *св. Иосиф Волоцкий,* вождь целой церковно–политической партии – *иосифлян.*

В результате реформаторская программа Никона может быть сведена к достижению двух целей:

– изменение соотношения светской и духовной властей с первенством последней. Именно этот замысел не был

реализован и послужил причиной конфликта Никона с царём, увидевшим в церкви властного конкурента;

– изменения ритуальной стороны церковной жизни, причём за образец для сверки и унификации должны были быть взяты ритуалы православных греков. Эта часть замысла была реализована, но в силу энергичного проведения в жизнь и непонимания со стороны довольно больших масс верующих, неспособных понять подлинное значение перемен, вызвала раскол. Введённые по инициативе Никона изменения вполне прижились и составляют обиходную практику Русской Православной Церкви на современном этапе.

Исправление, унификация ритуалов велась по греческим образцам, в том числе по греческим богослужебным книгам. При этом, по мнению **Н. Ф. Каптерева** (1847–1917), не учитывалась возможность того, что греческая практика сама могла претерпеть изменения.

Новшества не были значительными. Так, вводилась замена двоеперстного сложения пальцев при крестном знамении троеперстным (троеперстие стало настоящим символом никоновских реформ), написание имени «Иисус» с двумя «и» вместо одной, изменение числа поклонов при совершении некоторых ритуалов, изменение направления крестных ходов. Были внесены изменения в порядок церковного пения, поощрялся греческий стиль иконописания, была устранена практика одновременного чтения молитв несколькими духовными лицами за богослужением. Кроме того, была осуществлена большая централизация жизни приходов.

Эти непринципиальные изменения были, в силу невозможности богословски грамотно оценить их значение, восприняты как перемена веры, отступничество и даже прямое преддверие конца света и прихода Антихриста. Возникло движение сторонников старых обрядов – *старообрядцев.* Нередко причиной старообрядческого протеста была недостаточная грамотность, в том числе в церковных вопросах с неспособностью отделить основополагающие вещи от второстепенных, а также и протест против усиления контроля церковных дел государством.

Духовным вождём которых стал протопоп **Аввакум**, типичный пастырь сельского склада, страстный, но не обременённый серьёзными богословскими знаниями. В своих посланиях он допускал откровенные богословские ошибки, а протест против Никона и его реформ стал для него фактически самоцелью.

Вначале Никон склонялся к идее двуритуальности (сосуществования старых и исправленных обрядов), но, почувствовав сопротивление, он полностью вывел старый обряд из употребления. В борьбе с противниками он получил поддержку государства, которое эта часть его реформаторской программы вполне устраивала. Сопротивление реформам стало рассматриваться как преступление и против церкви, и против государства.

Давление на старообрядцев вызвало их переселение, в том числе в отдалённые области, где многие надеялись дождаться конца света, а также ряд массовых самоубийств, отдельные случаи которых встречались и в XIX в. Аввакум после его казни как упорного еретика получил среди старообрядцев статус святого.

Никоновские реформы неожиданно привели к росту отчуждённости между разными слоями общества (знать, высшее духовенство, вообще городское население приняло реформы или отнеслось к ним с сочувствием, форпостом старообрядчества оставалась деревня). Это подготовило почву для размежевания общества в результате петровских реформ.

Часть старообрядцев, со временем потеряв постепенно умиравшее духовенство, отправлявшее традиционный ритуал, в 1846 г. убедило присоединиться к ним митрополита **Амвросия**, принадлежавшего к Константинопольскому патриархату, и таким образом восстановило епископат. Они вошли в число *старообрядцев–поповцев,* т.е. имеющих духовенство (существовала и практика переманивания к себе «никонианского» духовенства). Часть же вовсе отказалась от духовенства и либо упразднила ряд обрядов, либо перепоручила их мирянам (*беспоповцы*).

Беспоповские общины часто превращались в малочисленные экзотические секты, утратившие и представления о традиционных обрядах, и чёткое вероучение, не имеющие богословских традиций и практикующие странные новые ритуалы и установления, нередко со следами язычества. Нарушились и представления об иерархии ритуалов, зачастую вместо таинств основной святыней стали считаться иконы (вплоть до попыток причащать людей красками, соскобленными с икон). Беспоповство легче распространялось в сельской культурной среде.

Вместе с тем старообрядчество было книжной культурой, книги дониконовской эпохи хранились и ценились. Однако обычно в этой среде не было систематической богословской подготовки, был распространён институт *начетчиков* – более знающие, начитанные люди, способные вести полемику в первую очередь с представителями государственной церкви. Но ввиду бессистемности и самостоятельности подготовки начетчиков, в их знаниях было много пробелов, порой в том, что касалось простых вещей.

В 1800 г. в целях восстановления единства, старообрядцам было предложено «единоверие», воссоединение с официальной церковью с правом сохранения всех обрядовых отличий (по образцу унии). Но ввиду запущенности проблемы не так много старообрядцев на такое воссоединение пошли (к единоверческим семьям принадлежал ряд известных деятелей культуры, например, нейрофизиолог А. А. Ухтомский).

9.4.3. Православие после реформ Петра I

События религиозной реформы середины XVII в. показали, что светская власть считает себя первенствующей силой в обществе по сравнению с церковью. Кульминацией краткосрочного противостояния государства и церкви был жёсткий конфликт Никона с царём Алексеем Михайловичем, когда патриарх выступал в пользу увеличения прав и роли церковной власти в государстве (по его словам, сам факт помазания царя патриархом символизировал первенство церкви).

На момент петровских реформ в русском православии наличествовали четыре группировки: сторонники дониконовской церкви, поборники традиционного посленикоовского стиля церковной жизни, утончённые интеллектуалы–консерваторы, знакомые с западным богословием и западной культурой (**Стефан Яворский** (1658–1722)), сторонники протестантизации православия (**Феофан Прокопович** (1681–1736)). Апологию петровских реформ взял на себя архиепископ Феофан Прокопович, которого только сближение с Петром спасло от серьёзных обвинений в неортодоксальных воззрениях на многие вопросы вероучения и церковного устройства. Впрочем, он и в дальнейшем защищал ряд протестантских воззрений, порою делая это под псевдонимами. Вместе с тем это был один из образованнейших людей той эпохи, как, однако, и его оппонент – консервативный митрополит Стефан Яворский.

Тенденция приоритета государственной власти достигла максимума, когда Петр I своим волевым решением упраздняет в России патриаршество. Это было частью его общего курса на общегосударственные культурные реформы и симпатии к культуре стран протестантского уклада. Кроме того, через «обезглавливание» церкви устранялся вероятный противник реформ.

Также Петром была предпринята акция устрашения, направленная против ортодоксально настроенных церковных интеллектуалов, чья образованность в сочетании с чувством внутренней свободы противоречили курсу на жёсткое,

централизованное, бюрократизированное государство. Событием такого рода была казнь **о. Сильвестра** Медведева (1641–1691), одного из фактических основателей Славяно–греко–латинской академии, любимого ученика писателя и церковного интеллектуала **Симеона Полоцкого** (1629–1680).

Теперь Церковью руководил созданный Петром в 1721 г. Синод (коллегиальный орган во главе с обер–прокурором, всегда светским лицом). Он полностью подчинялся монарху, который назначал всех его членов. Основным документом, определявшим деятельность Церкви, стал *Духовный регламент,* содержавший ряд положений, несовместимых с православной традицией и во многом превращавший духовенство в своего рода «духовную полицию нравов». В частности, предписывалась оскорбительная и нарушавшая церковные каноны обязанность нарушать тайну исповеди, если на ней было услышано нечто, угрожающее государственному порядку. Историк религиозной мысли прот. **Г. В. Флоровский** (1893–1979) напрямую называет этот документ программой русской Реформации [86].

Синодальное правление было абсолютно неорганично для православия и больше всего соответствовало управленческой системе англиканства. В результате, государство, беря, с одной стороны, интересы церкви под свою прочную опеку, получало, с другой – возможность широкого вмешательства в её дела. Это выразилось и в репрессиях против духовенства в эпоху бироновщины, и в секуляризации церковных земель при Екатерине II, когда защищать своё имущество церковь практически не имела возможности.

В XIX в. для Церкви возникала опасность «удушения в объятиях». Поскольку Синод оказывался органом министерского типа, росла излишняя бюрократизация во всех сферах церковного управления, а должность обер–прокурора подчас занимали случайные люди. Даже консервативная линия, проводимая обер–прокурором **К. П. Победоносцевым** (1827–1907), не способствовала коренному решению возникающих проблем.

В то же время Церковь располагала собственной трёхуровневой системой образования, где подлинными научными центрами были Духовные академии (Московская, Петербургская, Киевская, Казанская). При общих задачах каждая из них имела собственный интеллектуальный стиль, укоренённый в традициях. Выпускниками и профессорами академий были известные церковные деятели и интеллектуалы: **А. Храповицкий, С. Страгородский, С. А. Соллертинский, В. И. Несмелое, М. М. Тареев, П. Д. Юркевич**.

Благодаря деятельности академий возникло такое своеобразное явление, как «ученое монашество», под каковым понимались прежде всего учащиеся академий, принимающие постриг. Апологетом учёного монашества был Антоний Храповицкий.

Однако не все судили об учёном монашестве столь благосклонно. Весьма сдержанно писал о нем протопресвитер армии и флота **Г. Шавельский**. Разумеется, идея о том, что грамотность полезна монаху, в нем, типичном церковном интеллектуале, не вызывала протеста. Замечания относились к тому, что среди учёного монашества проявляется карьеризм (поскольку они оказывались готовыми претендентами на епископский сан), а также затруднительность соединения серьёзных научных занятий с трудами правящего архиерея.

Закрытие академий в результате революции прервало академические традиции, включая и учёное монашество. В эмиграции архимандрит **Киприан Керн** написал небольшую, но пламенную книгу, посвящённую учёному монашеству, где отстаивал мысль о том, что перевод древней рукописи ничуть не ниже для монаха работы на кухне или огороде, что монашество должно стать интеллектуальной силой. Эти идеи оказались востребованы в современном русском православии.

Революционные события поставили Церковь в совершенно новые условия.

Февральская революция, упразднив самодержавие, сделала бессмысленным существование Синода, появилась возможность восстановить традиционную форму управления, тем более что мысли такого рода уже высказывались. На Поместном соборе

1917–1918 гг. новым патриархом был избран митрополит **Тихон (Беллавин)** (1865–1925), в 1988 г. причисленный к лику святых (следующими патриархами были: **Сергий** (1943–1944), **Алексий** I (1945–1970), **Пимен** (1971–1990), **Алексий** II (1990–2008), **Кирилл** (с 2009)). Синодальный период таким образом завершился. Собор также обсуждал ряд иных вопросов, касающихся всей церковной жизни, было очевидно, что Церковь действительно входит в новые условия существования, отношение к которым необходимо определить. Серьёзным был вызов секуляризации общества.

После Февральской революции Церкви пришлось отказаться от статуса государственной конфессии.

Октябрьская революция изменила систему законодательства. Ситуация, когда государство юридически не только поддерживало церковь и определяло статус государственного исповедания, но и закрепляло в виде законов многие нормы церковного права, ушла в прошлое. Декретами об отделении Церкви от государства и школы от Церкви (1918) Церковь была отделена от государства, которое провозгласило свой светский характер, отказавшись не только от формально–юридической, но и от фактической поддержки каких–либо религиозных объединений.

Структуру современного православия и отколовшихся от него общин см. на рис. 23–24.

Рис. 23. **Структура современного православия**

Общины сектантского типа, отколовшиеся от православия

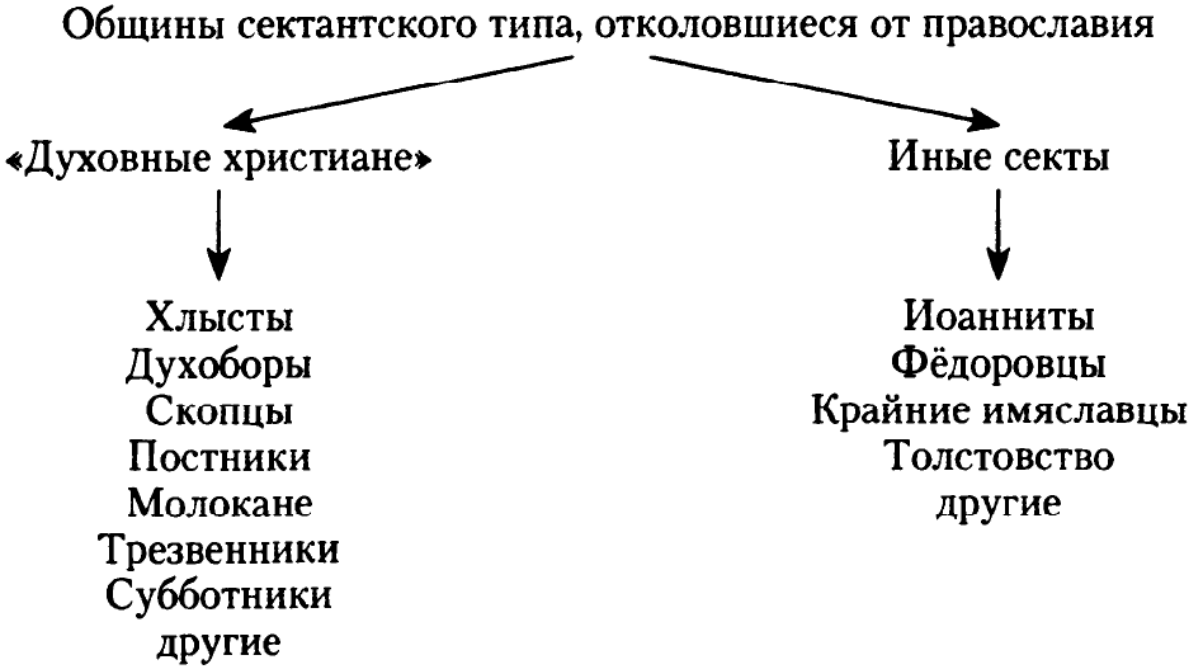


Рис. 24. **Общины сектантского типа, отколовшиеся от православия**

9.5. Католицизм в XVII–XVIII вв. Секуляризация

Процесс разобщения христианского мира, усугубленный Реформацией, а также послереформационная практика все большего противопоставления церкви и государства указывала на распространение тенденций секуляризации в обществе Нового времени. Этот процесс предвосхитил ситуацию современного мира. Началось изменение места церкви в культурной, социальной, правовой, политической жизни.

Секуляризация (от лат. *saecularis* – светский, восходит с слову *saeculum* – век, современность; некоторые даже возводят происхождение слова к глаголу со значением совершать казнь через отсечение головы, отсекать) – процесс вытеснения религии и религиозных организаций и институтов на периферию общественной жизни, связанный, в частности, с потерей престижности религии и её влияния на культуру.

Секуляризация связана с утратой механизмов влияния религии на общественную и государственную жизнь, появлением светских государств, не поддерживающих религию, с падением популярности религиозного мировоззрения и религиозного культа.

Каковы основные черты секуляризации? Это:

– индивидуализация отношений с Богом, право обходиться без посредников, самостоятельно определять формы этих отношений и создавать для себя «образ» бога;

– превращение религии в частное дело;

– раздвоение жизни человека на религиозную и повседневную, их разграничение;

– постепенное уменьшение участия человека в церковной жизни со сведением этого участия к минимуму;

– устранение авторитета церкви из области частной жизни, в том числе половых и семейных отношений;

– исчезновение из общественной и частной жизни аскетических требований и ограничений;

– отделение церкви от государства;

– вытеснение церкви на периферию общественной, политической и культурной жизни;

– исчезновение преобладающей религии или конфессии, религиозное равноправие, толерантность (в этом случае государство, даже покровительствуя церкви, сохраняет стабильный сложившийся порядок), предельный вариант – выведение церкви за рамки закона, полное подчинение её во всех вопросах только светскому праву, изъятие имущества;

– отношение к духовенству и видным представителям религиозных общин как к чисто моральным авторитетам или людям, олицетворяющим культурную традицию (ситуация *культурного маскарада, культурной инсценировки).*

В европейской культуре процессы секуляризации начинаются в позднем Возрождении (около XVI в.) и ярко проявляются в Реформации (тенденция к индивидуализиции веры, усиление контроля светской власти над церковными делами).

Реформационные преобразования реализуются во время Голландской (1566–1609) и Английской (1640–1660) буржуазных революций, связанных с борьбой с католицизмом. Здесь секуляризация имеет ярко выраженный общественный и политический характер. Эти же тенденции проявляются в *галликанстве* (Галлия – старое название Франции), течении, отстаивавшем увеличение прав французского короля в деле назначения епископов, бывшем прерогативой Папы, в вынужденном под давлением светской власти временном роспуске иезуитского ордена, а позже – в *иозефинизме* (по имени Австрийского императора Иосифа II), также пытавшегося ограничить влияние пап на территории государства.

Секуляризация проявляла себя и в сфере духовной жизни. Это проявлялось ростом вольнодумства, антиклерикализма и нетипичной религиозности, деизма, пантеизма и атеизма.

Вольнодумство, или *вольномыслие,* стало частым явлением XVII в., в котором парадоксально сочетались секулярные явления с оживлением религиозности (возможно, этот век был исторической развилкой, и при определенных условиях история христианской культуры могла бы пойти по иному пути). Оно стало типичным для послереформационной эпохи, когда высказывать необычные, неприемлемые для церкви и

общественного мнения идеи стало допустимо и привычно. Однако расцвет вольнодумства падает на XVIII в., особенно для культуры Франции, где оно нередко обретало показные и утрированные формы, становилось частью культурной моды и часто не было результатом подлинного мировоззренческого выбора человека.

На *атеизм* (отрицание существования Бога), *деизм* (признание Бога как творца мира, который затем никак не вмешивается в его существование), *антиклерикализм* (от лат. *clems* – клир, духовное сословие; неприязненное отношение не столько к религии как таковой, сколько к церкви и её представителям, духовенству и монашеству) и, в меньшей степени, на *пантеизм* (учения, в той или иной мере сливавшие или отождествлявшие Бога и вселенную, Бога и природу) возникала мода, которой многие просто следовали. Быть верующим, а особенно признавать авторитет Церкви становилось непристижно и «несовременно». Эти настроения хорошо вписались в общую картину философии и культуры Просвещения XVIII в. И из–за этого не стоит преувеличивать атеистический потенциал философии, искусства, вообще всей культуры XVIII в.

Особенно ярко секуляризация проявилась во время Французской буржуазной революции (1789–1794), ознаменовавшейся превращением господствовавшей Католической церкви в гражданский институт, массовыми гонениями на духовенство, введением новой официальной религии, ничего не имевшей общего с христианством *(культ высшего существа).* По мнению историка А. Олара, на деле государство стало светским.

Опыт революции был осмыслен философски и отчасти богословски **Э. Берком** (1729–1797), **Л. Бональдом** (1754–1840), **Ж. де Местром** (1753–1821). Взгляды последних получили название традиционализма (не путать с традиционализмом как церковным движением XX в.).

Л. Бональд и особенно де Местр рассматривали революцию как нарушение традиции развития человека и общества с древнейших времён и одновременно как посланное Богом

очистительное наказание за обмирщение культуры и снижение религиозного рвения. При этом, несмотря на большое количество жертв, нет ни жертв бессмысленных, ни абсолютно невиновных, все несут хотя бы косвенную вину. Идеальным путём для общества де Местр видел возвращение к традиционному устройству общества, симпатизировал жёсткой монархии, первенству церковной власти и теократии – объединению всех христиан под эгидой папы, власть которого является самой мудрой и гарантированной от злоупотреблений.

Однако не стоит преувеличивать степень морального упадка французского духовенства предреволюционной эпохи, как это нередко делается. В сентябре 1792 г., когда террор был ещё сравнительно умеренным, духовенству было достаточно присягнуть на верность правительству и тем самым признать все его законы, относящиеся к церкви, чтобы не только остаться на свободе, но и продолжать совершать богослужения. Огромное количество священников было убито в разных районах Франции за отказ, хотя это не было бы даже отступничеством и не требовало провозглашения себя атеистами. Безразличный к религии человек вряд ли так поступил бы, «морально падший», озабоченный собственным благополучием – тем более. Во Франции существует особая *Ассоциация*, распространяющая почитание мучеников революции, часть которых церковь уже официально признала святыми.

В дальнейшем секуляризационные процессы набирают силу, намечается стремление ограничить поддержку церкви или вовсе её прекратить. *Гарибальдийское движение* в Италии (XIX в.) ликвидировало Папскую область – государство, где Папа одновременно был и светским монархом (в 1929 г. это государство в карликовом виде было восстановлено под именем государства Ватикан).

Параллельно секуляризации нарастают и проявления антиклерикализма – резко негативной реакции на деятельность духовенства и стремления полностью заблокировать действия Церкви по влиянию на конкретные формы государственной и общественной жизни, например в сфере образования,

издательской деятельности, юридических прав на имущество и т.п.

Нельзя не заметить, что секуляризационные процессы шли различно в странах с преобладанием православия, католицизма или протестантизма. Католическая церковь была более консервативной и стабильной, сопротивление секуляризации было фронтальным.

После Тридентского собора поддержание чистоты вероучения было строгим и целенаправленным, подверглись осуждению некоторые течения, например янсенизм. XVII в. стал веком становления нового типа святости и аскезы – аскезы мирян, которых церковь призывала активно служить Богу и совершать подвиги благочестия, пребывая в своём, мирянском статусе и не передоверяя все дело спасения духовенству. Автором известнейшего духовного руководства, специально рассчитанного на мирян, стал **св. Франциск Сальский** (1567–1622). Его книга учла невозможность полного выполнения мирянами всех требований и советов, имевшихся в прежних руководствах, предназначенных для монахов.

Духовенство все настойчивее призывало мирян к активизации религиозный жизни (например, знаменитые священники француз **Жан Вианней** (1786–1859) и итальянец **Иоанн Боско** (1815–1888), впоследствии канонизированные). Общество Иисуса, начиная с основателя **св. Игнатия Лойолы** (1491–1556), демонстрировало новый тип монашеской жизни, центром которого было миссионерство среди мирской жизни. Окончательно изживалось понимание подвижничества как исключительной «привилегии» монахов и «отдельных» святых.

Призывы к интенсивной религиозной жизни в миру были и реакцией на секуляризацию. В XVIII в. католицизм боролся с посягательствами ряда монархов на вмешательство в дела церкви, позиция церковной власти к революционным событиям во Франции (папа **Пий VI** (1775–1799)) была принципиально негативной. Его преемник, **Пий VII** (1800–1823), пошёл после долгого конфликта на умеренный компромисс с наполеоновским государством, но даже его присутствие на коронации Наполеона было двусмысленным, а последняя была скорее светским

обрядом и сильно отклонялась от традиционного ритуала. Консерватизмом отличались и последующие папы – **Лев XII** (1823–1829), **Пий VIII** (1829–1830) и особенно **Григорий XVI** (1831–1846).

Перед лицом секуляризации католицизм занял более консервативную позицию, чем протестантизм. Наступление атеизма и секуляризации стали одной из причин созыва в 1869 г. I Ватиканского собора по инициативе папы **Пия IX** (1846–1878; признанного позднее блаженным). Он проходил в Италии, охваченной гарибальдийским движением с его либеральным и антиклерикальным содержанием. Помимо обсуждения догмата о безошибочности его целью было определение позиции Церкви в меняющемся мире. Была подтверждена однозначно консервативная позиция Католической церкви: диалог с современностью нужен и возможен, но без уступок в принципиальных вещах.

Результаты собора выразились в энциклике Пия IX *Quanta cura,* утверждающей неизменность всех позиций Католической церкви и невозможность приспособленческой, адаптивистской позиции. Был издан также *Syllabus* – список ошибочных утверждений, которые влекут за собой анафематствование.

Собор жёстко определил дальнейшее развитие католицизма в духе консерватизма, который создал запас прочности, позволивший ей выдержать ряд последующих испытаний. Кроме того, собор оказался важным культурным событием, целым культурным манифестом, заявлением о жёсткой ориентации на традиционную культуру христианского типа, что было заметно на фоне секуляризации культуры.

Своеобразную позицию заняли известные итальянские богословы **о. В. Джоберти** и о**. Д. Розмини–Сербати**. Они воспринимали католицизм как явление итальянской культуры, сужая таким образом его значение как религии. Согласно их логике, папа должен был пойти навстречу гарибальдийцам, т.е. выступить не как церковный иерарх, а как итальянец. В ответ Пий IX указал сторонникам «итальянской религиозности», что узкокультурное понимание церкви входит в противоречие с её вселенскостью и спасительной миссией.

Такая позиция является типичным примером *культур-христианства* или, шире, *культуррелигиозности*, которая будет частотным явлением в XX в. Конечно, подобные ситуации стали намного сложнее и неоднозначнее.

Секуляризация затронула протестантские страны и протестантские регионы некоторых государств, таких как Германия. Во многом это связано с распространением в академических кругах и среди священнослужителей философии Г. В. Ф. Гегеля, которая рассматривала религию как феномен культуры с изъятием всех представлений о сверхъестественном. С христианской ортодоксией пытаются совместить философию Ф. В. Й. Шеллинга, которая в поздний период творчества философа приняла форму *философии откровения*.

У истоков либеральной теологии стоят Ф. Д. Э. Шлейермахер и теологи Тюбингенской школы.

Ф. Д. Э. Шлейермахер был первым либеральным теологом романтической эпохи, который перенёс центр христианства в сферу эмоций, в сферу переживания единения с Богом. Это была попытка адаптации христианства к новой культуре и секуляризованному человеку. На задний план уходила догматика, откровение, а также понятия греха, страдания, искупления, воскресения. Христианство становилось реальностью человеческой субъективности.

У Ф. Д. Э. Шлейермахера присутствовали пантеистические идеи – богопознание через осознание мистического единения человека с природой, культ которой характерен для эпохи романтизма. Бог непознаваем, поэтому говорить и изучать можно только отношения с Богом, но не его самого. В центр богословия переносится религиозный опыт отдельной личности, а религиозность складывается из внутреннего опыта постижения Бога и исполнения добрых дел. Действительно, если Бог как некая неясная сила растворен в природе, то он доступен не рациональному познанию, а эмоционально–чувственному переживанию. Такая трактовка казалась Ф. Д. Э. Шлейермахеру более современной и более убедительной. Либеральная теология взяла курс на догоняющее развитие по отношению к все более секуляризующейся культуре.

Тюбингенская школа возникла среди протестантских библеистов местного университета. Основа её метода – подход к Новому Завету как обычному историческому источнику, подлежащему критическому анализу по общим правилам, без учёта боговдохновенности. Глава школы – **Ф. Х. Баур** (1792–1860), в ней получил научную подготовку **Д. Ф. Штраус** (1808–1874), автор книги *«Жизнь Иисуса»*, имевшей скандальную репутацию почти атеистической работы.

Исторический подход Ф. Х. Баур рассматривал именно как присущий протестантизму. Он выдвинул концепцию, согласно которой в раннем христианстве боролись две традиции осмысления личности Иисуса – петринистская, восходящая к ап. Петру, и паулинистская, восходящая к ап. Павлу. Ф. Х. Баур высказал мысль о том, что Евангелия оформились поздно, уже во II в., в результате компромисса петринизма и паулинизма. Личность Иисуса наделена позднейшими привнесениями мифологического характера.

Тюбингенская школа активно занималась исследованием текстов Нового Завета, подвергая их исторической критике. Выводы этой школы гласили, что «исторический Иисус» не соответствует «Иисусу Евангелий». После критической ликвидации всего сверхъестественного из священных текстов, Христос предстаёт самым обычным человеком, чья миссия ограничивается учительством. Это характерная тенденция к чисто этической интерпретации христианства, когда непреходящая ценность признается только за моральным учением, а все остальное оказывается относительным, преходящим культурным фактом.

Если теология Ф. Д. Э. Шлейермахера является скорее мистико–пантеистической, то Тюбингенская школа демонстрирует жёсткий рационализм, в котором уже трудно найти богословие как таковое. Таким образом, либеральная теология исключала из рассмотрения откровение.

Заимствование идей Г. В. Ф. Гегеля и Ф. Д. Э. Шлейермахера выразилось в разработке концепции религии для людей с *новым сознанием.* Не случайно даже среди духовных лиц все чаще встречались сомнения в божественности Христа.

В протестантской богословской среде возникает *либеральное христианство* (**Альбрехт Ритчль** (1822–1889), **Хорас Бушнелл** (1802–1876), **Адольф фон Гарнак** (1851–1930), Э. Трельч). В мировоззренческом отношении это был объективный идеализм, признающий бытие божественного начала, а христианская догматика должна быть откорректирована с точки зрения разума (идея, во многом восходящая к философии И. Канта). Церковь рассматривалась преимущественно как обычная община, исторически сложившаяся социальная общность. Сверхъестественное объяснялось спецификой сознания членов группы на определенном культурном этапе.

А. Ритчль полагал, что христианство слагается из идеи спасения, которая должна приспосабливаться к состоянию человеческой культуры в определенную эпоху, и христианской морали. Библейские слова о том, что Бог есть любовь, он толковал предельно буквально, так, что иных путей приобщения к Богу не существует. При этом Бог переставал быть запредельной личностью, а становился своеобразным измерением человеческих отношений.

Х. Бушнелл, американский конгрегационалист, полагал, что никаких неизменных догм и правил христианской жизни нет, они вырабатываются стихийно, ситуативно, в жизни христианской общины, которая и есть подлинная реальность.

А. Гарнак находился под влиянием идей гегелевской философии развития. Вся церковная жизнь, включая догматику, есть историческое развитие, наслоение на ядре – религии Христа, наиболее подлинно представленной в самой Библии. При этом философ распространяет критический подход и к самой Библии, как сформировавшейся в лоне церкви и потому подвергает сомнению многие черты её содержания – не только чудеса, но даже божественность Христа.

Трельч развивал взгляды на откровение как представленное всегда в тех или иных исторических формах. Ему принадлежит и интересная концепция взаимодействия христианства и культуры, а также влияния социальных организаций религиозного типа (церквей, сект) на особенности исторического процесса. При

этом сверхъестественный аспект существования религиозной организации фактически изымался.

Консервативные протестанты подвергли либералов критике за антидогматизм и культурно–исторический релятивизм. Либеральный протестантизм охарактеризовали как «кабинетную, профессорскую религию», способную нести массам верующих только охлаждение и разочарование. Либеральное христианство открыто и последовательно капитулировало перед натиском секулярной культуры.

Либеральное богословие подразумевало идею построения Царства Божьего на земле, а это предполагало сближение с какой–либо либеральной политической программой.

В рамках этой традиции появляется *христианский социализм.* Один из его крупных представителей – **Ф. Р. де Ламенне** (1782–1854), католический священник, порвавший с церковью после осуждения папой Григорием XVI его идей. Он ратовал за отделение церкви от государства, свободу совести, печати, приоритет прав человека, передачу орудий труда всем членам общества. Только энциклика папы Льва XIII *Rerum novarum* сформулировала социальную доктрину католицизма, подтвердив институт частной собственности, но осудив эксплуатацию и признав единственно правильным мирный путь решения возникающих по мере развития капитализма проблем.

В лоне протестантизма также возникло либеральное движение *социального евангелизма*, которое имело больший размах и влияние. Его основоположником считается пастор–конгрегационалист **У. Глэдден** (1836–1918), полагавший, что социальные кризисы являются следствием забвения христианской морали, общество получает новые проблемы по мере своей дехристианизации.

Эти взгляды переросли в проекты реформирования общества на основе возрождённых христианских идеалов. При этом не исключалась вполне конкретная деятельность в рамках разного рода социальных и политических организаций. Сложным вопросом было участие духовенства в политической жизни. Для православия и католицизма, в отличие от протестантизма, эта деятельность представлялась маложелательной и

минимизировалась как не соответствующая прямым пастырским обязанностям и особому статусу духовных лиц.

На либеральные тенденции жёстко отреагировал датский философ, непосредственный предшественник философии экзистенциализма, лютеранин С. Кьеркегор.

Он провозглашал возвращение к ранним реформационным идеям с их пафосом «единой веры», хотя и отмечал, что Реформация слишком облегчила жизнь, упрощая аскезу. Философ отвергал любые либеральные, примирительные трактовки Библии и христианства как такового, в том числе с использованием философии Г. В. Ф. Гегеля или Шеллинга.

Систематическая философия несовместима с евангельским откровением (отрицание рациональности и систематичности распространялось у Кьеркегора и на богословие). Мыслителя возмущал и устойчивый союз датской лютеранской церкви со светской властью и светской культурой. Благополучную жизнь современных ему датских протестантов с филистерским буржуазным благополучием при формальном посещении воскресных служб он считал нехристианской по духу и даже антихристианской. Христианство немыслимо без трагизма и предельного экзистенциального напряжения, нельзя жить в уверенности гарантированного спасения.

С. Кьеркегор предполагал, что грядущие потрясения выявят лживость веры многих «христиан», протестовал против современной ему буржуазно–протестантской культуры, утратившей сущность евангелия. Его идеалом было смутное, не очерченное чётко прошлое: раннее христианство и Реформация. Он является не только предтечей протестантской диалектической теологии, но и человеком, высказавшим, пусть и в резко критической форме, ряд идей, созвучных современному христианскому консерватизму.

Одной из форм секуляризации являлся *адаптивизм* – стремление приспособить христианское вероучение к современному сознанию. В среде адаптивистов религия играла своеобразную роль, из неё изымалось все «устаревшее и неудобное».

Таким образом, итогом развития христианства в XIX в. стало его деление на два основных лагеря: консервативный и либеральный. Знаменитое выражение Ф. Ницше «бог умер» можно расценивать как апофеоз брутального атеизма и лозунг культурного развития XX в., или же как констатацию факта ухода (вытеснения) Бога из человеческой жизни. Человечество в XX в. остаётся без Бога, но само человеческое бытие оказывается при этом потрясённым.

Вопросы и задания для самопроверки

Каковы общие черты развития христианства в эпоху Нового времени на Западе и Востоке?

Насколько приемлемым вам кажется термин «протестантизм». Соотносим ли он с терминами «православие» и «католицизм»? Обоснуйте своё мнение.

Как систематизировать описанные выше протестантские исповедания? Предложите свои варианты таких классификаций.

Верно ли мнение, что М. Лютер выступил против средневековой схоластики в богословии и философии? На какую философско–богословскую традицию он опирался?

Какие принципы лежат в основе отношения разных протестантских конфессий к проблемам достижения спасения и организации богослужебного ритуала? Можно ли на этом основании распределить их на основные группы? Попробуйте это сделать.

Какие причины вызвали раскол XVII в.? Были ли они случайными? Насколько возникшая ситуация зависела лично от патриарха Никона?

Какие причины кажутся вам наиболее вескими для объяснения начала процессов секуляризации?

Обратим ли, на ваш взгляд, процесс секуляризации?

Каковы были действия христианских церквей и конфессий перед лицом секуляризации? Дайте оценку их правомерности, оправданности и успешности, обоснуйте её.

Была ли секуляризация поражением религии вообще и христианства в частности?

В чем особенность истории русского православия и русской культуры после установления патриаршества?

Как церковная реформа Петра I отразилась на дальнейших судьбах православия и вообще христианства в отечественной культуре?

Какой из путей поведения христианства в условиях меняющейся культуры вам видится самым рациональным? Почему? Наиболее вызывающим сочувствие? Почему?

Насколько органичным и приемлемым было синодальное управление в русском православии? Обоснуйте ответ.

Список литературы

Архиепископ Михаил (Мудьюгин). Русская православная церковность. Вторая половина XX века / Архиепископ Михаил [*2] (Мудьюгин). – М., 1995.

Бачинин, А. А. Евангельские ценности в гражданском обществе / А. А. Бачинин. – СПб., 2006.

Брандлер, Г. Мартин Лютер: теология и революция / Г. Брандлер. – М.–СПб., 2000.

Булыпман, Р. Новый Завет и мифология. Проблема демифологизации новозаветного провозвестия / Р. Бультман // Избранное: вера и понимание. – М., 2004.

Гергей, Й. История папства / Й. Гергей. – М., 1996.

Григоренко, А. Ю. Эсхатология. Милленаризм. Адвентизм. История и современность. Философско–религиоведческие очерки / А. Ю. Григоренко. – СПб., 2004.

Зассе, Г. На том стоим: кто такие лютеране / Г. Зассе. – СПб, 1994.

Зенъковский, С. А. Русское старообрядчество / С. А. Зеньковский. – М., 1995.

Зызыкин, М. В. Патриарх Никон. Его государственные и канонические идеи / М. В. Зызыкин. – М., 1995.

Карпушин, И. И. Философия христианского зодчества / И. И. Карпушин. – М., 2005.

Керн, К. Ангелы, иночество, человечество: к вопросу об учёном монашестве / К. Керн // Богословский Сборник. Вып. И. Саут Канаан, 1955.

Клибанов, А. И. Реформационные движения в России в XIV – первой половине XVI в. / А. И. Клибанов. – М., 1960.

Книга согласия: вероисповедание и учение Лютеранской церкви. – М., 1998.

Лавров, А. С. Колдовство и религия в России (1700–1740 гг.) / А. С. Лавров. – М., 2000.

Лебедев, В. Ю. Религиозный ритуал западного христианства: культура, традиция, семиотика (XVI–XX вв.) / В. Ю. Лебедев. – Тверь, 2008.

Лиценбергер, О. А. Римско–католическая церковь в России: история и правовое положение / О. А. Лиценбергер. – Саратов, 2001.

Мельников, Ф. Е. Краткая история Древлеправославной (старообрядческой) церкви / Ф. Е. Мельников. – Барнаул, 2006.

Митрохин, Л. Н. Баптизм: история и современность / Л. Н. Митрохин. – СПб., 1997.

Монтер, У. Ритуал, миф и магия в Европе раннего Нового времени / У. Монтер. – М., 2003.

Поспеловский, Д. В. Православная Церковь в истории Руси, России и СССР: учеб, пособие / Д. В. Поспеловский. – М., 1996.

Поспеловский, Д. В. Русская православная церковь в XX веке / Д. В. Поспеловский. – М., 1995.

Религия и общество: хрестоматия по социологии религии. В 2 ч. – М., 1994.

Рожков, В. Очерки по истории Римско–католической церкви / В. Рожков. – М., 1998.

Смирнов, *М. Ю.* Реформация и протестантизм: словарь / М. Ю. Смирнов. – СПб, 2005.

Столяров, А. А. Свобода воли как проблема европейского морального сознания / А. А. Столяров. – М., 1999.

Таевский, Д. А. Христианские ереси и секты I–XXI веков: словарь / Д. А. Таевский. – М, 2003.

Христианское вероучение: догматические тексты учительства церкви III–XX вв. – СПб., 2002.

Глава 10. Религия в современном мире

10.1. Современные тенденции развития религии

Одна из тенденций современного мира – изменение места религии в культурной, социальной, правовой, политической жизни.

Важным процессом здесь является секуляризация (см. параграф 7.7). Если первоначально секуляризация была только уменьшением религиозного влияния и увеличением светского начала в общественной жизни, то уже к XVII в. она приобретает более широкие масштабы и понимается уже как фактор формирования современной культуры и общества в качестве исключительно светских.

Начало этому процессу в Европе было положено, в частности, Венецианской республикой, где в начале XVII в. светские власти ограничили церковные вклады граждан, взяли под контроль церковное строительство, ввели подсудность католических священнослужителей гражданскому суду, устранили священнослужителей со всех государственных постов. Подобные тенденции получили затем широкое распространение в мире.

К XX в. уже можно говорить о существовании секулярного общества в общемировом масштабе. Секуляризация сформировала современное нам общество и культуру, коренным образом изменив положение религии, веры и церкви в обществе. Светская культура основывается на том, что из отношений между людьми удаляется религиозная составляющая. Религия и весь разнообразный религиозный мир оттесняются от повседневного опыта человека, приобретая статус чужеродных и бесполезных для современной общественной жизни. В частной жизни человека ценность религии также уменьшается. Что проявляется в росте религиозного безразличия и ощущения независимости от религиозных авторитетов и предписаний.

Все это ведёт к феномену геттоизации церкви, вытеснения церкви за рамки общественной жизни и сферы повседневного опыта. Если до XIX в. религия была определяющим фактором в формировании мировоззрения, специфики взаимоотношений индивидов, социальных групп и институтов, то в современном

обществе это место занимает наука и иные внерелигиозные социальные институты. Проблема заключается в том, что наука – это сфера высокой абстракции, восприятие научного мировоззрения требует значительного образовательного ценза, тогда как у большинства индивидов, составляющих общество, его нет. В этом случае создаются мировоззренческие и этические лакуны, которые при геттоизации религии заполняются квазирелигиозными, оккультными и иными идеями, вплоть до мистико–религиозного отношения к возможностям и достижениям науки (Э. Дэвис обозначил это как «техногнозис»).

По мнению ряда учёных, именно секуляризация привела к столь быстрым темпам научно–технического прогресса, последствия которого мы наблюдаем сегодня. Но вместе с этим секуляризация вызвала к жизни и ряд проблем, связанных с ней, поставила перед обществом вопрос о «возрождении религии». Последнее связывается с надеждой решения проблемы отчуждения человека, ценностных конфликтов, поиска идентичности.

В современной науке существует несколько подходов к пониманию природы, причин и последствий секуляризации.

Одна точка зрения состоит в том, что секуляризация понимается как необратимый процесс, который ведёт к постоянному уменьшению сферы действия религии, что в конечном итоге приведёт к её полному исчезновению. С другой точки зрения, секуляризация – это метаморфоза социального бытия религии, не ведущая к её полному уничтожению. Секуляризация воспринимается как естественный процесс развития религии и общества, следствием которого будет усиление роли религии в жизни общества.

К основным теориям секуляризации можно отнести теорию П. Бергера о секуляризации как утрате «священного» [87].

Возникновение секуляризации связывается с экономической деятельностью, переходящей в иные сферы социальной жизни, освобождая их от влияния религии. Религия вытесняется в сферу частной жизни, становясь делом «предпочтения» или «выбора», но если повседневная жизнь исключает необходимость обращения к религии, то последняя вытесняется

и из частной жизни. Становясь делом личного выбора индивида, религия теряет свою интегрирующую и мировоззренческую функцию. Секуляризация в конечном счёте приводит к демонополизации религиозных традиций и религиозному плюрализму. Последнее же ведёт к ещё большему ослаблению религии, так как она вынуждена вступать в противоборство не только с тенденциями секуляризации, но и конкурировать с множеством иных религиозных и квазирелигиозных групп, вырождаясь в своеобразный придаток рынка в организацию по предоставлению конфессиональных психотерапевтических услуг.

Религия в процессе секуляризации перестала выполнять такую функцию как создание «священного космоса», т.е. наделять смыслом и ценностным содержанием человеческую жизнь; «расколдовывание мира» (М. Вебер) в процессе секуляризации ведёт к моральному и духовному кризису – утрате смысла, отсутствию ценностей, дезориентации.

В работах, отражающих идеи контовского позитивизма, секуляризация рассматривается как вытеснение религии наукой, рациональным мышлением. В основе секуляризации лежит «десакрализация» окружающего мира – сокращение сферы сверхъестественного за счёт роста науки и рационализации мышления. Поскольку мир может быть объяснён средствами науки, отпадает необходимость в обращении к трансцендентному.

По **З. Бауману** (р. 1925), секуляризация связана с незначительной дистанцией между неверием и верой в непостижимость Бога, этот вопрос просто становится несущественным, что и запускает механизм секуляризации [88].

По **Э. Гидденсу** (р. 1938), существует три признака секуляризации:

– количество верующих,

– социальный престиж религии,

– упадок религиозности.

Все три признака существуют на данный момент, но, по мнению автора, это не означает немедленной гибели религии, хотя в перспективе это и возможно.

Секуляризация также понимается и как эволюция религии в меняющемся мире [89].

Для Т. Парсонса религия вслед за обществом идёт по пути дифференциации, теряя ряд своих позиций, но приобретая новые, она становится более значимой для индивида, способного теперь на сознательный выбор веры [90].

По мнению Р. Белла, религия эволюционирует вместе с социумом, изменяя сложившиеся общественные нормы и ценности, вырабатывая иные, более подходящие требованиям времени. Секуляризация ослабляет организационный контроль над религиозными убеждениями и влечёт за собой «приватизацию религии» и возникновение «секуляризованной» религии, под которой понимается религия внецерковная и внеорганизационная. Но поскольку проблемы смысла жизни всегда будут интересовать человека, религия будет существовать, но только в совсем ином виде [91].

К середине XX в. можно говорить о завершении процессов секуляризации. Настаёт *эпоха постсекулярности,* когда все мыслимые результаты секуляризации достигнуты и встаёт задача определяться с порядком новой жизни и новым сознанием. При этом оказалось, что отношение к результатам секуляризации различно.

Для одних это позитивный свершившийся факт (как для крупного теоретика постсекулярного общества, немецкого философа и социолога **Ю. Хабермаса** (р. 1929)), для других скорее негативное положение дел, когда исчезновение Бога и религии из жизни принесло пустоту и неудовлетворённость (это иногда обозначают термином «*абсентеизм*» – болезненное ощущение богоотсутствия). Появляются планы реставрации религии в той или иной форме.

Отношение самой религии к происходящему можно поделить на четыре основных типа:

– полная изоляция от «греховного мира» (*фундаментализм*);

– сохранение вероучения и всех традиционных позиций с установкой на признание со стороны общества и даже возвращения к прежнему положению дел (*традиционализм*); эти

настроения усилились и по причине появления новых концепций философии истории, допускающих варианты её нелинейного развития и не считающих прогресс непременным сценарием;

– умеренный компромисс с новым положением дел *(умеренный модернизм*);

– требования радикально переосмыслить все содержание религии в духе нового общества и новой культуры *(крайний модернизм).*

В обществе в целом и религиозных кругах все чаще встречаются консервативные настроения с пафосом сохранения религией своей аутентичности невзирая ни на что и возвращения к более близкому взаимодействию религии, культуры и общества. Вариантом таких взглядов являются концепции *Нового Средневековья*, связанные и с изменением среди историков и культурологов отношения к Средневековью, которое представляется ныне не столь односторонне и мрачно.

Известными представителями религиозных консервативных настроений в философии являются, например, русский философ, учёный, священник П. А. Флоренский, философ и правовед И. А. Ильин, французский протестант, историк и культуролог П. Шоню, немецкий философ О. Розеншток–Хюсси.

Так, П. Шоню заявил, что в условиях секуляризации церковь должна была не снижать требования и не заигрывать с толпой, а наоборот «повысить планку». Последствия секуляризации сказались и в том, что часть людей номинально относят себя к верующим, ведут жизнь практических атеистов. Это явление получило название *культурной шизофрении.*

На этом фоне стало значимым такое поведение как *бытовое исповедничество* – исполнение человеком своего обычного религиозного долга, невзирая на пренебрежительное отношение окружающих. В самом название отражена мысль о том, что в современном мире это поведение можно условно приравнять к подвигу святых исповедников, т.е. терпевших страдания за верность религии.

Ещё одним явлением современности становится *культуррелигиозность,* когда человек причисляет себя к адептам религии, будучи неверующим или плохо представляя её

вероучение и требования. Религия при этом выступает как часть дорогой ему культурной традиции и даже как её движущая сила, гарант. При этом такой человек может пытаться выполнять некоторые обряды, выступать в защиту религиозных организаций. Религия в этом случае профанируется, выхолащивается, получает глубоко унизительную для неё роль «свадебного генерала». Например, к культуррелигиозным личностям можно отнести людей, характеризующих себя как православных атеистов.

В первой половине XX в. папа Пий XI запретил организацию *Аксьон франсез,* деятельность которой под лозунгами реставрации «старого французского порядка» носила культуррелигиозный характер.

Культуррелигиозность является более серьёзной опасностью для религии, чем открытый атеизм и антиклерикализм, она создаёт «ложных друзей». Кроме того, когда культура первенствует, а религия оказывается декорирующим её элементом, возникает нередко вопрос, какая религия более соответствует данной культуре. Именно поэтому как в славянском мире, так и в Европе некоторые приверженцы культуррелигиозности избрали в качестве «вывески» не христианство, а язычество (славянское, древнегерманское и т.д.).

В XX в. вновь стало проблемой *обрядоверие,* бездумное исполнение обрядов без понимания их смысла и назначения, а порою с придумыванием собственных смыслов, подчас нелепых и вполне магических (например, поставить «свечу за упокой» с целью навредить, отслужить панихиду за живого, чтобы отучить его от пьянства или супружеской неверности). Также это относится к исполнению обрядов (например, крещения и причащения) только потому, что «так принято», как это сделал, по собственному признанию, писатель И. Шмелев, находясь в эмиграции.

Следствием указанной ситуации является и новый религиозный синкретизм – причудливое смешение элементов разных конфессий и даже разных религий, включая, например, христианство и язычество или даже оккультные верования.

Увлечения новой магией и экстрасенсорикой также являются типичным суррогатом традиционной религии.

10.2. Религиозный модернизм. Модернизм в католицизме

Уже в начале XX в. становятся популярными идеи адаптации, приспособления религии к сознанию и нуждам современного человека. Они получили название *религиозного модернизма* (осовременивания), или *обновленчества*.

Модернизм – очень важное и показательное явление религиозной жизни XX в. и потому требует более подробного рассмотрения (о модернизме в иудаизме (консервативный и реформированный иудаизм) подробно рассказано в гл. 7).

Модернистские идеи в протестантизме появились уже в XIX в. (см. параграф 7.7). Философской базой католического модернизма были идеи ряда протестантских авторов, идеалистическая философия (**А. Бергсон** (1859–1941)), *либеральный католицизм Ламенне, реформаторский католицизм*, распространённый преимущественно в Германии и предлагавший программу реформ Католической церкви.

Аббат **Лакордер**, говоря о неприкосновенности догматики, требовал реформ в церковной жизни: отделения церкви от государства, повсеместного введения светского образования. Священник **Мориц Саксонский** тяготел к соборному движению (*концилиаризму*), признавая авторитет собора выше папского. Эти же идеи поддерживало и старокатолическое движения во главе с И. Деллингером, отделившееся от Католической церкви после I Ватиканского собора. Все эти факторы привели к возникновению модернизма, направленного на коренные преобразования догматики, церковной жизни и обрядности Католической церкви.

Наиболее сильно движение модернизма заявило о себе во Франции. К видным представителям модернизма (или кругов, близких ему) относятся **Альфред Луази** (1857– 1940), **Люсьен Лабертоньер** (1860–1932), **Морис Блондель** (1861–1949), **Рамоло Мурри** (1870–1944), **Джордж Тиррель** (1861–1909).

Хотя модернизм не успел выработать единой концепции и взгляды его приверженцев подчас сильно варьировались, его

общая направленность отчётливо прослеживается.

В развитии католического модернизма выделяются следующие этапы:

– подготовительный (конец XIX в.), в первую очередь *американизм,* осужденный Львом XIII;

– модернизм начала XX в.;

– скрытый период модернизма (до II Ватиканского собора);

– неомодернизм (II Ватиканский собор и постсоборный период).

Основные идеи модернизма можно представить следующим образом:

– отрицание сверхъестественного откровения – человек сам ищет Бога благодаря имеющемуся внутреннему стремлению к нему, вся религия основана на личном опыте;

– отрицание богоустановленности церковной иерархии, особенно широких прав епископа и Папы;

– подход к Библии как к историческому документу, Евангелия – документ эпохи раннего христианства, заимствована идея различения «Христа исторического» и «Христа евангельского», отрицание библейских чудес как мифов;

– признание того, что догматы имеют относительный характер, они лишь отражают определенный этап богопознания и могут неопределённым образом меняться; отрицание догматов о Троице и божественности Христа;

– трактовка таинств как условных знаков, питающих внутреннюю религиозность (в духе крайнего протестантизма).

В философском плане модернизм основывался на *агностицизме* (учении о непознаваемости, в данном случае – Бога, что проявилось в отрицании откровения) и субъективизме, он последовательно вёл к превращению религии в разновидность идеалистической философии с Богом–абсолютом, который не открывал себя людям и не воплощался. Церковь понималась как собрание, что вело к *латитудинаризму* (от лат. *latitudo* – ширина, простор), расширительному толкованию границ церкви, которые не совпадают ни с какими видимыми границами, так что все человечество может в итоге «неожиданно для себя» оказаться в пределах церкви.

Последовательно проведённые идеи модернизма могли привести к деизму и атеизму.

В культурном отношении модернизм означал полную капитуляцию перед секуляризмом Нового времени, что означало стремление к ревизии христианства как такового.

Борьбу с модернизмом начал весьма консервативный папа Пий X. Всем формам секуляризма и секулярной культуры противопоставлялся последовательный христианский традиционализм, без которого, по его мнению, не могла существовать европейская цивилизация.

В 1907 г. **Пий X** (1903–1914) декретом *Lamentabili* осудил 65 тезисов модернизма о природе церкви, толковании Библии, таинствах. Он ввёл для всех священников и младших клириков антимодернистскую присягу. При его содействии возникла антимодернистская организация *Solidatium Pianum* (Общество Святого Пия V). Программной антимодернистской энцикликой Пия X стала *Pascendi Dominici gregis* (1907). Она содержала анализ и оценку модернизма, его квалификацию как ереси (и даже синтеза всех ересей), которая может принимать скрытые формы. Документ заканчивался введением ряда мер борьбы с модернизмом: усиление церковной цензуры, вменение епископам в обязанность следить за возможным распространением модернизма в своих епархиях, проводить дознание в случае подозрения в симпатиях к модернизму, ряд прочих мер.

Благодаря столь интенсивным мерам модернизм был быстро подавлен, что, однако, не предотвратило его перехода в скрытую форму, ожидающую благоприятных обстоятельств для активизации. Ряд модернистов были отлучены от Церкви (А. Луази, Р. Мурри), некоторые подчинились (Л. Лабертоньер), относительно некоторых после исследования дела обвинение в распространении модернистских взглядов было снято (например, **Э. Леруа** (1870–1954)). Борьба с модернизмом была отнюдь не только внутрицерковным мероприятием. Это было противостояние двух типов культур и культурного сознания. Пий X, как и ранее Пий IX, пошёл на непопулярные меры ради сохранения догматической ортодоксии и христианской культуры в

её традиционном понимании. Разумеется, это достигалось и за счёт некоторой геттоизации Церкви и традиционной культуры, но такое положение дел было для консерваторов меньшим злом в сложившихся условиях, а сама «культурная резервация» была в действительности весьма активной и сохраняла возможность активизировать действия, если общекультурные условия сделают это возможным.

Недовольные, в том числе либеральная и откровенно антиклерикальная пресса, обвиняли Пия X в бескультурности, обскурантизме и непонимании «требований времени». Однако приверженцы консерватизма утверждали, что только такой жёсткий курс (чем–то напоминающий позицию обер–прокурора Синода К. П. Победоносцева) позволит не только сохранить внутреннее единство Церкви, но и саму христианскую цивилизацию как таковую. Папа ограничил использование в богослужении музыки светского характера, подтвердил в 1903 г., что подлинным литургическим пением западной церкви является григорианский распев, строго запретил все попытки использования иных инструментов, помимо органа. Последующие папы: Бенедикт XV, Пий XI и особенно Пий XII – сохранили отрицательное отношение к модернизму. Пий XII ещё раз официально осудил ряд положений, близких модернистским.

После войны папа Пий XII твёрдо пытался продолжать курс предшественников, став последним традиционалистом и консерватором на папском престоле, сочетая консерватизм с почти энциклопедической образованностью и интеллектуальной утончённостью. Его установка на сохранение хотя бы каких–то «участков» традиционного христианства в современной культуре была бескомпромиссной. Христианская культура становилась частью пастырской программы, что органично продолжал девиз св. Пия X *Instaurare omnia in Christo* («Восстановить все во Христе»), Это касалось целого ряда вопросов, в том числе и относящихся к *биоэтике* (ценность жизни, которая не подлежит никаким пересмотрам в новых культурных условиях), проблемам семьи и т.п. Папа уделил внимание вопросам медицинской этики, которые возникли в связи с развитием этой сферы знания и породили ряд проблем, которые ранее просто не существовали.

Однако кризисные явления постепенно набирали силу. Среди представителей высшего духовенства, сочувствовавших модернистским идеям, формировалась своеобразная эзотерическая группа, имевшая целью изменение всей церковной ситуации после смерти Пия XII. Сложившаяся ситуация требовала реакции со стороны Папы – либо реорганизация Церкви в соответствии с духом времени, т.е. возвращение к модернизму, либо следование консервативной линии предшественников. Первое обозначало бы отказ не только от традиционных ценностей церкви, но и от традиционного видения всей культуры. Надежд на воскрешение модернизма при жизни Пия XII не было, тем более что он демонстрировал возможность расширения влияния Церкви.

В 1958 г. папой был избран **Иоанн XXIII** (1958–1963), взявший имя, которое не носил ни один папа нескольких последних веков. С этого понтификата начинается модернистский кризис в католицизме и новый этап активизации модернизма, который получает условия для открытого возрождения.

Во всех отношениях критическим, даже трагическим, для традиционного католицизма стал II Ватиканский, или XXI Вселенский собор (не все в католическом мире считают этот собор вселенским), заседавший в 1962–1965 гг. На нем обсуждалась стратегия поведения церкви во все более секуляризующемся мире. Выделились обновленческое и консервативное крыло, причём возобладало первое, поощряемое Иоанном XXIII с его курсом *аджорнаменто* (обновление; само слово заключало в себе намёк на модернистские симпатии).

Собор завершал уже новый папа, **Павел VI** (1963–1978). Документы, принятые на соборе, утверждали его пастырский характер и отличались расплывчатостью формулировок. Известный модернистскими склонностями кардинал **Л. Сюненс** удовлетворённо заявил, что этот собор является «Французской революцией в Церкви». Характерно и заявление одного из кардиналов, что он надеется умереть до окончания собора, так

как умрёт в этом случае кардиналом подлинной Католической церкви.

Собор пересмотрел в духе модернизма все положения, касающиеся жизни Церкви. Отделение Церкви от государства полагалось обязательным. Постановлением *Sacrosanctum concilium* вводились новые принципы богослужения, отклоняющиеся от дособорных стандартов, незаметно затушевывался жертвенный характер мессы и исключительная роль священника в её совершении. Богослужебные книги стали двуязычными, затем в обязательном порядке переводилась на национальные языки, зачастую с неточностями, искажавшими не только стиль текста, но порой и догматику. Изменения коснулись всех богослужебных книг (не затронули лишь католиков–униатов). Латинский язык стремительно вытеснялся из обихода.

В 1969 г., несмотря на многочисленные протесты духовенства и мирян, было введено новое чинопоследование мессы, хотя мелкие инновации начались с 1962 г. Существовавшая Тридентская месса – жёстко оговоренный специальной буллой св. Пия V «вековечный» церемониал, изменения в котором недопустимы, – фактически упразднялась. В «*Послании Оттавиани – Баччи"* (по имени двух консервативных кардиналов, представивших этот коллективный документ Павлу VI, содержалась резкая и подробная критика нововведений. Павел VI проигнорировал этот документ и в 1970 г. окончательно ввел *Novus ordo Missae* (NOM; «Новый чин мессы»).

Особенностями NOM (и порождённой им практики) являются:

– сокращение богослужения по времени; сокращение и устранение ряда молитв; служение на национальных языках;

– изменение основной части мессы, Евхаристического канона, связанное и с внедрением альтернативных евхаристических канонов (на данный момент – более 100, помимо четырёх официально разрешённых повсеместно);

– отмена служения спиной к народу;

– допущение причастия «в руку» и стоя, что немыслимо для католицизма;

– отмена традиционного церковного пения с разрешением приходу и певчим выбирать песнопения по своему вкусу;

– введение новых упрощённых облачений;

– введение новых интерьеров (что привело к перестройке храмов и уничтожению традиционных церковных интерьеров, даже представлявших культурную ценность);

– сокращение числа крестных знамений и коленопреклонений.

Месса приблизилась к лютеранскому и англиканскому образцам.

Именно литургическая реформа, начавшаяся на самом соборе, наиболее болезненно ударила по верующим. Консервативно настроенная часть духовенства сопротивлялась нововведениям, особенно новой мессе. Активно в этом участвовал Архиепископ **М. Лефевр** (1905–1991). Новая месса была раскритикована многими литургистами и консервативными философами и богословами, такими как **Д. фон Гильдебранд** (1889–1977), заявивший, что в составлении нового ритуала не принимал участия ни один серьёзный богослов и ни один человек с подлинным духовным опытом (что было особенно болезненно для сторонников модернизма ввиду большого авторитета этого философа).

Количество людей, не желавших принимать обрядовые нововведения, было столь велико, что постсоборные власти пошли на уступки: сперва введение Тридентской мессы как «альтернативной», для чего требовался *индульт* епископа (разрешение) на её проведение в конкретной общине, но в его получении могли отказать без объяснения причин. Индультные мессы должны были отвлечь часть народа из возникших традиционалистских движений, склонных к отрицанию всех соборных реформ вообще.

Два документа, принятых на соборе, были посвящены экуменизму: первый касался отношений Церкви с другими христианскими общинами, второй – с нехристианскими. Оба ощутимо противоречили посланиям прежних пап. Это выразилось и в разрешении проведения синкретических богослужений с совмещением христианских обрядов с

инородными. Стала сворачиваться миссионерская деятельность, терявшая смысл («все могут спастись»).

Активный участник собора, философ Ж. Маритен, создатель теории *интегрального гуманизма*, развил концепцию, согласно которой специфика христианства как религии состоит как раз в том, что оно совместимо с любой культурой. Христианство – *«духовная форма»*, которая может проникнуть собой любую культуру. Проблема межкультурных границ при таком подходе полностью снимается.

Собор увеличивал права мирян в церкви. Им стали доверять некоторые ритуалы во время богослужения. Увеличилась и их роль в управлении церковью, стали стираться даже видимые границы между духовенством и мирянами (священники – «реформисты» переставали носить сословную одежду и отказывались от положенного им приветствия).

Последовала уступка современной культуре с её духом феминизма и эгалитаризма (провозглашения максимального равенства). Однако требования узаконить женское священство в духе некоторых протестантских общин были отвергнуты, и догмат об исключительно мужской природе священного сана был торжественно подтверждён **Иоанном–Павлом II** (1920–2005) в виде, по мнению многих теологов, безошибочного папского суждения. Однако шаг назад перед наступающей безрелигиозной культурой второй половины XX в. все равно был сделан. Надо заметить, что «плоды собора» вызвали смущение и разочарование даже у многих активистов его проведения. Сам Павел VI говорил о катастрофичности последствий собора.

Ж. Маритен, которого многие называли «звездой собора», в конце жизни заявил, что соборный курс является *неомодернистским.* Он принял отчётливый пропротестантский уклон. Декларированные в начале собора надежды на сближение с православием не оправдались, поскольку в ряде вопросов (экуменизм, литургия, мультикультуралистский курс) в отношениях с православием и православной культурой как раз возникли проблемы и несогласия. Некоторые представители Православной церкви, равно как и часть протестантов, высказывались в духе того, что с традиционным, «аутентичным»

католицизмом вести диалог было легче и органичнее. Ряд православных авторов с определенным сочувствием относятся к позиции архиепископа М. Лефевра, особенно относительно литургических реформ, и негативно оценивают собор. Из известных иерархов Русской Православной Церкви собор положительно оценивал, например, митрополит **Никодим Ротов** (1929–1978).

Некоторые пытались оправдать разрушительный характер реформ ссылкой на то, что «хорошие решения» были испорчены их «дурной реализацией». Курс следующих пап: **Иоанна–Павла I** (1978), Иоанна-Павла II и даже более сдержанного Бенедикта XVI – в целом стал продолжением пособорного курса.

Иоанн–Павел II отказался обсуждать вопрос о женском священстве и отмене целибата, настаивал на безусловном понимании мессы как жертвоприношения с преосуществлением даров, издал энциклику с осуждением этических доктрин, не учитывающих благодать и божественный источник морали. Однако экуменизм при нем принимал очень активные формы. Примером этого явились молитвы о мире в монастыре в Ассизи (связанном с Франциском Ассизским, очень популярным западным святым), где собирались представители всех религий, включая анимистические культы и практиковались ритуалы синкретического типа. Эти моления вызвали недоумение и критику со стороны православных, многих протестантов и консервативных католиков.

Ещё будучи кардиналом, **Й. Рацингер** (будущий Бенедект XVI) высказывался против «крайностей» литургических реформ. В частности, он признал богословскую ошибочность служения мессы лицом к народу, предложил остановить на неопределённый срок реформы там, где они ещё не прошли. Учитывая значительное количество верующих, примкнувших к традиционалистским братствам или желающих возвращения традиционного богослужения, и не желая их возможного присоединения к традиционалистским общинам, Папа расширил права служения Тридентской мессы для каждого священника. Новый порядок уже не предполагает жёсткой зависимости от разрешения епископа, но эта месса все равно сохраняет статус

«экстраординарной» и выглядит неорганично на фоне сохранения всех нововведений Собора (к тому же при её служении не всегда жёстко выдерживаются все традиционные требования). Все чаще среди епископата звучат заявления вроде «Лефевр был в основном прав».

В то же время идеал Нового Средневековья становится для многих католиков все более актуальным. Растёт и число культурных традиционалистов, очень часто – европоцентристской ориентации. Для некоторых из них характерен культурхристианский уклон, когда Церковь воспринимается лишь в качестве части национально–культурной традиции и важной культурогенной силы (например, Ж.-М. Ле Пен во Франции).

10.3. Традиционализм

Модернизация Церкви вызвала массовый протест духовенства и мирян, формирование движения традиционалистов, направленного на сохранение тридентской догматики, мессы и самой Церкви в том виде, как она существовала до II Ватиканского Собора. Крупнейшим западным традиционалистом стал архиепископ М. Лефевр, автор книги «Они Его свергли». Он является как бы «лицом» западного христианского традиционализма, а его деятельность – моделью, важной для религиоведческого осмысления.

Уже во время Собора он примкнул к консервативному крылу. В 1968 г. он вынужден уйти в отставку с церковных должностей. В1969 г. после многочисленных жалоб семинаристов в г. Фрибурге (Швейцария) открывает Семинарию святого Пия X, задача которой заключается в обучении священников в максимально консервативном, традиционном духе. В 1970 г. в Швейцарии создаёт *Священническое братство святого Пия X,* для поддержки священников–традиционалистов. С 1971 г. центр традиционалистского движения переносится в Экон (Швейцария), где открывается новая семинария братства. М. Лефевр выступает за неприемлемость всех нововведений, включая NOM. В 1974 г. он выступает с развёрнутой декларацией по поводу II Ватиканского собора, объявляя последний неканоническим (ссылаясь, помимо прочего, и на декларированный соборными папами «пастырский характер» собора, что не характерно для соборов вселенских, носящих характер догматический); в этом случае он, в духе католического учения, лишён авторитета безошибочности и не обязывает к подчинению. С 1974 по 1976 г. происходит атака на Братство, архиепископу Лефевру запрещают рукополагать новых священников, а в 1976 г. налагается запрет на богослужение, не принятый им со ссылками на церковное право.

Основной вопрос, стоявший на переговорах с Ватиканом, избравшим обновленческий курс, – рукоположение епископов Братства – был вопросом его выживания, со смертью М. Лефевра некому было бы рукополагать новых священников. В

католицизме, как и в православии, роль епископа и в управлении, и в богослужении очень велика, и его отсутствие может привести церковную жизнь в полный упадок. М. Лефевру разрешили рукоположение новых епископов при условии выбора кандидатур Ватиканом, что для архиепископа было неприемлемым.

15 августа 1988 г. архиепископы **М. Лефевр** и **Антонио де Кастро Майер** рукополагают четырёх молодых епископов, выбранных без утверждения Ватиканом: **Ричарда Вильямсона, Бернара Тисе де Маллере, Альфонсо де Галларета** и **Бернара Фелле**. Рим объявляет об отлучении от церкви участников церемонии. М. Лефевр доказывает законность своих действий, их соответствие каноническому праву и суждениям крупнейших богословов. Например, **св. Роберт Беллармин** (1542–1621) утверждал, что как позволительно сопротивляться Папе, если он хочет причинить ущерб телу, то так же правомерно сопротивляться, если вред грозит душе; требуется лишь чёткая уверенность, что это действительно так.

Обвинение в расколе отвергается и потому, что новые епископы не образовали никакой «параллельной иерархии», их задачи – пастырские, а чрезвычайное положение, в котором им приходится действовать, длится лишь до того момента, когда ситуация в Церкви нормализуется. Поступок епископа вызвал широкий резонанс не только в католическом мире, но и в православном, и в протестантском. Многие полностью солидаризировались с М. Лефевром, многие одобрили его действия частично, некоторые поддержали его негласно (например, давая в церковной прессе богословские разъяснения касательно того, что папское отлучение недействительно, так как отсутствует поступок, навлекающий такое наказание).

В разных частях христианского мира выражались суждения о том, что действия М. Лефевра адекватны сложившейся ситуации, когда существование не только христианской культуры, но и христианской церкви находится под угрозой. После его смерти в кругах верующих быстро стала распространяться убеждённость в его святости. В 2009 г. Бенедиктом XVI отлучение с епископов Братства было снято, хотя их позиция в

целом не поменялась. В настоящее время между Братством и официальным Ватиканом ведутся переговоры.

Братство святого Пия X ведёт всю церковную жизнь в дособорном духе. Полностью сохраняются все старые обряды по богослужебным книгам, изданным до 1962 г. Устройство храмов сохраняется без изменений. Клирики носят сословную одежду, соответствующую сану. II Ватиканский собор не признается, как не имеющий статуса вселенского, а по характеру своих решений – некатолический, нарушающий традицию и вредный для душ. Среди духовенства, монахов и мирян культивируется традиционная духовность, программы и духовная атмосфера в семинариях Братства соответствуют дособорным стандартам. Используются старые катехизисы и труды богословов, пишущих в консервативном духе. Братство критически относится к новому Катехизису, где ряд вопросов изложен в новом духе, и новому Кодексу церковного права, который, в отличие от Кодекса 1917 г., основан не на идее иерархии, как стержня Церкви и источника власти, а на «демократической» концепции «церкви как народа божия».

Постсоборных пап теологи – последователи Лефевра считают находящимися в моральном затруднении и потому не могущих принести подлинного блага Церкви, даже если они этого и желают. Братство признает только те решения постсоборных пап, которые недвусмысленно соответствуют традиции. Братство не стремится присваивать себе какой–либо власти, не принадлежащей ему по церковному праву, а своё существование расценивает как сугубо временное и вынужденное. М. Лефевр неоднократно заявлял, что не создаёт никакого нового учения, поскольку просто следует традиционному, и не образует никакой особой организации, являясь епископом традиционной церкви, понимая свои епископские обязанности в обычном духе. Создание Братства явилось отдалённой аналогией православной «карловацкой иерархии» (см. параграф 10.4). В конечном счёте сторонники М. Лефевра надеются на денонсацию решений II Ватиканский собора, что должно вернуть Церковь к нормальной жизни.

В культурном отношении М. Лефевр являлся сторонником идеи христианской цивилизации, сближения государства и Церкви. Признается, что Европа только тогда является подлинной Европой, когда является носительницей христианской культуры, причём не на уровне одних деклараций. В определенной степени справедливо обратное утверждение: культура входит в европейский культурный ареал постольку, поскольку она является христианской.

Истоки той культуры, которая оказалась противостоящей христианской, М. Лефевр и его последователи видят в Реформации и Французской революции. Торжество Христа они, в духе дособорных пап (особенно Пия XI), рассматривают как *«социальное царство»*, т.е. земное торжество, а не как только лишь окончательную победу над злом в конце времён, при апокалиптическом крушении мира. Это подразумевает и активное использование церковью помощи и защиты со стороны светских властей. Р. Вильямсон выступил с резкой критикой американского образа жизни и американской культуры, являющейся своего рода зеркалом современной западной культуры, с предостережением о грядущем наказании за коллективное богоотступничество.

Полемически возражая постсоборным идеологам, выдвинувшим программу *инкультурации* и *новой евангелизации*, М. Лефевр заявлял, что нет никакой нужды выдумывать христианскую цивилизацию, она уже была создана, её надо лишь восстановить и актуализировать.

Культурный радикализм М. Лефевра напоминает в ряде моментов воззрения митрополита **Антония Храповицкого** (1863–1936). Секуляризовавшаяся культура современности требует от каждого верующего противостояния, включая и ограждение детей от тлетворного влияния культуры безрелигиозной, американизированной, усвоившей плоды сексуальной революции и неправильно понятой «свободы личности». Идеи М. Лефевра заметно пересекаются с идеями так называемого Нового Средневековья, например, с культурной позицией о. П. А. Флоренского и И. А. Ильина.

В силу этих событий ситуация в современном католицизме драматична (структуру современного католицизма см. на рис. 25).

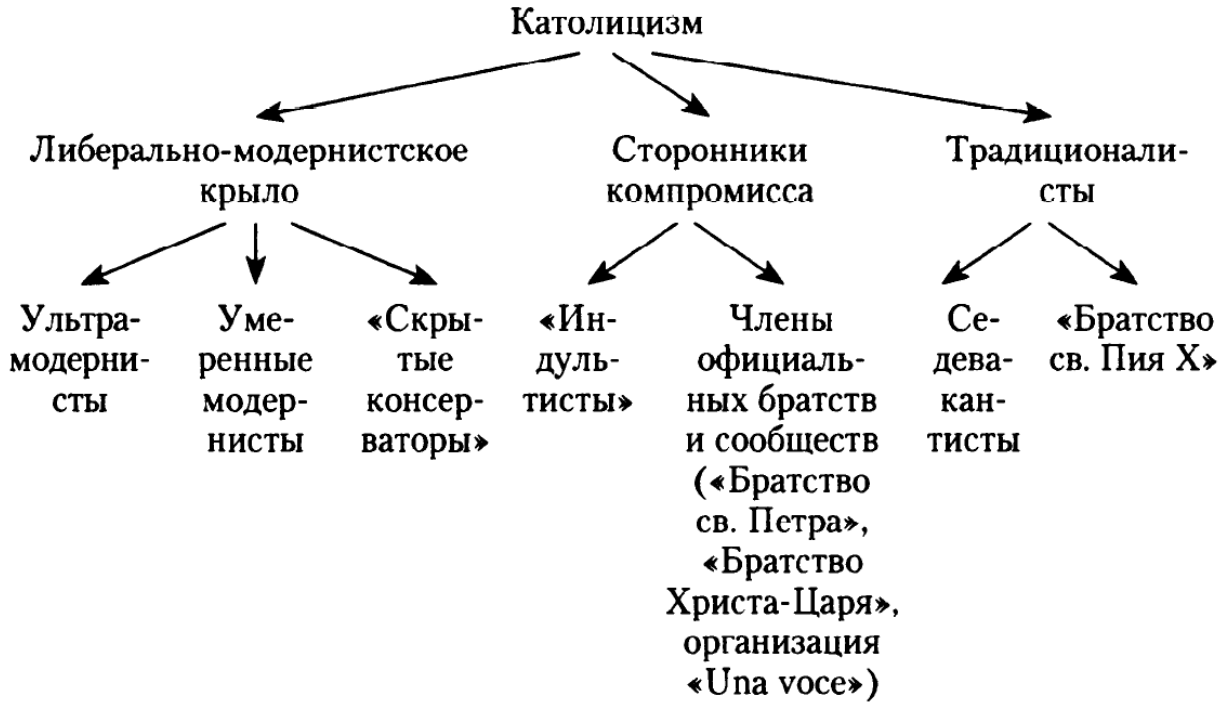


Рис. 25. **Состояние современного католицизма**

Дальнейший путь его развития возможен в разных вариантах (реставрация, продолжение нынешнего курса умеренных реформ, усиление реформаторских настроений). Сомнение в правомерности решений собора высказывает ряд католических богословов и иерархов.

В зависимости от взглядов на проблему модернизма, католики, оставаясь единой церковью, распределились на следующие группы:

– модернисты, в общем и целом одобряющие реформы в соборном духе, среди которых выделяются крайние модернисты, недовольные компромиссным характером собора (вроде **Г. Кюнга** (р. 1928));

– умеренные, продолжающие послесоборный курс, и «скрытые традиционалисты», консерваторы, не желающие идти на конфронтацию с церковной властью. Они стараются интерпретировать решения собора в умеренноконсервативном духе и сохранять элементы старого церковного устройства, в том числе и литургического;

– сторонники компромиссной позиции, совершающие традиционную литургию по разного рода разрешениям и признающие каноничность Собора;

– традиционалисты, где помимо последователей архиепископа М. Лефевра существуют некоторые иные группы, в частности седевакантисты, считающие, что Пий XII был последним подлинным папой.

Прогнозирование дальнейших изменений представляет серьёзную религиоведческую задачу. Сплошь и рядом за католицизм принимают результаты соборных реформ, отождествляя их с ним и упрощая этот сложный религиозный феномен, не имея возможности хорошо ознакомиться с традиционным католицизмом, например, классическая Римская Месса совершается в сравнительно немногих местах («лефевристские» общины, приходы и монастыри, где её специально разрешили). То, что многие привыкли воспринимать как типичный католицизм (в том числе из кинофильмов и литературы), является в действительности его очень недавно возникшим реформированным вариантом, часто очень непохожим на традиционный католицизм.

10.4. Модернизм в православии

Модернизм в православии выразился в виде обновленческого движения (1920-е гг.), состоявшего из массы организаций, не совсем правильно объединённых именем одной из них – *Живая церковь.* Её лидерами и теоретиками стали митрополит **А. И. Введенский** (1889–1946), получивший этот сан в обход канонических правил, и организатор *Всероссийского Союза демократического православного духовенства и мирян* и митрополит **А. Грановский** (1865–1927) [92]. Оба были активными церковными деятелями, популярными в определенных кругах, А. Введенский получил известность как полемист и апологет христианства.

Требования обновленцев напоминали таковые у католических модернистов. Предполагалась демократизация церковной жизни, изменение церковного управления с увеличением роли мирян, ликвидация патриаршества, введение женатого епископата и второбрачия для священников, упрощение и реформа богослужения, в частности, отказ от церковнославянского языка, подобно отказу от богослужебной латыни после II Ватиканского собора, ликвидация иконостаса, подчёркивающего разделение на священство и мирян, отмена или упрощение церковных облачений, отказ от жёсткого распорядка службы и поощрение самодеятельного творчества по сочинению песнопений. А. Грановский предложил вынести Престол в центр храма, что влекло возможность окружения священника народом.

Одним из теоретиков философского осмысления православного модернизма был Н. А. Бердяев, выдвигавшей концепцию истории христианства как своего рода вечного модернизма, когда на смену одному поколению новаторов–"модернистов» приходит следующее.

Обновленцы оказались в меньшинстве на Соборе 1917–1918 гг. и вошли в резкий конфликт с новоизбранным в 1917 г. патриархом Тихоном (Беллавиным), носителем традиционно–консервативных настроений.

В 1922 г. в Москве возникают группа *Живая Церковь,* возглавленная протоиереем **Вл. Красницким**, и *Союз церковного возрождения* (СЦВ) А. Грановского. СЦВ ориентируется не на клир, а на мирян, общину как таковую, перенося демократизацию в чисто религиозную сферу. А. Введенский организует *Союз общин Древлеапостольской Церкви* (СОДАЦ). Существовали и иные группы. Патриарха Тихона пытались объявить низложенным, а институт патриаршества ликвидированным.

В том же году обновленцы потребовали от патриарха отказа от своих полномочий. Он вынужден был подписать резолюцию о временной передаче церковной власти митрополиту Ярославскому **Агафангелу** – одному из назначенных Патриарших местоблюстителей. 16 мая создан новый орган управления церковью – *Высшее Церковное Управление* (ВЦУ), состоящий из сторонников обновленчества. Они же заняли две трети действующих храмов.

В 1923 г. состоялся II Поместный Всероссийский Собор (первый обновленческий). Он объявил о низложении патриарха Тихона, лишении его сана и монашества, ввёл институт *белого* (женатого) *епископата.* В массах верующих деятельность собора поддержки не получила. Тихон анафематствовал обновленцев и часть их возвращается в церковь, принеся покаяние. ВЦУ было преобразовано в *Высший церковный совет* (ВЦС), а в 1923 г. переименовано в *Священный* Синод (для того, чтобы подчеркнуть преемственность с предреволюционной церковью), находившийся под контролем А. Введенского. В 1925 г. проходит II Поместный собор («третий» по счету обновленцев), направленный на примирение с «тихоновцами» и не принесший результатов. От обновленческого синода, в немалой степени морально дискредитированного, обособляется А. Грановский. Управлявший церковью после смерти патриарха Тихона митрополит Петр Полянский занял по отношению к обновленцам ещё более бескомпромиссную позицию.

Закат обновленчества падает на 1927 г., когда стало ясно, что поддержки среди верующих они не имеют, представляя «структуру без массы», а замещавший патриарха митрополит

Сергий Страгородский опубликовал декларацию о лояльности церкви к новой власти, лишив тем самым обновленцев возможности упрекать «тихоновцев» в контрреволюционности. После поддержки властями СССР *патриаршей церкви* (сентябрь 1943 г.) обновленчество теряет остатки влияния. Весной 1944 г. происходит массовый переход примкнувшего к обновленчеству духовенства и приходов в Московский патриархат. Со смертью А. Введенского в 1946 г. движение полностью прекращается.

С начала 1990–х гг. наблюдается появление *неообновленчества,* в более утончённом виде оживляющее программу прежних обновленцев.

Несомненно, что обновленческий курс можно охарактеризовать как секуляризацию Церкви и ориентацию на реформационные образцы, как следующую (после петровских реформ) попытку начать организованную реформацию. Обновленческая программа не приобрела популярности в массах, она порождала среди верующих культурный шок. Люди переходили в храмы, где служило ортодоксальное «тихоновское» духовенство, при их отсутствии – к старообрядцам, а если и это оказывалось невозможным, переставало появляться в храме вообще. Именно недоверие верующих в значительной степени и обусловило быстро наступивший кризис обновленчества. Для широких кругов верующих были характерны и консерватизм, и общее недоверие к переменам, особенно быстрым. Возможности же чисто богословской полемики с обновленцами (которых прозвали «живцами») в существовавших условиях были крайне ограничены.

Противоположную обновленцам позицию заняла группировка эмигрантского духовенства.

В 1919 г. на территории, контролировавшейся Белым движением, было образовано Временное Высшее Церковное Управление Юга России под председательством архиепископа Новочеркасского и Донского **Митрофана Симашкевича**. ВВЦУ было узаконено Постановлением Патриарха Тихона. В 1920 г. ВВЦУ назначило архиепископа **Евлогия Георги**евского

управлять приходами в Западной Европе, что было подтверждено указом Патриарха.

Эмигрировавшие в Константинополь священнослужители во главе с митрополитом Антонием Храповицким в 1920 г. организовали *Высшее Русское Церковное Управление за границей* (ВРЦУ), переехавшее затем в Сремски Карловцы (Сербия). Первое заседание ВРЦУ в Сремских Карловцах состоялось в 1921 г. под председательством митрополита Антония. Он стал главой церковной группы, объединявшей только русское духовенство.

Позиции Русской Православной Церкви за границей (РПЦЗ) предполагали полное неприятие новой власти, монархическую идеологию, отказ от любых либеральных тенденций в церкви, в том числе экуменизма. Эта программа была провозглашена на Карловацком Соборе 1921 г. Решения собора были осуждены патриаршим указом, ВЦУ должно было быть упразднено, и митрополит Антоний был склонен выполнить волю Патриарха, но в дальнейшем было указано, что его распоряжения не являются свободными и, следовательно, не обязывают архиереев к немедленному исполнению.

После Декларации 1927 г. митрополита Сергия РПЦЗ обособилась окончательно, не признав нового главу церкви и оговорив, что продолжает быть частью церкви, временно находящейся на особом положении. В ответ последовало обвинение в расколе, отвергнутое «карловчанами». Второй Всезарубежный Собор Заграничной Церкви собрался в 1938 г. в Сремских Карловцах под председательством митрополита **Анастасия Грибановского** (1873–1965). Собор обратился с двумя посланиями: «К русскому Народу в Отечестве страждущему», «К Русской пастве в рассеянии сущей». Также он осудил как ересь софиологию С. Н. Булгакова.

Однако полного единомыслия в среде зарубежного духовенства не было. Были попытки воссоединения с Московским Патриархатом, предпринятые некоторыми епископами, включая митрополита Евлогия. В 2007 г. состоялось официальное примирение, к которому некоторая часть РПЦЗ все же не присоединилась.

Иерархи РПЦЗ отличались крайним религиозным и культурным консерватизмом, что было определено уже личностью митрополита Антония Храповицкого. Они последовательно рассматривали Россию как Третий Рим, а монархию как единственный вариант государственного устройства. В вопросах догматики и литургики обычно не допускалось речи об изменениях, главенствовал принцип, согласно которому литургия имеет характер вневременной и никоим образом не должна адаптироваться к новой культурной эпохе. Митрополит Антоний всегда подчёркивал необходимость тщательного, точного и полного соблюдения чина богослужения и всех требований, предъявляемых к нему.

Культурная ориентация митрополита на восточнохристианскую культуру сказалась и на его богословских взглядах, так что порой его консерватизм обретал необычные формы. Он был склонен полностью отвергать все, что хотя бы косвенно связано с западной философско–апологетической и богословской традицией. Например, он склонялся к отказу от признания точного числа таинств (как западной идеи), настаивал на специфической интерпретации крещения, евхаристии и иных таинств, считал, что библейскую экзегетику также нужно полностью освободить от «западного влияния». По ряду свидетельств, он, например, считал, что библейские антропоморфизмы, относящиеся к Богу (вроде «бог смеется»), следует понимать буквально, а не переносно. В этом случае мы наблюдаем интересный пример влияния культурной позиции и культурных симпатий на богословские взгляды. Вместе с тем он с недоверием относился к софиологии, выросшей из афонской мистики. Однако взгляды самого митр. Антония не следует полностью распространять на всю РПЦЗ.

Весьма показательным явлением оказывается *парижское богословие,* сложившееся вокруг Православного богословского института в Париже. Наиболее известным его преподавателем был о. С. Н. Булгаков, излагавший в своих лекциях особое учение о Софии, которое было осуждено и церковной властью в Москве, и РПЦЗ. Помимо софиологических влияний, парижское богословие имеет и другие своеобразные черты, например

сомнение в существовании ада. Оно более взвешенно относится и к возможности экуменических контактов, считая их формой православной миссии в мире. Стала складываться специфическая богословская традиция и даже особая православная духовность.

Круги верующих, близких к парижскому богословию, находились под опекой митр. Евлогия, чью церковную позицию можно охарактеризовать как осторожный и выборочный реализм с некоторыми либеральными чертами. Он отстранился от РПЦЗ, воздерживался от резко негативной оценки софиологического богословия, не отрицал осторожных экуменических контактов, в частности, сам принял участие в совместной молитве с англиканским епископом У. Фриром.

В культурном отношении и парижское богословие, и все круги верующих, близких митрополиту Евлогию, могут считаться сторонниками более расширительного понимания «христианского мира», включающего туда и католическую, и даже протестантскую Европу, чего решительно не желал делать митрополит Антоний. Такая установка неизбежно предполагает допущение значительной проницаемости культур. В какой–то степени здесь сказался и опыт долгого проживания в эмиграции, в иной культурной атмосфере, на положении меньшинства, с вынужденными многочисленными контактами с людьми иной культурной и конфессиональной принадлежности. Очевиден отказ от позиции культурного изоляционизма, характерной для РПЦЗ. Парижское богословие оказало влияние на становление позднейшего либерального православного богословия, включая и отечественное.

В послереволюционный период обособилась так называемая *Истинно–Православная (катакомбная) Церковь*, вошедшая в резкое противостояние с новой политической реальностью и перешедшая на конспиративный способ существования. У неё много общих черт с *движением «Истинноправославных христиан»,* но последние, во–первых, сильно изменили порядок богослужений, приблизившись в этом к старообрядцам–беспоповцам, а во–вторых, очень часто не только не скрывались, а демонстрировали открытый протест (в

то время как для Истинно–Православной Церкви характерно создание подпольных монастырей, монахи которых вели внешне обычную жизнь, устраивались на светские должности, рассматривая их как монашеское послушание и т.п.).

Если учесть рыхлость всего «катакомбного» движения, то и само разделение на две указанные выше ветви следует признать во многом условным. Кроме того, к Истинно– Православной Церкви оказались отнесены и те, кто никакого социального и религиозного протеста не высказывал, а просто оказался вне действия правовых норм в результате их резкой смены. Такие люди (и миряне, и духовенство) со временем обычно легализовывались, особенно после избрания митрополита Сергия патриархом и уменьшения административного хаоса в церковной жизни.

10.5 Модернизм и консервативные направления в протестантизме

Модернизм в протестантизме стал продолжением идей «либерального богословия» и Тюбингенской школы.

Уже в первой трети XX в. возникает богословская попытка ответить на вызов секуляризации путём своеобразного творческого возврата к богословской мысли Реформации. Это направление получило название *диалектической теологии* (более позднее его ответвление, представленное в США обычно именуется *неоортодоксией* (новой ортодоксией); его ранние взгляды восходят к некоторым идеям С. Кьеркегора и противопоставлены либеральной теологии.

Основные принципы диалектической теологии были сформулированы швейцарцем К. Бартом. Он призывал вернуться к признанию абсолютной потусторонности Бога, идеи греха и беспомощности человека, делающих необходимым надеяться только на милость и благодать Бога. Ничто в этом мире не может дать человеку устойчивого бытия (это приводило даже к преуменьшению роли церкви), а попытки найти такую устойчивость, в том числе в бытовом и социальном благополучии, являются грехом. Барт подчёркивал безусловную боговдохновенность Библии.

Помимо Барта направление представлено **Э. Бруннером, Э. Турнейзеном, Г. Мерцем, Р. Бультманом** (1884–1976), П. Тиллихом, Р. Нибуром, Х. Р. Нибуром. Несомненна их близость к философии экзистенциализма. Однако в послевоенный период влияние Барта с его консерватизмом падает, а у многих его последователей (П. Тиллих, ещё ранее – Р. Бультман) появляются идеи скорее либерального толка. Поэтому в итоге диалектическая теология, провозгласившая курс на своеобразный протестантский консерватизм, не смогла повлиять на распространение модернизма.

Основными вариантами модернизма XX в. являются:

– *секулярное христианство* (Д. Бонхеффер, **Дж. Робинсон** (1919–1983)), согласно которому человечество стало

«совершеннолетним», прежние представления о боге неактуальны и непонятны, а отношения с ним радикально меняются, так, любовь к Богу должна проявляться через любовь к человеку;

– *атеистическое христианство* (**Х. Кокс** (р. 1929), **Г. Ваханян**), доведшее до предела идеи секулярного богословия и заговорившее о «смерти бога» уже в прямом значении;

– концепция демифологизации (Р. Бультман) как часть секулярного христианства, согласно которой миф, как библейский, так и средневековый есть лишь историческая форма религиозного мироощущения, от которой в условиях современной культуры следует отказаться, перейдя на понятийный язык философии экзистенциализма, более понятно описывающий специфику человеческого бытия [93]. Бультман активно внедрял в понимание Библии философские идеи М. Хайдеггера.

Сблизившийся с модернизмом П. Тиллих предлагал отказаться от представлений о Боге как потусторонней личности и понимать его как некую «глубину бытия», постигаемую интуитивно, с помощью не молитвы, а медитации. Частыми словами в этой теологии стали слова «бог умер», т.е. перестал существовать для современного человека как нечто актуальное. Модернисты настаивают на дальнейших изменениях ритуалов, внесения в них светских элементов, например, рок и поп–музыки, посвящении в пасторы женщин, узаконении однополых браков и т.п.

Своеобразными проявлениями модернизма являются стремления технизировать и технологизировать религию. Первая тенденция сказывается в явлении *электронной церкви,* когда в ритуале начинают использоваться технические средства, технические эффекты, например, звуковые и световые. Воспроизведение звуков и образов (механический колокольный звон или даже замена свечи на зажигающийся светофильтр, очертаниями напоминающий пламя).

К явлениям второго рода относятся стремления упростить религиозную жизнь, что соответствует ожиданиям массовой культуры и общества потребления, ориентированного на

минимальные затраты, экономию времени и использование разнообразных культурных субпродуктов. Сюда можно отнести переводы Библии на обыденный бытовой язык среднего представителя современного общества (например, слова Христа «дерзай, чадо» переводятся как «смелее, сынок»), изложение священных событий в виде комиксов, упрощение рисунков и изображений, использование в качестве проповеди средств обычной рекламы, сокращение богослужений по времени. Стоит сказать и о *сокращённых технологиях* спасения, восходящих к протестантскому ривайвелизму: массовые «стадионные» проповеди с призывом к покаянию, дающему немедленное спасение, брошюры, предлагающие серию вопросов о вере, при положительных ответах на которые читателю предлагается приписать дату прочтения брошюры как дату обретения спасения (таким образом оно может быть достигнуто за несколько минут).

Модернизм превращает религию в субпродукт, «почти готовый к употреблению».

Такое положение дел дало некоторым теологам говорить о существовании «анонимных верующих», в частности, «анонимных христиан», к которым относятся люди, праведно живущие и фактически исполняющие многие предписания религии, но не относимые и сами себя не относящие к сообществу верующих.

С этим тесно связано и явление, именуемое *бедной религией,* возникающее на фоне поисков Бога при утрате всей вероучительной и обрядовой традиции. В этом случае преобладает догматически чётко не оформленная вера и нравственные поиски при очень небольшой роли ритуалов. Конечно, это – вещь временная и представляет собой переходный этап к другим формам религиозного сознания.

В рамках протестантизма реакцией на модернизм являются, прежде всего, *протестантский фундаментализм* с ориентацией на буквальное прочтение Библии и полное отвержение любых соображений, помимо библейского текста, включая и традиционное богословие, а также консервативный, так называемый «*высокоцерковный» протестантизм,* противопоставляющий модернизму сближение с церковной

традицией (богословской, организационной, литургической) и ортодоксальными конфессиями и отстраняющийся от фундаменталистов, представленный в лютеранстве и англиканстве.

10.6. Неоязычество

Термин "*язычество*« в богословской традиции используется для обозначения многочисленных религиозных верований первобытных и древнейших народов (тотемизма, магии, анимизма, фетишизма), а также религий политеизма. Определение неоязычества гораздо сложнее.

В самом общем виде под ним понимается одно из современных направлений духовно–религиозных исканий, выраженное в возрождении домонотеистических (в частности, дохристианских) форм мировоззрения и ритуала как основы «гармоничного взаимодействия» с природой и обществом.

Неоязычество, или нативизм (от лат. *nativus* – родной, природный) – это реконструкция, прежде всего, дохристианских политеистических верований, хотя очень часто христианство при этом сближают с иудаизмом, как одну монотеистическую религию с другой, видя в них две ипостаси одного враждебного мировоззрения. Но неоязычество, будучи неоднородным явлением, предстаёт в виде агрессивных по отношению к традиционным конфессиям квазирелигиозных практик и идеологий, в основе которых лежат мистико–расистские доктрины, основанные на синтезе древних языческих верований и мифологии, доктрин восточных религий и разных видов оккультизма. В силу этого нет и универсального определения неоязычества, однако существующие точки зрения адекватно отображают основные его аспекты.

Академик **Н. И. Толстой** полагает, что подлинный возврат к язычеству, в какие бы формы это ни облекалось, просто невозможен, так как будет являться не только регрессом общества в целом, но и мощным регрессом интеллекта [94]. Возвращение к язычеству – это возвращение в каменный век, с его вседозволенностью, примитивизмом мышления и отсутствием морали.

По мнению **В. Прибыловского**, неоязычество является политизированной квазирелигией, мифологизированной формой расовой, этнической и религиозной ксенофобии [95], т.е. опять же

скорее стилизует архаичные религиозные формы, чем на самом деле к ним возвращается.

И. А. **Галицкая** и **И. В. Метлик** считают, что русское неоязычество существует в виде синкретических нетрадиционных форм религиозного сознания, неоязыческие религиозные объединения являются деструктивными в отношении традиционных духовных и культурных ценностей народов России. Их деятельность может представлять опасность для общества, так как она:

– направлена против традиционных конфессий России;

– наносит психологический ущерб адептам неоязычества;

– ведет к нарушению процесса социализации и инкультурации молодежи;

– приносит ущерб семьям адептов [96].

С точки зрения **А. М. Шабанова**, неоязычество, или неопаганизм (от лат. *paganus* – языческий, ср. польск. *poganstwo,* существует родственная связь с русским прилагательным «поганый»), основывается на социал–дарвинистских, политеистически–натуррелигиозных, магически–ритуальных и мифологических представлениях. Славянское неоязычество – это часть мирового процесса идеологических поисков XX в. Сюда следует относить религиозные группы, исповедующие мистико–расистские доктрины, основанные на синтезе славянской мифологии, теософски осмысленного индуизма и оккультизма. Они имеют строгую иерархию, обрядовые действия и определенные политические цели, зависящие от специфики вероучения.

Неоязыческие группы часто являются военизированными организациями, заботящимися о военной и общефизической подготовке адептов, насаждающими культ физического здоровья и силы (отсюда и встречающаяся маскировка под сообщества пропагандистов оздоровительных и целительных практик, вроде общин последователей Порфирия Иванова, практикующих «целительные» обливания водой, являющиеся элементом обожествления водной стихии, и молитвенные взывания к природе).

Дисциплина, порядок и соблюдение иерархии являются в таком случае основополагающими. Лидер и жрец группы часто является одним и тем же человеком. Культ физического совершенствования увязывается и с религиозно осмысленной идеей чистоты и здоровья нации и готовностью всегда защитить её интересы (христианство подвергается критике за допущение болезни как возможного наказания или испытания, посланного Богом, и проистекающей из повреждённой грехом природы).

Неоязычество зачастую проповедует расистские и фашистские взгляды. Большинство организованных националистов являются его адептами. В России неоязыческие культы порой маскируются под спортивно–молодежные и патриотические клубы. Латентная деятельность неоязычников выражается и в организации разного рода культурно–массовых мероприятий, имеющих внешне чисто фольклорный (и псевдо–христианский – вроде празднования Масленицы) характер.

О. В. Асеев полагает славянское неоязычество выражением интересов части интеллигенции (в 1990–х гг. сделавшей выбор не в пользу традиционных религий, но и не пожелавшей во многом ради культурной моды оставаться атеистической) и проявлением тенденций этноцентризма. Особенность учения и культовой практики неоязычества основывается на временной (циклической) регуляции жизнедеятельности, что и определяет психологию поведения неоязычников. К причинам его возникновения в России исследователь относит:

– активный поиск национальных корней и национальной идеологии;

– стремление к национальной сегрегации и национальному обособлению;

– восстановление национального самосознания;

– стремление противодействию урбанизации, миграции, биологической деградации, вестернизации, рыночным отношениям и обществу потребления;

– возросшее влияние восточных национальных и религиозных культурных традиций;

– секуляризацию общества и утрату популярности нерелигиозными идеологиями (социализм, либерализм,

демократия) [97].

Славянское неоязычество – это реконструкция дохристианских языческих верований и ритуалов древних славян, возврат к богопочитанию Перуна, Велеса, Макоши и пр., на основе очень скудных исторических сведений, разбавляемых сомнительными или фальсифицированными материалами фантастики, фентэзи, политеистических верований других народов и оккультизма. Этим оно отличается от небольших (реликтовых) языческих общин, оставшихся как наследие трудного процесса христианизации Руси и иногда встречавшихся где–то до XVIII в.

В современном неоязычестве можно обозначить четыре взаимопроникающих течения:

– народно–бытовое;
– этническое;
– экологическое;
– националистическое.

Народно–бытовое язычество преобладает в сельской местности и состоит из набора суеверий (вера в приметы, гадания и оккультно–магическое воздействие, такие как сглаз, порча, приговор) и упрощённого набора представлений о потустороннем мире (домовые, упыри, русалки и пр.). Оно зачастую переплетено с мировоззрением традиционной религии или светской идеологии и является составной частью местного этнического синкретического культа, включая и синкретические ритуалы с употреблением предметов церковного культа (что строжайше запрещается церковью). Нередко оно смыкается с экстрасенсорикой и бытовым оккультизмом.

Этническое язычество – политеистические культы, имеющие глубокие исторические корни. Их отличительной чертой являются автохтонность и цельность мировоззрения. Например, шаманистские культы коренных народов Сибири и Дальнего Востока.

Экологическое язычество – организации с оккультным, синкретическим, квазиэтническим политеистическим мировоззрением с идеологией экологизма. К таковым относятся общины, входящие в *Круг Языческой Традиции.*

Националистическое язычество – религиозные и политические организации, имеющие синкретическое, квазиэтническое, политеистическое мировоззрение с идеологией национализма. К первым, например, относятся общины *Союза Славянских Общин* и *Древлеправославная церковь Инглингов.* Ко вторым – организации от националистических неоязыческих партий (например, *Партия Духовного Ведического Социализма).*

Яркой организованной в государственном порядке попыткой реставрации язычества был гитлеровский Третий рейх (см. гл. 7). Интересно, что с точки зрения церкви, попытки оживления язычества рассматривались как признак невежества и требовали, помимо прочего, интеллектуального и общекультурного воспитания.

Реставрация типичного древнего язычества вряд ли возможна уже потому, что предполагает радикальный сдвиг мышления в сторону мышления мифологического и примитивно–магического (см. параграф 3.1). Учитывая современное состояние интеллекта и культуры человека, это попытка совмещения несовместимого. Поэтому чаще всего неоязычество представляет собой воспроизведение верований и ритуалов, осуществляемое людьми, мыслящими не мифологически, а вполне рационально (отсюда и их яростная полемика с традиционными религиями, и создание суррогатных форм «теологии», в то время как подлинное мифологическое мышление лежит вне рациональной критики; такая «теология» заимствована из арсенала христианства и превращена в «антитеологию», сохраняя в целом все богословские категории и мышление в их пределах). В результате мы видим или типичную культуррелигиозность с маскировкой совершенно иных, внерелигиозных целей, либо в значительной мере обычную имитацию, культурные игры, «реконструкцию».

10.7. Новые религиозные движения

Одной из основных черт, характеризующих современное состояние религии, является появление огромного количества организаций, традиционно именовавшихся сектами, и их активная деятельность в современном мире.

Согласно теологическому подходу, секта (восходит к лат. *secta* от *sequi* – следовать за кем–то, повиноваться, а также к слову *secare* – отсекать) – это отличающееся недолгим сроком существования религиозное течение, отделившееся от основного религиозного направления, подвергшее существенной ревизии его вероучение, создавшее собственную организацию. Этимология слова в значительной степени определяет сущность этой религиозной группы, возглавляемой харизматическим лидером, в ряде случаев формирующим особое религиозное направление и отсекающим людей от изначальной религиозной целостности, как организационной, так и мировоззренческой.

В теологической традиции понятие секты тесно связано с понятиями ереси и лжеучения (ложного учения). Религиоведы эти понятия используют с крайней осторожностью, из–за их изначально негативной окрашенности, некоторые же не используются ими совсем. Как правило, термин «секта» используется для обозначения группы или организации, а «ересь» – для неортодоксальных учений, носителями которых могли быть и секты. В религиоведении вместо них обычно используется категории новые религиозные объединения (НРО), или движения (НРД), или культы (см. параграф 1.4).

Для НРД характерен:

– незначительный период существования;

– культивирование адептами преувеличенных представлений о личности лидера, который не только основал объединение, но и принёс людям долгожданную истину;

– доктринальные разногласия с традиционными религиями.

Попытки дать классификацию «сект» предпринимались давно, это было нужно даже в административных целях. Упомянем классификацию, одобренную Святейшим Синодом РПЦ в 1860–х гг. Она, в частности, выделяла: 1. Не

признававших Иисуса Христа Сыном Божиим; 2. Отвергавших Таинства и «власти богоустановленные»; 3. Допускавших при «наружном общении» «человекобожие»; 4. Посягавших на оскопление себя и других; 5. Отвергавших молитву за царя; 6. Отвергавших церковный брак и признававших временные супружеские союзы [98].

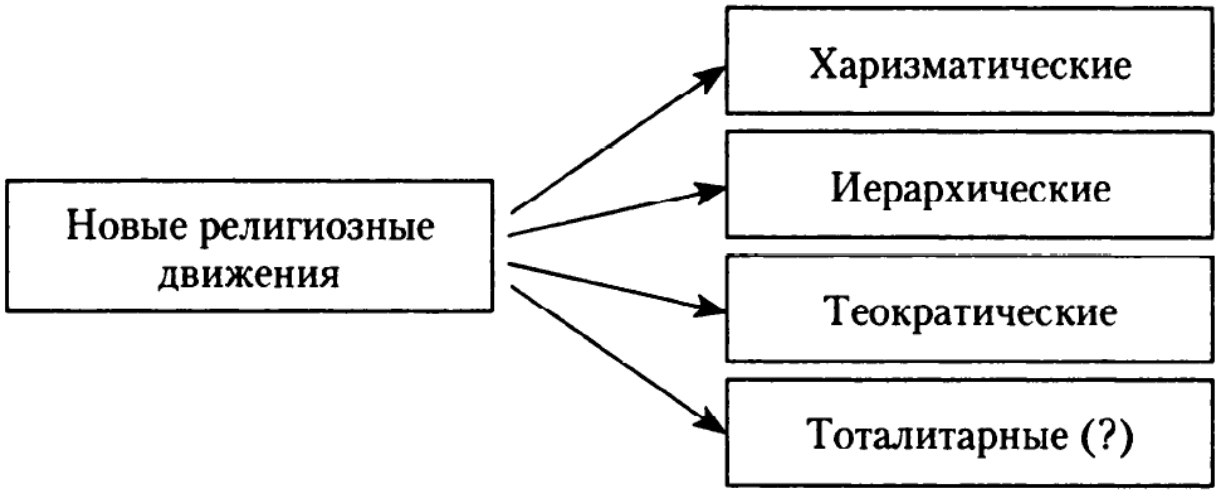
На настоящий момент существует множество различных классификаций НРО, ввиду их крайнего разнообразия мы упомянем наиболее распространённые.

Классификация по типам лидерства:

– *харизматические НРД*, возникновение и деятельность которых связаны с появлением тех или иных провидцев, пророков и т.п.;

– *иерархические НРД,* воспроизводящие организационные структуры церковного типа; их члены подчиняются руководству, исходя из убеждения, что получили права руководства по определенному уставу, имеющему легализующую силу; квалификация таких общин нередко вызывала споры (так, традиционное православное и католическое богословие относило меннонитство к сектам, но с религиоведческой точки зрения эта община должна быть квалифицирована иначе);

– *теократические НРД,* которые стремятся к созданию религиозно–теократической организации;



– *тоталитарные НРД* (определение современного исследователя **А. Л. Дворкина**; далеко не все религиоведы согласны с выделением такой разновидности и этим термином

они, соответственно, не пользуются) связаны с наличием жёсткой системы лидерства, осуществлением тотального контроля над всеми сферами жизнедеятельности (рис. 26).

Рис. 26. **Классификация новых религиозных движений по типологии руководства**

Часто встречаются организации смешанного типа, сочетающие в себе различные черты вышеперечисленных типов НРД.

Одна из возможных классификаций новых религиозных движений по направлению вероучения (в целом разработана А. Л. Дворкиным [99]):

– *псевдохристтнские (Церковь Христа, Новоапостольская церковь, Завет, Семья)* ссылаются на Библию как на источник вероучения, оперируя отдельными фрагментами её текста, нередко со значительными изменениями вероучения традиционных конфессий;

– *претендующие на обладание «новым откровением» (Белое братство, Богородичный центр, Церковь объединения (последователи Муна), Аум Синрике, Церковь последнего завета* ("*Виссариона»))* могут оставлять в вероучении элементы традиционных религий, служащие декорацией;

– "*восточные» учения (Международное общество сознания Кришны)* – псевдоиндийские, «восточные» учения, предлагающие методы духовной жизни и самосовершенствования, являющиеся соединением элементов религий Востока и оккультных практик. Используют христианскую терминологию, создавая впечатление о родственности христианству. Среди них могут быть выделены: 1) псевдонаучные учения; 2) псевдофилософские доктрины; 3) учения, акцентирующиеся на йогических практиках;

– учения, относящиеся к движению New Age (Новая эра, Век водолея), – носят преимущественно оккультный характер, ставят задачей развитие в человеке паранормальных и экстрасенсорных способностей, часто проповедуют учения и практики магического типа, могут использовать учение о новом синтезе «всех религии» или рождении новой (целители и колдуны, восточные культы – кришнаизм, йогические практики, в

том числе сахаджа–йога, трансцендентальная медитация, неоведантизм, Живая этика (агни–йога) Рерихов, антропософия, последователи Порфирия Иванова, сайентология Л. Рона Хаббарда (центры Дианетика, Нарконон, Криминон и т.д.), Академия фронтальных проблем (Академия Золотова) и др.);

– *сатанопоклоннические и люциферианские культы* – деструктивные образования, угрожающие жизни и здоровью человека (культы, построенные на активном отрицании Бога и поклонению злым силам);

– *эклектические культы* – сочетающие в себе черты всех вышеперечисленных;

– *коммерческие культы* – коммерческие организации, идеология, структура, членство и иерархия которых определяется коммерческой выгодой, получаемой под прикрытием религиозной деятельности (рис. 27).

Рис. 27. **Классификация новых религиозных образований по направлению вероучения**

Для НРД характерны и иные признаки, относящиеся к способу ведения деятельности. Кратко охарактеризуем их.

1. *Религиозный «маркетинг»*. Использование для распространения учения и вербовки адептов методов, направленных на внерациональные формы мышления, начиная от типичной рекламы с её возможностями (уличная, почтовая и т.д.). Она может осуществляться под видом иной деятельности: изучение Библии (Церковь объединения), изучение английского языка (Церковь Иисуса Христа святых последних дней – мормоны), патриотической деятельности (собрание всех, кто обеспокоен судьбой России – Святая Русь), фестивали и семинары по вопросам семейной жизни и психологические тренинги (муниты, Церковь сайентологии), благотворительные концерты (Семья), семинары по вопросам педагогики, медицины и обучение нетрадиционным методам оздоровления (последователи Акбашева и П. Иванова) и др.

Часто НРД маскируются под видом традиционных церквей (например, Духовный центр им. Сергия Радонежского). В то же время следует отметить, что, например, изучением Библии занимаются и традиционные религии, но делают это не для привлечения новых членов, адресуя такие занятия людям, вполне вошедшим в общину или почти этого достигшим.

2. *Крайняя активность в привлечении адептов* с использованием различных методов привлечения и удержания в поле внимания. Потенциальный член окружается подчёркнутым вниманием, подвергается «бомбардировке любовью» (формируется ощущение необходимости и значимости), и непрестанной опеке. Собирается любая информация о человеке с тем, чтобы удержать его в группе (включая и шантаж). Используются специфические инициации – совершение поступка, ставящего его вне традиционных общественных и нравственных связей: отречение от родных, всего «прежнего» образа жизни и т.п.

3. *Наличие нескольких вариантов учения.* Один вариант учения используется для «маркетинга», другой – для посвящённых. Большинство современных НРД маскируются под носителей общепризнанных ценностей и норм.

4. *Эзотеризм.* Постижение скрытого учения предполагает изменение места в иерархической системе, продвижение к «центру». НРД предполагают прохождение этапов посвящения, без чего конечная цель недостижима. Может вводиться сложная система семинаров, членства и участия в деятельности.

5. *Обожествление лидеров* для укрепления установки на *непогрешимость объединения*. Основатели нередко наделяют себя божественными качествами: Мун, С. Тороп (Виссарион), М. Цвигун (Мария Дэви), Т. Ф. Акбашев, Секо Асахара, и др. Общение с лидерами в таких случаях становится общением с божеством, где привычный регламент коммуникации не действует изначально. Учение НРД всегда претендует на обладание высшей истиной. «Истины» объявляются сверхъестественными, полученными через «откровения», а «традиционные», «прежние» учения – заблуждением.

6. *Жёсткий информационный контроль с* отбором желательной и нежелательной для адепта информации. В итоге должна сформироваться зависимость от сообщества, влекущая неограниченную подчиняемость.

7. *Склонность к слиянию с капиталом, в том числе криминальным.* Многие НРД (Церковь Объединения Муна, сайентология Рона Хаббарда) являются крупными промышленными и финансовыми корпорациями, стремящимися расширить своё влияние – вплоть до политического господства.

Разумеется, в каждом конкретном случае могут иметь место не все перечисленные признаки, что создаёт серьёзные трудности при квалификации того или иного объединения. Со временем некоторые НРД могут трансформироваться, обретая черты традиционных религиозных организаций. Религиоведение не занимается оценкой их вероучений по шкале «правильно–неправильно».

В отношении социального базиса, как во многом и в случае неоязычества (см. параграф 10.6), наиболее активными проводниками НРД сейчас являются молодёжь и круги интеллигенции.

10.7. Экуменизм и глобализм

Ещё одним явлением современной религиозной жизни стал *экуменизм* (от греч. вселенная). Это концепция сближения или объединения разных христианских конфессий и даже разных религий. Инициатором экуменического движения стал в начале XX в. методист **Дж. Р. Мотт** (1865–1955).

К экуменизму не следует относить требования мирного бытового сосуществования людей с разными религиозными взглядами, поскольку это прописная истина, актуальная всегда и не требующая обозначения особым термином.

Большинство религий всегда резко отрицательно относилось к идеям экуменического типа (хотя он и именовался иными терминами, сам термин «экуменизм» очень поздний). Экуменические идеи возникли в протестантской среде как теоретическое обоснование для единения разрозненных протестантских общин, терявших из–за этой разрозненности влиятельность. Тогда появляется *теория ветвей* (все направления христианства есть ветви одного дерева) и *теория основных догматов* (принципиально важно признавать лишь основные положения вероучения, второстепенные же оставляются на личное усмотрение, причём критерий второстепенности неясен).

Экуменизм предлагает либо синкретическое соединение религий, либо поиск общего вероучительного минимума, который часто очень невелик, тем более что внешнее сходство может оказаться преувеличенным.

Далеко не все протестанты приняли такую концепцию. Православие и католицизм относились к экуменизму резко отрицательно.

В целом негативное отношение к экуменизму было высказано на Всеправославном совещании, проходившем в Москве в 1948 г. при патриархе Алексии I (Симанском). Крайне негативно к экуменизму отнеслись представители Зарубежной Русской Православной Церкви, образовавшейся в 1921 г. из эмигрировавшего духовенства, не считавшего возможным подчиняться Патриарху московскому в силу убеждения в

несвободе его действий и образовавшего иерархию на правах временной автономии (некоторое подобие Братства св. Пия X арх. М. Лефевра).

Ещё в 1864 г. папа Пий IX осудил учение о том, что невидимые границы церкви намного шире видимых, и масса людей, официально не принадлежащих к церкви, принадлежит к ней на деле и будет в силу этого спасена. В 1928 г. папа Пий XI энцикликой *Mortalium animos* осудил его как ересь. Отношение к экуменизму серьёзно поменялось только в середине XX в. В Католической церкви он был одобрен II Ватиканским собором, что вызвало резкую критику традиционалистов, которые бойкотируют экуменические инициативы. Так, священник–традиционалист **Г. Марсиль** назвал экуменизм церковной проказой. В рамках экуменизма было провозглашено взаимное снятие анафем между Римом и православным Константинополем, а также анафем Тридентского собора и антикатолических анафем Аугсбургского рейхстага времён реформационных событий.

Крупнейшей экуменической организацией является *Всемирный совет церквей* (ВСЦ), официально утверждённый в 1948 г.

В нем доминируют протестанты. Однако консервативные протестанты зачастую относятся к экуменизму сдержанно, говоря, что установление мира не может быть достигнуто перешагиванием через принципиальные различия (например, возникли сложности при диалоге лютеран и англикан по вопросу о роли епископата в церкви). Среди радикальных протестантов отношение к экуменизму чаще однозначно отрицательное.

Участие Православной церкви ограничено, причём часто истолковывается как один из способов рассказать о православии людям, плохо его знающим. Католическая церковь в ВСЦ не входит.

Философской основой радикального, последовательного экуменизма обычно является агностицизм, т.е. учение о непознаваемости мира и Бога. Бог не дал человеку надёжного пути для богопознания и спасения, потому все одинаково пригодны. Высказывается и интересное мнение, что экуменизм

есть своеобразная форма деизма, т.е. учения о том, что Бог создал мир, но не заботится о нем, а люди могут искать дорогу к Богу по своему усмотрению. Экуменизм хорошо вписывается в культуру постмодернистского типа с её восприятием реальности как игры и истолкованием любого мировоззрения и любых форм культуры как в принципе равноценных.

В культурном отношении экуменизм соотносится с глобализмом. Поскольку объединение религий (полное или фактическое, через их уравнивание) есть необходимый элемент создания глобалистского единого общества. Как быть с очевидными вероучительными различиями, которые при реализации таких планов нужно объявить несущественными, сторонники экуменизма не дают серьёзных ответов или уповают, что объединение произойдёт неведомыми человеку путями перед концом истории, т.е. эсхатологически.

Постсоборный экуменизм имеет три направления:

– попытка договориться с православием;

– связь с протестантизмом;

– сближение с нехристианскими религиями.

Не менее важное значение официальный Ватикан уделяет политике *инкультурации* (адаптации между светской и церковной культурами). Разрыв между этими культурами особенно сильно наметился в XX в., для которого *бикультурность* – вполне обыденное явление. Инкультурация восходит к идеям аджиорнаменто Иоанна XXIII.

По мнению П. Шоню, церковь в культуре XX в. – соль, которая привносит специфику в культуру. Если эта специфика не будет ощущаться, церковь будет не нужна. В эпоху секуляризации нужно не понижать, а повышать планку вхождения в церковь и нахождения в ней.

В настоящее время официально–бюрократический экуменизм в значительной мере утрачивает популярность, происходит резкая поляризация на консерваторов и либералов модернистского толка. В результате среди и тех, и других фактически происходит консолидация сил с образованием «межконфессиональных фронтов» – консервативного и либерального. Либералы активно участвуют в официальном и

стихийном («диком», инициируемым некоторыми кругами верующих, особенно частью молодёжи) экуменизме. «Консервативный фронт» все чаще выступает как альтернатива официальному экуменизму.

Инкультурация отражает дух глубинного приспособленчества, одни из её первых проектов – либеральный католицизм и американизм (см. параграф 8.2). Её сторонники начинают ориентироваться на субкультуры, в том числе молодёжные, пытаясь адаптировать к ним культуру церкви, зачастую в ущерб учению и догматике.

Инкультурация понимается как адаптация христианства как явления европейского к культурам неевропейских стран. Практическое применение она находит в изменении архитектуры (в духе конструктивизма 1960–х гг.) и внутреннего убранства храмов, богослужений (рок–концерты во время служб и т.д.), введении в литургию новых элементов (восточных ритуалов, танцев и т.д.).

В связи с изложенным можно констатировать, что у сегодняшней Католической церкви только два пути развития:

– полная потеря религиозности;

– Новое Средневековье.

Ещё одной особенностью современной религиозной ситуации является перераспределение религиозной активности и географическое перераспределение традиционных для данной местности религий. Например, при спаде христианской религиозности в Европе наблюдается её всплеск в Латинской Америке. В традиционно христианских Германии и Франции растёт число приверженцев ислама, причём не только за счёт мигрантов, но и за счёт представителей коренного населения (самый известный случай —переход в ислам французского философа **Р. Генона** (1886–1951), который, однако, не поощрял других подражать этому шагу).

Интересным явлением религиозности XX–XXI вв. является *харизматическое движение.*

По сути своей это – неопятидесятничество с более рыхлой организаций, без единого вероучения, допускающее самые экстравагантные формы поведения при получении «даров

Святого Духа», к каковым относится, например, «святой смех» – заразительные приступы беспричинного хохота, доводящие человека до физического изнеможения. Харизматики (иной вариант термина – харизматы) претендуют на «новое излияние Святого Духа», долженствующее обновить «уснувший» мир. Они либо образуют разнообразные собственные общины, либо внедряются в уже существующие (католицизм, протестантизм, реже православие), формируя там синкретические формы религиозной практики. Харизматические инициативы существуют и в иных религиях, а их приверженцы обычно стремятся объединить силы с соответствующими течениями в христианстве. Они нередко образуют общины, квалифицируемые как тоталитарные секты и культы.

В современном мире традиционная религиозность соседствует с модернизированной, новыми и суррогатными форматами религии, синкретизмом разных религий, последовательным атеизмом (включая и интерпретацию религии только как свод нравственно–этических предписаний и принципов) и индифферентизмом, пассивной безразличностью. Впрочем, индифферентная позиция неустойчива, сознание таких людей достаточно открыто религиозным установкам, причём очень часто как раз примитивным, эрзацным формам религии.

Таким образом, постсекулярную ситуацию в современном мире трудно считать окончательной, как это делает, например, Ю. Хабермас. Она может подразумевать разные варианты дальнейшего развития. Это тем более существенно, что секуляризационные процессы протекали неодинаково в разных частях мира и в ареалах преобладания разных религий.

Одной из основных проблем религии в современной России является разрыв религиозной традиции, возникший за почти сто истекших лет. Его последствия коснулись всех сфер религиозной жизни (богослужебной, благотворительной, богословской и образовательной), и всех религиозных объединений, но, естественно, сильнее тех, кто обладал развитой и богатой традицией. Сыграли роль и такие моменты, как полное (или почти полное) прекращение религиозной деятельности, или её все же не прекращавшееся продолжение. Например, общины

радикальных протестантов здесь имели преимущество, по сравнению с лютеранами.

Разрыв традиции создаёт условия для заполнения образовавшегося разрыва вновь «изобретёнными» представлениями, для роста религиозного безразличия и нецерковной религиозности, что объяснимо экономией усилий, необходимых для освоения традиции и вживания в неё. Например, при плохом знании богослужения начинают появляться нелепые, выдуманные ритуальные элементы. Праздники десемантизируются, их смысл искажается, они могут осмысляться синкретически (вроде смешения монотеизма с язычеством – языческая масленица воспринимается как часть чисто христианской традиции) или превращаться в расплывчатый «культурный символ», когда представление об основном содержании праздника заменяется усиленной заботой о второстепенных атрибутах. Порою праздник просто оказывается поводом для застолья.

Для духовенства это – восстановление традиционного уровня образования и подготовки, а также веками вырабатывавшихся правил, писаных и неписаных норм сословного поведения, своего рода «профессионального кодекса», выражающегося даже в повседневной жизни, например, в практике постоянного ношения сословной одежды (в тех конфессиях, где религиозные правила и традиция это предписывают, например в православии). Для простых верующих это сопряжено с усилиями по овладению минимумом знаний о вероучении, богослужении и введением в свою жизнь дисциплинарных и аскетических норм, таких как посты, регулярное посещение храма, чтение положенных молитв и т.п.

С этим же связаны и такие явления, как рост религиозного синкретизма, номинальной религиозности («номинальные верующие») и культуррелигиозности. Естественно, что просто присоединиться к определенной религии или конфессии и даже просто причислить себя к её приверженцам легче, чем выполнять хотя бы основные требования, с этим связанные.

Не случайно в Русской Православной Церкви обсуждается вопрос о целесообразности лёгкого допуска большого числа

людей к крещению и венчанию, широко практиковавшемуся в 1990–е гг., порой без достаточной подготовки и тщательного контроля. Эта практика, вполне объяснимая сама по себе, в немалой степени привела именно к росту номинальной религиозности, появлению большого числа «крещёных атеистов». Интересно, что ещё в начале XX в. некоторые представители Православной церкви, включая членов епископата, ставили вопрос о том, что крещёные, но не верующие в Бога и Церковь, должны в законном порядке переставать считаться её членами, чтобы избегать «прикосновения к таинствам и святыням», что в такой ситуации является кощунством и профанацией. В этой среде особенно скептически воспринимались тогдашние законодательные требования ежегодной исповеди и причастия для чиновников, которые были обязаны предоставлять соответствующие справки. Такое участие в таинствах часто подменяло личную религиозность.

Полноценное восстановление традиции – процесс сложный и длительный. Подчас номинальные верующие воспринимают свою принадлежность к церкви как основание для апломба, повышения своей социальной престижности и даже получения определенных социальных выгод, преференций, могут вести себя высокомерно и агрессивно, присваивая себе право выражать «позицию церкви», имея о ней слабое представление (порою доходя до показной религиозности и откровенного двоедушия). Ещё более этот тип поведения характерен для культуррелигиозных личностей.

В действительности приверженность церкви и подлинная религиозность определяется по ряду критериев, а не только по факту совершения ритуала присоединения к религии (например, крещения). Это:

– регулярное посещение богослужений и достаточное знание их смысла (в случае с православием – всех воскресных и праздничных служб, а также регулярное причащение с подготовкой к нему, включая исповедь);

– соблюдение предписаний, в том числе и ограничивающего характера (например, отказ от тяжёлого труда по воскресеньям

для христиан, субботний покой – для приверженцев иудаизма, соблюдение постов и иных пищевых запретов, воздержание от просмотра телепрограмм или чтения текстов, которые признаны безусловно вредными для религиозной нравственности);

– соблюдение установок, связанных с семейной жизнью (это касается в первую очередь проблем развода, супружеской верности, вопросов, касающихся репродуктивной сферы (в религиозной области мы как правило сталкиваемся с запретом аборта и почти полным запретом на искусственное ограничение зачатия) и религиозного воспитания детей).

Статистика религиозной жизни определяется по посещаемости основных богослужений (воскресных – для христиан, субботних – для иудеев, пятничных – для мусульман и т.д.). Для некоторых протестантских общин интенсивность религиозной жизни определяется регулярностью чтения Библии.

В результате часто происходит «сдвиг центра тяжести», когда отсутствие глубоких религиозных убеждений и устоявшейся практики религиозной жизни восполняют менее важными элементами. Их завышенная важность проявляется и в изменении ценностной иерархии в сознании самого человека и во внешнем подчёркивании таких элементов. Например, ношение нательного креста становится важнее ежевоскресного участия в литургии, а погребальные обряды важнее всех остальных составляющих религиозной жизни, включая таинства, которая и должна, по учению церкви, быть подлинной подготовкой к праведной кончине. Равным образом хорошее знание вероучения заменяется рассуждениями о важности роли религии и декларацией своей религиозной принадлежности. Иногда люди не могут внятно ответить, какой ритуал важнее, например, причащение или получение в храме святой воды. В результате ритуальные атрибуты разных религий грозят превратиться в своеобразные амулеты, «обереги» или просто очередные знаки культурных симпатий, т.е. изменить свой смысл, семиотическую сущность.

В XXI в. констатируется спад той моды на религию, которая наметилась в 1990–е гг. Этот факт может иметь самые разные последствия, начиная от оттока из храмов «номинальных

верующих» и заканчивая ростом числа приверженцев оккультизма или нетрадиционных культов.

Можно говорить о трёх причинах спада религиозной моды.

Во–первых, многие подходили к религии с заведомо магическими представлениями, полагая, что присоединение к ней и соблюдение минимума обрядов окажется средством решения практических жизненных проблем (частотный момент в религиозной проповеди американского типа). Когда эти ожидания не оправдались, интерес угас.

Во–вторых, многие были носителями потребительских установок: дать меньше, получить больше.

В–третьих, представление о религии было часто примитивно–идеализированным, почерпнутым из книг, эстетским, когда в религии видели очередной «носитель прекрасного», «возвышенного» или «духовного». Кроме того, для ряда представителей интеллигенции интерес к религии был формой протестного поведения, связанного с мотивами идеологическими и вытекающими из них особенностями образа жизни.

Ряд проблем связан с молодёжной религиозностью, что обусловлено психологическими и социальными особенностями формирования мировоззрения этой возрастной категории членов общества. Молодёжь более активна, мобильна, восприимчива к новому, но и менее постоянна, подчас недостаточно ответственна в ситуации выбора. Для молодых людей характерны протестные, демонстративные формы поведения, заниженное чувство социальной опасности, подверженность возрастным психофизиологическим и мировоззренческим кризисам, высокий риск депрессий и так называемых экзистенциальных фрустраций (состояний, связанных с утратой смысла). Контакт с молодёжью и помощь ей невозможны без учёта такой специфики.

Находятся в стадии активного решения вопросы, связанные с образованием. Это и восстановление преемственности с традициями старых духовных школ (в частности, духовных академий), и вопрос об изучении религии и религиозной культуры в светских учебных заведениях, в том числе в школе, о формах и методах такого изучения. Оформляется модель

сосуществование в условиях исторически сложившейся многоконфессиональности, обусловленной многоэтничностью состава населения.

России касается и уже указанный общий процесс перераспределения религий, в том числе популярность неоязычества. Перераспределение может быть внешним, по преимуществу за счёт миграции и смены состава населения, и внутренним, обусловленном автохтонными процессами в самом обществе. Смена вероисповедной принадлежности может иметь очень разную мотивацию, часто наивную или фактически внерелигиозную, не касающуюся области собственно религиозных убеждений (некоторым нравится, что в протестантизме духовных лиц можно называть по имени–отчеству, хотя, например, лютеранство категорически не поощряет такого амикошонства и имеет собственную систему титулатуры). Иногда мотивом выступает отдалённость храмового здания или аналогичного ему места совершения ритуала, физическая, пространственная недоступность духовенства. В религиях и конфессиях, где получил распространение модернизм, часть верующих реагирует на него резко отрицательно, вплоть до выхода из общины, но в то же время он может привлечь людей благодаря сниженным требованиям, упрощению ритуала и «демократичности».

Развивается сотрудничество светских и религиозных структур в ряде иных сфер, в частности, в медицинской и благотворительной.

Как показывают исследования Э. Кюблер-Росс, тщательная работа с тяжелобольными может не только облегчить их страдания, но и превратить последнюю болезнь из простого ожидания смерти в плодотворный и наполненный смыслом период [100]. К похожим выводам приходит и крупный отечественный психолог Л. А. Китаев-Смык [101]. Для этого необходимы специфические навыки работы, часто выходящие за пределы обычной психотерапии и наличие времени, чего трудно требовать от врачей. В этом плане разумно использовать сотрудничество с духовенством, тем более что религия накопила огромный опыт работы с больными и умирающими, а некоторые

представители духовенства имеют профессиональную квалификацию медиков и психологов. Возрождение больничных храмов и больничного духовенства (с разной конфессиональной принадлежностью – в зависимости от ситуации) является шагом в этом направлении.

Ещё один аспект связан с экономикой религии. Часть верующих не осознает, что любая религиозная организация (община, культовое здание, епархия, монастырь) подчиняются определенным экономическим законам и включены в общие экономические процессы, в частности, на содержание здании, являющихся частью городской застройки, заработную плату духовенству и церковным служащим и организацию богослужебной жизни требуются деньги, а они, в свою очередь, не возникают «ниоткуда». Порою после восстановления храма забывают о том, что его дальнейшее функционирование сопряжено с микроэкономикой, с материальными тратами. В разных странах эти вопросы на практике решаются по–разному (например, введением официального церковного налога).

Принимая во внимание изменение места религии в обществе и культуре правомерно говорить об *экологии религии.*

Это может выражаться в целенаправленной охране храмовых зданий не только как памятников искусства, но и как ритуальных комплексов. Интересно, что опасность порой исходит изнутри самой религии. В течение жизни нескольких последних поколений в ходе богослужебных реформ было утрачено огромное количество памятников западного христианства, которые могли бы стать органичной частью культурного наследия.

Вопросы и задания для самопроверки

Каковы причины, ход и последствия секуляризации для жизни общества?

Какие теории секуляризации вы знаете, какая из них, по вашему мнению, наилучшим образом отражает процессы секуляризации?

Как вы можете охарактеризовать явление антиклирикализма?

Что такое религиозный модернизм и каковы основные тенденции модернизма в христианских церквях?

Традиционализм как религиозный, культурный и социальный феномен.

Охарактеризуйте термин «культуррелигиозность».

Что такое неоязычество, каковы его характеристики и типы?

Что такое секта, какие критерии и характеристики сект выделяют разные авторы?

Опишите феномен экуменизма.

Каким образом глобализация влияет на религиозную ситуацию в современном мире?

Список литературы

Американская социология. – М., 1972.

Арсеньеву И. Секты Европы от Карла Великого до Реформации / И. Арсеньев. – М., 2005.

Бауман, З. Индивидуализированное общество / З. Бауман. – М., 2002.

Беглов, А. В поисках «безгрешных катакомб»: Церковное подполье в СССР / А. Беглов. – М., 2008.

Белякова, Е. В. Церковный суд и проблемы церковной жизни / Е. В. Белякова. – М., 2004.

Бернстайн, П. Против богов. Укрощение риска / П. Бернстайн. – М., 2000.

Булгаков, С. Н. Путь парижского богословия / С. Н. Булгаков. – М., 2007.

Гараджа, В. И. Социология религии / В. И. Гараджа. – М., 2005.

Гордиенко, Н. С. Современный экуменизм: движение за единство христианских церквей / Н. С. Гордиенко. – М., 1971.

Дворкин, А. Л. Сектоведение / А. Л. Дворкин. – Нижний Новгород, 2005.

Дэвис, Э. Техногнозис: миф, магия и мистицизм в информационную эпоху / Э. Дэвис. – Екатеринбург, 2008.

Зернов, Н. Русское религиозное возрождение XX века / Н. Зернов. – Париж, 1974.

Кантеров, И. Я. Новые религиозные движения России: религиоведческий анализ / И. Я. Кантеров. – М., 2007.

Лефевр, М. Они предали Его / М. Лефевр. – СПб., 2007.

Манхейм, К. Диагноз нашего времени / К. Манхейм. – М., 1994.

Новые религиозные организации России деструктивного, оккультного и неоязыческого характера. Т. 3. Неоязычество. Ч. 1. – М., 2000.

Новые религиозные организации России деструктивного, оккультного и неоязыческого характера: справочник. – Белгород, 1997.

Религиозные практики в современной России : сборник. – М., 2006.

Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии. – М., 1996.

Таевский, Д. А. Христианские ереси и секты I–XXI веков: словарь / Д. А. Таевский. – М., 2003.

Фирсов, С. Л. Русская Церковь накануне перемен (конец 1890–х–1918 гг.) / С. Л. Фирсов. – М., 2002.

Шкаровский, М. В. Иосифлянство: течение в Русской Православной Церкви / М. В. Шкаровский. – СПб., 1999.

Примерные темы и вопросы семинарских занятий по курсу «Религиоведение»

Семинар 1. **Религиоведение как наука**

Вопросы к семинару

Специфика религиоведения как науки.

Предмет и объект религиоведения.

Функции религии в обществе.

Круг методов и исследовательских интересов религиоведения.

Подходы к изучению религиозного феномена.

Философия религии.

История религии.

Психология религии.

Социология религии.

Роль религии в современном обществе.

Религиозное сознание.

Трансцендентное, сакральное, сверхъестественное.

Уровни религиозного сознания.

Религиозная деятельность.

Религиозный культ и ритуал.

Религиозные сообщества.

Классификация религиозных сообществ.

Религиозные институты: классификация и типология.

Религиозная культура.

Семинар 2. **Генезис религии**

Вопросы к семинару

Генезис религии. Ранние формы религии. Теория прамонотеизма.

Миф и мифология.

Тотемизм.

Анимизм.

Шаманизм.

Магия.

Картина мира в ранних формах религии.

Семинар 3. **Религии Древнего мира**

Вопросы к семинару
Роль религии в становлении цивилизации.
Религия и мифология Древнего Египта.
Религия и мифология Древнего Шумера.
Религиозные верования Древнего Ирана.
Религия и мифология Древней Греции.
Религия Древнего Рима.
Семинар 4. **Религии Индии и Китая**
Вопросы к семинару
Ведический этап индуизма.
Брахманизм.
Эпический этап в индуизме.
Шиваизм/вишнуизм.
Джайнизм.
Сикхизм.
Конфуцианство.
Даосизм.
Семинар 5. **Генезис и вероучение буддизма**
Вопросы к семинару
История буддизма.
Вероучение буддизма.
Махаяна и хинаяна.
Ламаизм.
Дзэн-буддизм.
Семинар 6. **Иудаизм**
Вопросы к семинару
Иудаизм.
Догматика, вероучение, культ в иудаизме.
Галаха.
Каббала.
Хасидизм.
Хабад.
Основные течения в иудаизме. Ортодоксальный иудаизм.
Семинар 7. **Генезис и вероучение ислама**
Вопросы к семинару
История ислама.
Вероучение ислама.

Коран и хадисы.
Пророки в исламе.
Шариат.
Шииты.
Сунниты.
Суфизм: история и вероучения.
Суфийские ордена.
Ваххабизм.
Семинар 8. **Христианские церкви**
Вопросы к семинару
Возникновение христианства.
Каноническая литература.
Идея первородного греха и искупления.
Понятие греха, смертные грехи.
Таинства христианства.
Воскресение мертвых и Страшный суд.
Христианская церковь: структура, характеристики, иерархия.
Социальная доктрина христианства.
Вселенские соборы.
Генезис православия.
Догматика православия.
Восточное монашество.
Современные православные церкви.
Католицизм: история, догматика, вероучение.
Структура католической церкви.
Монашеские ордена в католицизме.
Вселенские соборы католической церкви.
Современный католицизм: традиционализм (лефевристы) и модернисты.
Реформация в Германии: М. Лютер.
Догматика лютеранства.
Реформация в Швецарии: Ж. Кальвин.
Догматика кальвинизма.
Кальвинизм и капитализм.
Реформация в Англии.
История англиканской церкви.
Догматика и литургика англиканства.

Баптизм.
Адвентизм.
Квакеры.
Методисты.
Меннониты.
Пятидесятники.
Семинар 9. **Новые религиозные организации**
Вопросы к семинару
Определение новой религиозной организации (НОР).
Основные характеристики НОР.
Секты и деноминации.
НОР в Англии, Франции, Германии, России.
Классификация НОР.
Классические НОР.
Синкретические НОР.
Тоталитарные НОР.
Деструктивные НОР.
Коммерческие (псевдомедицинские) НОР.
Богословское определение ереси.
Семинар 10. **Религия в современном мире**
Вопросы к семинару
Определение и цели экуменизма.
История экуменизма, отношение к нему в разных религиях и в разные периоды.
Экуменизм и православие.
Экуменизм и католицизм.
Экуменизм и протестантизм.
Экуменизм: за и против.
Межконфессиональный диалог.
Межрелигиозный диалог. Позиция ислама, буддизма, иудаизма.
Секуляризация.
Религиозная ситуация в современной России.

Примерный перечень вопросов к зачёту/ экзамену по курсу «Религиоведение»

Религия как предмет научного исследования.
Предмет и объект религиоведения.
Определение религии.
Подходы к изучению религии.
Социология религии.
Психология религии.
Философия религии.
Семиотика религии.
История религии.
Характеристики и функции религии.
Критика религии: атеизм.
Религиозное сознание, вера и деятельность.
Религиозный культ, догмат и канон.
Религиозные организации.
Классификации религиозных организаций.
Ранние формы религиозного сознания: тотемизм, фетишизм, анимизм, шаманизм.
Магия.
Мифология и теории мифа.
Религии Восточного Средиземноморья.
Религия Древнего Египта.
Религии Месопотамии.
Религия Древнего Ирана (зороастризм).
Религия Древней Греции и Древнего Рима.
Этнические религии Индии (индуизм, джайнизм, сикхизм).
Национальные религии Дальнего Востока: конфуцианство и даосизм.
Политеизм и монотеизм: иудаизм.
Мировые религии. Буддизм.
Ламаизм. Дзэн-буддизм.
Христианство: возникновение, развитие, догматика.
Православие.
Католицизм.

Протестантизм и его виды.

Ислам. Вероучение и культ.

Суннизм и шиизм.

Новые религиозные образования и секты: сущность, классификация, типология.

Экуменизм и межрелигиозный диалог в современном мире.

Религиозная ситуация в современной России.

Религия в условиях глобализма.

Примечания

[1] - Иллюстрированная история религий. Т. 1 / Д. П. Шантепи де ля Соссей. Спасо–Преображенский Валаамский монастырь – Российский фонд мира. 1992. С. 19.

[2] - Булгаков С. Н. Тихие думы. М. : Республика, 1996. С. 102.

[3] - Гарнак А. Сущность христианства // Раннее христианство. Т. 1. М. – Харьков: АСТ–Фолио, 2000. С. 13.

[4] - Кант И. Критика способностей суждения // Кант И. Сочинения. В 6 т. Т. 5. М. : Мысль. 1966. С. 272.

[5] - Нибур Х. Р. Радикальный монотеизм и западная культура // Христос и культура. Избранные труды Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура. М. : Юрист, 1996. С. 227.

[6] - Годелье М. Загадка дара. М. : Восточная литература РАН, 2007. С. 214.

[7] - Полный православный богословский энциклопедический словарь. М.: Концерн «Возрождение», 1992.

[8] - Friesen S. T. Myth and Symbolic Resistance in Relevation 13 //Journal of Biblical Literature. 2004. Vol. 123. № 2.

[9] - Harrison P. Miracles, Early Modern Science, and Rational Religion // Church History. Studies in Christianity Culture. 2006. Vol. 75. № 3. P. 502.

[10] - Barth K. Die kirchliche Dogmatik. 1 (2). Die Ausgießung des Heiligen Geistes. Zollikon-Zürich. 1960. S.328 ff.

[11] - Гегель Г. В. Ф. Философия религии. Т.1. М.: Мысль, 1976. С. 367.

[12] - Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. М.: Канон +, 1998. С. 208.

[13] - Батай Ж. Теория религии. Литература и Зло. Минск : Современный литератор, 2000. С. 37.

[14] - Иванов С. А. Язык идеологии и реальность жизни (на примере перевода некоторых богословских терминов) // Вопросы филологии. 2006. № 1 (22). С. 160.

[15] - Кимелев Ю. А. Современная западная философия религии. М. : Мысль, 1989. С. 32.

[16] - Кимелев Ю. А. Философия религии. Систематический очерк. М. : Nota Bene, 1998. С. 90.

[17] - Кимелев Ю. А. Современная западная философия религии. М. : Мысль, 1989. С. 32.

[18] - Яблоков И. Н. Религиоведение. М., 2005. С. 18.

[19] - Религиоведение / под ред. А. Ю. Григоренко. СПб., 2008. С. 11–12.

[20] - Религиоведение / под ред. А. Ю. Григоренко. СПб., 2008. С. 8.

[21] - Мелехов Д. Е. Психиатрия и проблемы духовной жизни // Психиатрия и актуальные проблемы духовной жизни. М., 1997. С. 8–61.

[22] - Десимон Р. Варфоломеевская ночь и парижская «ритуальная революция» // Варфоломеевская ночь: событие и споры. М., 2001. С. 138–189.

[23] - Смазнова О. Ф. Личность и миф. О субъекте мифической речи // Вопросы философии. 2008. № 6. С. 57.

[24] - Шеллинг Ф.-В. Философия искусства. М. : Мысль, 1966. С. 116.

[25] - Быт. 1:10.

[26] - Быт. 1:20.

[27] - Календарные обычаи и обряды: исторические корни и развитие обычаев. М., 1983. С. 158.

[28] - Friesen S. T. Myth and Symbolic Resistance in Relevation 13 // Journal of Biblical Literature. 2004. Vol. 123. № 2. P. 285.

[29] - Светлов Р. В. Древняя языческая религиозность. СПб.: Высшие гуманитарные курсы. 1993. С. 8.

[30] - Ельчанинов А., Эри В., Флоренский П. История религии. М.–Париж : Русский путь – YMCA Press. 2004. С. 24.

[31] - М. И. Шахнович «Первобытная мифология и философия» Л. : Наука, 1971. С. 19.

[32] - Кассирер Э. Философия символических форм: мифологическое мышление. Т. 2. М. – СПб.: Университетская

книга, 2002. С. 57.

[33] - Колесов В. В. Древняя Русь: наследие в слове. Бытие и быт. СПб. : Изд–во СПбГУ, 2004. С. 271.

[34] - Григоренко А. Ю. Эсхатология. Милленаризм. Адвентизм. История и современность. Философско–религиоведческие очерки. СПб. : Европейский дом. 2004. С. 45.

[35] - Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М. : Художественная литература, 1990. С. 95.

[36] - Бердяев Н. А. Смысл истории. М. : Мысль, 1990. С. 23.

[37] - Голубинский Е. История Русской Церкви. Т. 1. М. : Крутицкое патриаршее подворье, 2002. С. 29.

[38] - Пятигорский А. М. Мифологические размышления... С. 154.

[39] - Голосовкер Я. Э. Логика мифа. М. : Наука, 1987. С. 22.

[40] - Леви-Стросс К. Мифологики: сырое и приготовленное. М. : Флюид. 2006. С. 15.

[41] - Горан В. П. Древнегреческая мифологема судьбы. Новосибирск : Наука, 1990. С. 236.

[42] - Гадамер Х.–Г. Актуальность прекрасного. М. : Искусство, 1991, С. 95.

[43] - Торчите Е. А. Религии мира: опыт запредельного. СПб. : Азбука классика – Петербургское Востоковедение. 2005. С. 99.

[44] - Аверинцев С. С. Теология // София–Логос. Словарь. К. : ДУХ І ЛІТЕРА, 2006.

[45] - Сочинения святого Иустина Философа и Мученика. М., 1863. С. 58.

[46] - Там же. С. 53.

[47] - Parley E. Theologia: Fragmentation and Unity in Theological Education. Minneapolis : Fortress Press (no date).

[48] - Лебедев В. Ю. Религиозный ритуал западного христианства: культура, традиция, семиотика (XVI–XX вв.). Тверь, 2008. С. 84–89.

[49] - Яблоков И. Н. Основы религиоведения. М., 1994. С. 295–305.

[50] - Прилуцкий А. М. К вопросу о сакрально–семантической типологии ритуала // Вестник Тверского государственного университета. 2009. № 29. С. 155–161.

[51] - Пятигорский А. М. Кто боится вольных каменщиков? Феномен масонства / пер. с англ. К. Боголюбова; под общ. ред. К. Кобрина. М. : Новое литературное обозрение, 2009.

[52] - Пятигорский А. М. Кто боится вольных каменщиков? Феномен масонства / пер. с англ. К. Боголюбова ; под общ. ред. К. Кобрина. М. : Новое литературное обозрение, 2009.Пятигорский А. М. Указ. соч.рить Кандидат в масоны, 2. Идея Бога «Религии, в которой согласны все люди», 3. Идея Великого Архитектора Все

[53] - Пятигорский А. М. Указ. соч.

[54] - Пятигорский А. М. Указ. соч.

[55] - Там же.

[56] - Троп – использование знака в двух разных значениях одновременно.

[57] - Метафора (скрытое сравнение) – обозначение предмета по сходству признаков; метонимия – обозначение по пространственной смежности: «покупать золото» – метонимия (обозначение предмета по материалу, из которого он изготовлен), «золотой характер» – метафора (обозначение по сходству с ценным и дорогим металлом). Эти тропы широко встречаются и за пределами словесного языка, что и имеет место в магии.

[58] - Григоренко А. Ю. Эсхатология, милленаризм, адвентизм: история и современность. СПб., 2003.

[59] - Спенсер Г. Опыты научные, политические и философские. Минск. 1999. С. 307–330.

[60] - Тайлор Э. Б. Первобытная культура. М., 1989. С. 198–201.

[61] - Фрэзер Дж. Золотая ветвь: исследование магии и религии. М., 1986. С. 19–22.

[62] - Токарев С. А. Ранние формы религии. М., 1990.

[63] - Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. Мистика. Религия. Наука // Классики мирового религиоведения :

антология. М., 1998. С. 170–230.

[64] - Мосс М. Набросок общей теории магии // Социальные функции священного. СПб., 2000. С. 107–229.

[65] - Вебер М. Избранное. Образ общества. М., 1994. С. 78–138.

[66] - Малиновский Б. Магия, наука и религия // Магия, наука и религия. М„ 1998. С. 19–91.

[67] - Рэдклифф–Браун А. Структура и функция в примитивном обществе. М., 2001.

[68] - Топоров В. Н. О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988. С. 21–22.

[69] - Неклюдов С. Ю. Структура и функция мифа // Мифы и мифология в современной России. М., 2000. С. 17–38.

[70] - Цит. по: Евзлин М. Космогония и ритуал. М., 1993. С. 176.

[71] - Щепанская Т. Б. Символика молодежной субкультуры. СПб., 1993.

[72] - Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. М., 1998. С. 524.

[73] - Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. М., 1998. С. 542.

[74] - Тайлор Э. Б. Первобытная культура. М., 1989. С. 209–210.

[75] - Токарев С. А. Ранние формы религии. М., 1990. С. 50.

[76] - Геродот. История. Л., 1972.

[77] - Пиготт Ст. Друиды. Поэты, учёные, прорицатели / пер. с англ. Е. Ф. Левиной. М. : Центрполиграф, 2011.

[78] - Слово пророка Исаии, истолковано святым Иоанном Златоустом, о поставляющих вторую трапезу роду и роженицам.

[79] - Здесь и далее переводы собственных имён даются в одном из нескольких возможных русских вариантов, не противоречащих друг другу.

[80] - Слуга Божий Пий XII Материалы научно–просветительской конференции к 50–летию кончины. М. : Una

Voce, 2008. С. 8.

[81] - Там же. С. 15.

[82] - О началах, VIII, 15 («Филокалий»).

[83] - О началах, VIII, 19 (перевод Руфина).

[84] - Иоаннесян Ю. А. Вера бахай. СПб., 2003. С. 11.

[85] - Клибанов А. И. Реформационные движения в России в XIV – первой половине XVI в. М., 1960.

[86] - Флоровский Г. В. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. С. 84.

[87] - Бергер П. Священная завеса // Неприкосновенный запас: дебаты о политике и культуре. 2003. № 32. С. 6–12.

[88] - Бауман З. Индивидуализированное общество. М., 2002. С. 303.

[89] - Гидденс Э. Социология. М., 1999. С. 448–449.

[90] - Парсонс Т. О социальных системах. М., 2002. С. 616–617.

[91] - Бем Д. Культурные противоречия капитализма // Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии. М., 1996. С. 699–703.

[92] - Законность возведения в сан митрополита в отношении обоих оспаривается церковью.

[93] - Бультман Р. Иисус Христос и мифология // Избранное: Вера и понимание. М„ 2004.

[94] - Толстой Н. И. Язычество было экологией природы, христианство стало экологией духа // Вавилонская башня. Новое религиозное сознание в современном мире. М., 1997.

[95] - Верховский А., Михайловская £., Прибыловский В. Политическая ксенофобия. Радикальные группы. Представления лидеров. Роль Церкви. М., 1999. С. 123–133.

[96] - Галицкая И. А., Метлик И. В., Соловьев А. В. О предупреждении внедрения нетрадиционных религиозных объединений и культов деструктивной направленности в учебные заведения. Методические рекомендации для директоров школ и органов управления // Директор школы. 2001. № 2. С. 1–157.

[97] - Новые религиозные организации России деструктивного, оккультного и неоязыческого характера. Т. 3. Неоязычество. Ч. 1. М., 2000. С. 20–26.

[98] - Алексеева С. И. Святейший Синод в системе высших и центральных государственных учреждений пореформенной России 1856–1904 гг. СПб., 2006. С. 172–173.

[99] - Дворкин А. Л. Сектоведение. Нижний Новгород, 2005.

[100] - Кюблер–Росс Э. О смерти и умирании. К., 2001.

[101] - Китаев–Смык Л. А. Психология стресса: психологическая антропология стресса. М., 2009.